

## Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf

Die Geschichte katholischer Gesellschaften im Europa des 19. Jahrhunderts war durch eine paradoxe Verflechtung von zwei Prozessen tiefgreifenden Wandels gekennzeichnet: Säkularisierung und religiöse Erneuerung. Einerseits wurde Eigentum der katholischen Kirche beschlagnahmt und verkauft. Die Kirche wurde gedrängt, sich aus ihren Positionen im Erziehungswesen und in gemeinnützigen Einrichtungen zurückzuziehen. Liberale, nationale, radikale und sozialistische politische Diskurse waren von einer immer kompromißloseren antiklerikalen Rhetorik geprägt. Andererseits war das 19. Jahrhundert eine Blütezeit katholischen religiösen Lebens im gesamten Europa. Die Volksfrömmigkeit nahm zu, neue Kirchen wurden gebaut und religiöse Stiftungen und Vereine sowie konfessionelle Zeitungen und Zeitschriften gegründet. Diese religiöse Revitalisierung fiel mit weitreichenden Veränderungen innerhalb der Kirche selbst zusammen. Der neue Katholizismus des späteren 19. Jahrhunderts war uniformer, zentralisierter und „römischer“ als derjenige des 18. Jahrhunderts. Dieser Katholizismus war von einer Konvergenz von elitärer und Volksfrömmigkeit, einer engen Verbindung der Aktivitäten von Laien und katholischer Hierarchie und einer neuen rhetorischen Radikalität geprägt, sowie von einer Fähigkeit, die neuen Medien für die eigene Sache einzusetzen, die zeitgenössische Beobachter beeindruckte.

Diese Transformationen waren eine entscheidende Voraussetzung für die Kulturkämpfe, die die europäischen Gesellschaften im späteren 19. Jahrhundert so polarisierten. Spannungen und Konflikte zwischen Kirche und Staat hatte es im westlichen Europa immer wieder einmal gegeben. Doch die alles umfassende ideologische und politische Auseinandersetzung des späten 19. Jahrhunderts wäre undenkbar gewesen, wenn die Kirche nicht die Fähigkeit entwickelt hätte, die Gläubigen zu mobilisieren und effektive Kampagnen gegen ihre Gegner zu führen. Dieser Aufsatz befasst sich mit den Entwicklungen, die den neuen Katholizismus im Europa des 19. Jahrhunderts und den Charakter der politischen Kämpfe prägten, die er führte. Hierbei gilt es vor allem, zwei grundsätzliche Fragen zu klären. Die erste betrifft die Dynamik des Wandels innerhalb des europäischen Katholizismus als einem sozialen System. Woher kam der Wandel? Hatte er sei-

nen Ursprung in Rom und erreichte erst mit Hilfe von päpstlichen Anordnungen und vermittelt durch die katholische Hierarchie die Gläubigen, oder spielten Veränderungen an der Peripherie auch eine wichtige Rolle? War der Wandel klerikal kontrolliert oder durch autonome Initiativen von Laien geprägt? Dieser Aufsatz will zeigen, daß externer Druck auf die katholischen Netzwerke und Gemeinden im gesamten Europa parallele Prozesse einer Mobilisierung von Klerikern und Laien anstießen, die wiederum potentiell destabilisierende gegenläufige Strömungen innerhalb des katholischen Systems auslösten. Die Strategie der Kurie, dem Katholizismus einen stabilen und klar definierten ideologischen Inhalt zu geben und die katholische Frömmigkeits- und Vereinskultur zu homogenisieren, war teilweise durch das Ziel motiviert, diese Strömungen und ihre Auswirkungen unter eine zentrale Kontrolle zu bringen. Die „Romanisierung“ des Katholizismus war insoweit ein weitaus komplexerer Prozess, als dies die in dem Aufsatz von Wolfram Kaiser diskutierten zeitgenössischen antiklerikalen Bilder fanatisch ergebener Jesuiten nahe legen, die die unterwürfigen katholischen Massen zusammentrieben.

Die zweite Frage betrifft das Verhältnis zwischen den Transformationen innerhalb des Katholizismus und größeren Prozessen historischen Wandels. Zeitgenössische liberale und antiklerikale Publizisten zeichneten den Kulturkampf als einen Konflikt zwischen einer neuen „Modernität“ und einer rückwärts gewandten Weltsicht, die in einer modernen Gesellschaft keinen legitimen Platz mehr hatte. Ein solcher impliziter Gegensatz zwischen Modernität und „Tradition“ bestimmt vielfach noch immer den historischen Blick auf den Kulturkampf.<sup>1</sup> Ein wichtiger Grund hierfür liegt darin, daß das teleologische Konzept des „Fortschritts“, wie ihn die Liberalen im 19. Jahrhundert gefeiert hatten, in der Modernisierungstheorie fortlebte, deren Annahmen einen großen Teil der besten historischen Literatur zu dieser Zeit bestimmt haben. Die Zeit ist längst vorbei, in der Historiker Modernisierung als einen linearen Niedergang von Religion aufgefaßt haben, aber es gibt noch immer eine Tendenz, die religiöse Erneuerung als eine temporäre Abweichung von der „Norm“ eines irreversiblen Prozesses der Säkularisierung zu sehen. Daher erscheint die Geschichte der katholischen Erneuerung und Mobilisierung ganz oder teilweise abgekoppelt von der

---

1 Vgl. hierzu D. Blackburn, *Progress and Piety: Liberals, Catholics and the State in Bismarck's Germany*, in: ders., *Populists and Patricians. Essays in Modern German History*, London 1987, S. 143-167; ders., *The Catholic Church in Europe since the French Revolution*, in: *Comparative Studies in Society and History* 33 (1991), S. 778-790. Für ein neueres Beispiel für die These einer „Rückständigkeit“ des Katholizismus siehe O. Heilbrunner, *From Ghetto to Ghetto: The Place of German Catholic Society in Recent Historiography*, in: *Journal of Modern History* 72 (2000), S. 453-495.

Geschichte der europäischen Moderne. Katholische Mobilisierung und gesellschaftliche Modernisierung erscheinen als gegensätzliche Prinzipien. Der Gewinn des einen ist der Verlust des anderen.

Dieser Aufsatz wendet sich gegen diese Sicht des Kulturkampfes als eines Konflikts zwischen den Kräften der „Regression“ auf der einen Seite und der „Moderne“ auf der anderen. Genau so wie Liberalismus, Antiklerikalismus und sozialistischer Säkularismus nahm auch der neue Katholizismus mit seinen Vereinen, Zeitungen und Massendemonstrationen Teil an der politischen Moderne. So wie Sozialismus und Nationalismus spielte auch der neue Katholizismus eine wichtige Rolle für die Herausbildung kollektiver Identitäten, die politische Kulturen in Europa neu formierten. Der politische Raum, in dem wir am Anfang des 21. Jahrhunderts leben, ist nicht allein aus einer dieser Bewegungen entstanden, sondern aus ihrer phasenweise konfliktreichen, aber letztlich fruchtbaren Auseinandersetzung. Die fundamentale Frage, die alle großen ideologischen Formationen im Europa des späten 19. Jahrhunderts beschäftigte, war nicht, ob „Modernität“ anzunehmen oder zurückzuweisen wäre, sondern, wie man auf die von ihr ausgehenden Herausforderungen reagieren sollte. Die Beziehungen zwischen dem neuen Katholizismus und seinen verschiedenen Widersachern sollte daher als ein Konflikt zwischen miteinander im Wettbewerb stehenden Programmen für die Bewältigung raschen politischen und sozialen Wandels in dieser Zeit großer gesellschaftlicher Umwälzungen betrachtet werden.

## 1. Religiöse Erneuerung und der Aufstieg Roms

Die frühen und mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts waren von einer massiven Verstärkung des konfessionellen Engagements in weiten Teilen der katholischen Bevölkerung in Europa und der Herausbildung eines enger miteinander verbundenen und stärker auf Rom orientierten Priestertums geprägt. Es kam zu einem spektakulären Anstieg in der Mitgliederzahl der Orden, zu einer raschen Ausbreitung von Klöstern und zu intensivierten Missionsbewegungen. In vielen Regionen gab es auch einen starken und dauerhaften Anstieg in der Zahl der regelmäßigen Kirchgänger. Volkstümliche Pilgerfahrten zu neuen heiligen Stätten erfreuten sich wachsender Beliebtheit. Diese katholische Expansion und Revitalisierung ging einher mit einer rapiden Diffusion einer bestimmten Form von Frömmigkeit, die nach innen von einer Betonung von Mysterien, Wundern und unmittelbarer persönlicher Erfahrung und nach außen von einer Präferenz für demonstrative, oftmals sogar provokative kollektive Repräsentationsformen gekennzeichnet war.

Klerikale Initiativen waren von maßgeblicher Bedeutung für den Boom der neuen Organisations- und Repräsentationsformen des Katholizismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Doch diese Formen wurden keineswegs unwilligen Laien oktroyiert. Vielmehr konnten sie nur so erfolgreich sein, weil sie volkstümliche Erwartungen erfüllten.<sup>2</sup> Die Nachfrage kam vor dem Angebot. Schon während des Vormärz, als die Regierungen von Baden und Preußen diese noch verboten, war es für westdeutsche Katholiken gang und gäbe, an Missionsveranstaltungen im Elsaß und in Belgien teilzunehmen. Ähnliches läßt sich für die rasche Ausbreitung der Maiandachten zwischen den 1820er und 1850er Jahren sagen. Diese wurden vielerorts von lokalen Orden propagiert, aber ihre Popularität erwies sich als so groß, daß die Priester sie unter dem Druck ihrer Gemeinden einführen mußten. Typisch für solche Ereignisse wie die Wallfahrt von Trier in der nachnapoleonischen Zeit war nicht die klerikale Kontrolle als solche, sondern die Konvergenz von klerikalischen Aktivitäten auf verschiedenen Ebenen mit einer neuen Volksfrömmigkeit, eine Art „Neuentdeckung“ katholischer volkstümlicher Religion.<sup>3</sup> Bezeichnend für diesen Erneuerungsprozeß ist die Integration von außerkirchlichen Formen religiöser Observanz.<sup>4</sup> Ein weiteres Merkmal war die Entwicklung von vormals lokalen religiösen Praktiken zu überregionalen religiösen Feierlichkeiten mit einer Massenbasis.<sup>5</sup> Die katholischen Gläubigen waren „Subjekte“, nicht bloß „Objekte“ der neuen Kultur religiöser Verehrung.<sup>6</sup> „Religiöses Leben“, so bemerkt Theodore K. Hoppen, „entwickelt sich nicht einfach als Ergebnis bischöflicher Anord-

2 Siehe etwa in Bezug auf die Rolle der Redemptoristen- und Franziskaner-Orden in Deutschland O. Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983.

3 A. Liedhegener, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933, Paderborn 1997, S. 103–106, 570. Andere Autoren, die die Bedeutung der Volksfrömmigkeit betonen, sind etwa J. Mooser, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Thesen, in: W. Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 144–156; S. Weichlein, Konfession und Religion: Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas, in: O. Blaschke/F.-M. Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996, S. 193–232. Zu demselben Phänomen in Spanien siehe W. J. Callahan, Church, Politics and Society in Spain, 1750–1874, Cambridge/Mass. 1984, S. 231–236.

4 F. Lannon, Privilege, Persecution and Prophecy. The Catholic Church in Spain, 1875–1975. Oxford 1987, S. 22f., 28f.; R. Harris, Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age, London 1999; D. Blackburn, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993.

5 O. Blaschke, Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38–75, hier S. 45.

6 Siehe N. Busch, Fromme Westfalen. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes zwischen Kulturkampf und erstem Weltkrieg, in: Westfälische Zeitschrift 144 (1984), S. 329–350, hier S. 348.

nungen. Revolutionen in Sichtweisen und Verhalten, in religiösen Praktiken und im Glauben hängen letztlich von tiefergehenden Veränderungen in den sozialen Praktiken von Gemeinschaften und von den Beziehungen innerhalb dieser Gemeinschaften ab.“<sup>7</sup>

Wenngleich es also irreführend wäre, die neue Volksfrömmigkeit als Ergebnis einer systematischen Umsetzung einer Politik der Kurie zu interpretieren, ist es dennoch klar, daß dieser neue Trend mit der neuen römischen Orientierung der katholischen Priester und der Gläubigen zusammenhängt. Die „papistischen“ Orden, vor allem die Jesuiten, spielten eine prominente Rolle bei der Propagierung der Maiandachten und des Herz-Jesu-Kultes nach 1859, welcher wiederum eng mit der Sache des Papstes in seinem Konflikt mit dem italienischen Staat assoziiert war. Außerdem war die Unterstützung des Vatikan wichtig, indem sie den neuen und wieder belebten Andachtsformen sowie den Vereinigungen, die sie unterstützten, einen festen Platz im Leben der Kirche sicherten.<sup>8</sup> Die Päpste spielten auch eine zentrale Rolle, indem sie die Verbreitung der Marienkultes unterstützten. Das dramatischste Beispiel für eine solche päpstliche Intervention war die Definition der unbefleckten Empfängnis Mariä durch Papst Pius IX. am 8. Dezember 1854. Diese Initiative war durch eine für diese Epoche charakteristische Verbindung von päpstlicher Autorität mit volkstümlichen Wünschen gekennzeichnet. Einerseits signalisierte die Erklärung einen qualitativen Sprung in der Macht des Papstes, doktrinäre Autorität auch ohne eine formale Konsultation der Bischöfe auszuüben. Andererseits war die unbefleckte Empfängnis schon lange ein wichtiges Thema der Volksfrömmigkeit europäischer Katholiken gewesen, und Pius IX. informierte sich zunächst über die vorherrschende katholische Meinung in dieser Frage, bevor er sie zu einem Dogma erhob.<sup>9</sup>

Die „Romanisierung“ der Kirche im 19. Jahrhundert war ein komplexer Prozeß, der auf verschiedenen Ebenen von einer Reihe von internen und externen Faktoren beeinflußt war. Einige haben diesen als durch Zwang bestimmtes Unternehmen interpretiert, bei dem Priester, die abweichende Meinungen vertraten, diszipliniert, diskriminiert und aus einflußreichen

7 K. Hoppen, *Elections, Politics and Society in Ireland 1832–1885*, Oxford 1984, S. 211.

8 N. Busch, *Fromme Westfalen* (Anm. 6), S. 332. Für andere Beispiele päpstlicher Unterstützung für katholische Vereine siehe auch O. Heim, *Die katholischen Vereine im deutschsprachigen Österreich 1848–1855*, Salzburg 1990, S. 113, 163, 173, 203, 223.

9 Zur unbefleckten Empfängnis siehe auch O. Chadwick, *A History of the Popes 1830–1914*, Oxford 1998, S. 119–123; G. Martina, *Pio IX (1867–1878)*, Rom 1990, S. 118; R. Aubert/J. Beckmann/P.J. Corish/R. Lill, *The Church in the Age of Liberalism*, übersetzt von P. Becker, London 1981, S. 307. Zur volkstümlichen Dimension der neuen Doktrin siehe auch T. Kselman, *Miracles, Magic and Prophecy in Nineteenth-Century France*, New York 1983.

Positionen vertrieben wurden. Zwar unterstützte die Kurie das lockere Netzwerk von „ultramontanen“ katholischen Klerikern und Laien, die die Rechte Roms gegen diejenigen des Staates und der „nationalen“ Kirchenhierarchie verteidigten, und sie nutzte ihre Ressourcen, um die Gegenseite zu diskreditieren, zu isolieren und zu sabotieren; dennoch erfaßt eine solche Sicht des innerkirchlichen Konflikts als von oben nach unten gesteuert die Komplexität des Prozesses nur partiell. Die Erfolgsgeschichte der ultramontanen Bewegung in Europa verdeutlicht, daß hier spontane Kräfte am Werk waren. Der Ultramontanismus profitierte beispielsweise von dem bemerkenswerten Wachstum von Frauen-Klöstern um die Mitte des 19. Jahrhunderts. In einigen Fällen, wie etwa in Irland, konnten Konflikte innerhalb des Episkopats und Appelle um Unterstützung an Rom die Kurie zu einer interventionistischen Haltung veranlassen. Ansonsten waren es vielfach die jüngeren Priester, vor allem in ländlichen Gegenden, die sich für das ultramontane Programm gegen eine ältere Generation aufgeklärter jansenistischer, gallikanischer und febronianischer Geistlicher einsetzten. Die Bewegung bezog daher einen gewissen Teil ihrer Energie von sozialen und institutionellen Spannungen innerhalb der Geistlichkeit.

Auch unter den Laien genossen ultramontane Sichtweisen viel Unterstützung. Dabei ist es wichtig, sich zu erinnern, daß der Ultramontanismus eine Sammlungsbewegung war, die verschiedene Gruppen umfaßte. Am einen Ende des Spektrums befanden sich reaktionäre Integralisten wie Louis Veuillot, dessen Weltansicht absolutistisch und theokratisch war. Am anderen Ende standen progressive Laien und Geistliche, für die die ultramontane Sache in gewisser Weise mit liberalen Prinzipien vereinbar war und die Emanzipation einer internationalen Kirche von staatlicher Kontrolle erforderte. Wie Owen Chadwick angemerkt hat, war das zentrale „Paradox“ des Ultramontanismus, „[that] an authoritarian pope could be invoked in the interest of the „liberty“ of Catholics in the face of state interference“.<sup>10</sup> Ein Staat, der die Kirche sehr bedrängte, stärkte insofern die Ultramontanen innerhalb der Kirche, weil er viele gläubige Kirchgänger von jenen anti-ultramontanen höheren Geistlichen entfremdete, die für eine weitreichende Anpassung an die Forderungen säkularer Regierungen plädierten.<sup>11</sup>

---

10 O. Chadwick, *Popes* (Anm. 9), S. 38f.; G. Martina, *Pio IX (1867–1878)* (Anm. 9), S. 131f.; B. Horaist, *La Dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846–1878) d'après les archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, Rom 1995, S. 17; R. Harris, *Lourdes* (Anm. 4), S. 118–128; K. Schatz, *Vaticanism I 1869–1870*, 2 Bde., Paderborn 1992, Band I: *Vor der Eröffnung*, S. 21f.

11 Dieser staatliche Druck hatte zum Beispiel in der Schweiz die Wirkung, die innerkatholische Debatte über die Unfehlbarkeit zu beenden, und führte dazu, daß sich die Unter-

Schließlich konnten die Ultramontanen auf die starke Loyalität vieler europäischer Katholiken gegenüber dem Papst bauen. Der Massenkult um die Person des Papstes erreichte einen Höhepunkt während des Pontifikats von Pius IX, als vor allem die Annexion der norditalienischen Gebiete des Vatikanstaats durch das Königreich Piemont/Italien und die Reduzierung der territorialen Macht des Papstes auf ein Rumpfggebiet um Rom eine Welle der Empörung unter gläubigen Katholiken auslöste. Ein dramatischer Ausdruck katholischer Solidarität mit dem Papst war die Wiederbelebung, allerdings auf freiwilliger Basis, der Abgabe, die im Mittelalter als Peterspfennig bekannt war. Diese Bewegung scheint 1859 eingesetzt zu haben, als eine katholische Zeitschrift in London berichtete, daß ein Italiener und ein Pole in der Stadt etwas Geld für die Kosten der militärischen Verteidigung des Vatikanstaates nach Rom geschickt hatten. Diese Geste wurde vielfach wiederholt, zunächst in Wien und Österreich, dann in Deutschland und später in Frankreich und Belgien.<sup>12</sup> Wenngleich die Peterspfennig-Bewegung von ultramontanen Geistlichen und Presseorganen gefördert wurde, war sie in erster Linie von spontanen Laieninitiativen getragen, bei denen Frauen eine prominente Rolle spielten.<sup>13</sup>

Die ultramontane Propaganda suchte diese volkstümliche Bewegung zu verstärken und für sich zu nutzen. Nach den Ereignissen von 1870, als der Papst sich in den Vatikan zurückgezogen hatte, wurden zahlreiche Texte veröffentlicht, die von dem Leid und der „Armut“ des Papstes erzählten. Zahlreiche gläubige Katholiken reagierten auf diese Botschaft mit einfallsreichen, großzügigen Angeboten, wie dieser Auszug aus einem Brief zeigt, den eine Pariser Frau 1877 schrieb:

„Erlauben Sie mir, Heiliger Vater, Ihnen etwas Unterwäsche für Ihren privaten Gebrauch anzubieten. Ich habe in dieser Hinsicht erschütternde Nachrichten von

---

stützung für die Linie des 1. Vatikanischen Konzils in dieser Frage konsolidierte. U. Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919*, Zürich 1991, S. 58.

12 G. Martina, *Pio IX (1851–1866)*, Rom 1986, S. 22; H. Benz, *Der Peterspfennig im Pontifikat Pius IX. Initiativen zur Unterstützung des Papsttums (1859–1878)*, in: *Römische Quartalschrift* 90 (1995), S. 90–109. Zum persönlichen Charisma des Papstes siehe auch K. Schatz, *Vaticanism (Anm. 10)*, Band 2, S. 22.

13 P. de Coninck, *En Les uit Pruisen. Nederland en de Kulturkampf 1870–1880*, Diss., Rijksuniversiteit Leiden, Leiden 1998, S. 48f., 51–53; R. Aubert, *Pie IX*, Paris 1963, S. 88–90; B. Horaist, *Dévotions (Anm. 10)*, S. 22–25, 34–36, 43; U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, S. 257–260.

Ihren Entbehrungen gehört! Und ich bin so froh, Ihnen Ihre mißliche Lage erleichtern zu können!“<sup>14</sup>

So wollten ultramontane Geistliche und Publizisten nicht nur Gefühle der Empörung und der Solidarität angesichts staatlicher Repression fördern, sondern auch den Papst mit einem emblematischen Status versehen. Sie ermutigten die katholischen Gläubigen, in dem Leiden, der „Einkerkerung“ und dem „Martyrium“ des Papstes die Versinnbildlichung aller Schwierigkeiten zu sehen, denen sich die Kirche ausgesetzt sah.

Die Wirkung solcher sprachlichen Bilder wurde noch durch den Einsatz lithographischer Portraits des Papstes verstärkt, deren große Verbreitung durch neue Techniken billiger Farbproduktion erleichtert wurde. Auf diese Weise vermittelten die ultramontanen Medien ein Gefühl der Nähe zur Person des Papstes und seinen Sorgen, auch für diejenigen Millionen Gläubigen, die niemals nach Rom reisen konnten. Der Papst stand nun für die Werte, für die die Kirche ihren Kulturkampf gegen die Kräfte der Säkularisierung führte, und für die Entbehrungen, unter denen sie deswegen litt. Das Ergebnis war zumindest kurzfristig eine enorme Personalisierung kirchlicher Autorität, zu der es keine zeitgenössische Parallele gab und die in gewisser Hinsicht schon totalitäre Kultformen des 20. Jahrhunderts vorwegnahm.

## 2. Presse und Öffentlichkeit

Zeitungen und Zeitschriften waren ein zentrales Medium der ultramontanen Transformation des europäischen Katholizismus. Die Ultramontanen setzten diese gezielt für ihre wiederkehrenden Attacken auf gegenläufige Positionen innerhalb der Kirche ein, die eine Art Kulturkampf vor dem Kulturkampf darstellten. Das wichtigste Ziel der ultramontanen Presse war es, liberale und etatistische Strömungen innerhalb des Katholizismus zurückzudrängen. Doch auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes wurde die Presse auch sehr effektiv gegen die äußeren Gegner des neuen Katholizismus eingesetzt. Ultramontane Zeitschriften verfaßten bissige Kritiken liberaler Regime und der von ihnen geförderten säkularen Kultur. Sie unterstützten katholische Politiker und Parteien und die Solidarität und Moral katholischer Gläubiger im Kulturkampf. Dort, wo das katholische Vereinsleben relativ wenig entwickelt war, konnte die Presse eine wichtige bewußtseinsbildende

---

14 Brief von Marie de Blair an den Papst, Paris 1877, zitiert nach B. Horaist, *Dévotions* (Anm. 10), S. 52.

Rolle spielen.<sup>15</sup> Sie schuf vor allem einen diskursiven Raum, der nationale Grenzen überschritt und zur Entstehung eines europaweiten Netzwerkes der Kommunikation und Solidarität beitrug, so daß Katholiken in einem Land zunehmend von den Leiden ihrer Mitgläubigen in einem anderen bewegt wurden. Wenngleich die ultramontane Presse sich teilweise über ihre Unterstützung für die zentrale Rolle Roms innerhalb der Kirche definierte, war sie mit einigen Ausnahmen keinesfalls das willfähige Instrument päpstlicher Autorität, wie sich das die Kurie gewünscht haben mag.

Ultramontane Zeitschriften waren großteils relativ kleine Unternehmen mit einer lokal begrenzten Leserschaft. Etwa die Hälfte der deutschen katholischen Zeitschriften, die zwischen 1815 und 1848 veröffentlicht wurden, hatten Auflagen von weniger als 1.000.<sup>16</sup> Selbst *L'Univers* hatte nur 1.530 Abonnenten. Dessen italienische Imitation, *L'Amico Cattolico*, ab 1841 in Mailand erschienen, hatte nur eine Auflage von 500. Doch diese Zahlen stehen in keinem Verhältnis zur Bedeutung dieser Publikationen. Die Leserschaft wichtiger ultramontaner Zeitschriften war viel größer als die Auflage, weil einzelne Exemplare die Runde machten, entweder informell oder durch katholische Lesegesellschaften wie die Thiessingsche Buchhandlung in Münster, die für eine jährliche Gebühr von nur drei Talern den Zugang zu 21 katholischen Zeitschriften anbot.<sup>17</sup> Diese neuen Zeitschriften propagierten nicht nur die ultramontane Sicht zentraler Fragen der Zeit; obwohl sie lokal inspiriert und gegründet waren, trugen sie auch dazu bei, ein europaweites Gefühl der Verbundenheit und Solidarität unter Ultramontanen in verschiedenen Ländern zu verstärken. Artikel wurden vielfach nachgedruckt und übersetzt, und viele Streitfragen wurden grenzüberschreitend diskutiert, wie etwa diejenige um die Veröffentlichungen des liberalen Ultramontanen Félicité Lamennais in Belgien und den deutschen Staaten.<sup>18</sup>

Wenngleich es in den 1830er und 1840er Jahren zu gelegentlichen Polemiken in der ultramontanen Presse kam, bemühten sich die meisten Zeitschriften, politische Kontroversen zu vermeiden und konzentrierten sich auf religiöse Fragen in einem engeren Sinne. Die Revolutionen von 1848

15 P. de Coninck. Een Les uit Pruisen (Anm. 13), S. 273-279; W. Halder. Katholische Vereine in Baden und Württemberg, 1848-1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Gesellschaft, Paderborn 1995, S. 178; W.J. Callahan. Church, Politics and Society (Anm. 3), S. 174; R. Aubert/J. Beckmann/P.J. Corish/R. Lill, Church (Anm. 9), S. 56.

16 B. Schneider, Katholiken auf den Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815-1848, Paderborn 1998, S. 75.

17 O. Chadwick, Popes (Anm. 9), S. 324; B. Schneider, Katholiken (Anm. 16), S. 83.

18 G. Valerius, Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854, Mainz 1983.

transformierten dann jedoch das politische Klima. Das Ende der Beschränkungen des Pressewesens in manchen Staaten führte zur Gründung neuer Zeitschriften, einem neuen Ton und anderen Inhalten. Vor allem ließ die säkularisierende und teilweise antiklerikale Ausrichtung liberaler Forderungen in Europa einen Graben zwischen Liberalen und Ultramontanen entstehen, der bis dahin noch von einer gemeinsamen Rhetorik der „Freiheit“ von repressiven staatlichen Maßnahmen überbrückt worden war. In Frankreich polemisierten beispielsweise Veuillot und andere katholische Konservative gegen die „demokratisch-sozialen“ Elemente eines liberalen Katholizismus um die Zeitung *L'Ère nouvelle*. Auch in Italien verdammt die ultramontane Presse nun Republikanismus und Nationalismus und ihre Gefolgsleute im Priestergewand, wie dies in besonders bissiger Weise von Giacomo Margotti, dem Herausgeber der Turiner Zeitung *L'Armonia*, vorgetragen wurde.<sup>19</sup>

Erst nach 1848 und unter dem Druck der dramatisch gewachsenen Verbreitung politischer Publikationen in Zuge der Revolutionen gründete der Vatikan ein eigenes, weiter verbreitetes Presseorgan. Der Papst reagierte positiv auf einen Vorschlag von Carlo Curci, einem jungen neapolitanischen Jesuiten, der für seine Ausbildung in Rom weilte, eine volkstümliche Zeitschrift zu gründen, um die Kurie in ihrem Kampf gegen die Verbreitung revolutionärer Ideen zu unterstützen. Pius IX. bot an, die Kosten für die erste Ausgabe zu übernehmen. Als Ergebnis wurde *Civiltà Cattolica* im April 1850 gegründet. Anfangs erschien die Zeitung in Neapel, doch schon nach sechs Monaten in Rom, wo sie eine Auflage von mehr als 12.000 erreichte. Der Aufwand, um die öffentliche Wirkung der Zeitung zu erhöhen, war enorm. Es wurden 120.000 Ankündigungen und 4.000 Manifeste verteilt, und die erste Ausgabe wurde in der bestehenden katholischen Presse umfassend angekündigt.<sup>20</sup> *Civiltà Cattolica* war ein nominell unabhängiges und sich finanziell selbst tragendes Unternehmen, doch wurde die Zeitung unter strenger Kontrolle der Kurie erstellt, vor allem durch Pius IX. persönlich, der regelmäßig Druckfahnen las und korrigierte. Daher nahm *Civiltà Cattolica* als eine „halb-offizielle Stimme des Papstes“ eine Ausnahmestellung innerhalb der internationalen Presse ein.<sup>21</sup> Die Zeitung ist insofern durchaus mit offiziösen Zeitungen in anderen europäischen Staaten ver-

19 Der komplette Titel lautete *L'Armonia della Religione colla Civiltà*. Vgl. A. Majo, *La Stampa Cattolica in Italia: Storia e documentazione*, Mailand 1992, S. 15-18.

20 A. Majo, *La Stampa Cattolica* (Anm. 19), S. 49; R. Aubert, *Pie IX* (Anm. 13), S. 39; F. Dante, *Storia della Civiltà Cattolica* (1850-1891). *Il laboratorio del Papa*, Rom 1990, S. 57-63, 141-152.

21 F. Dante, *Storia della Civiltà Cattolica* (Anm. 20), S. 66, 67, 71.

gleichbar, die vielfach nach 1848/49 gegründet wurden, um die Berichterstattung und den Informationsfluß verdeckt staatlich zu beeinflussen.

*Civiltà Cattolica* war für den Papst ein mächtiges Instrument, um die öffentliche Meinung zu beeinflussen. So veröffentlichte die Zeitung am 1. Juni 1867 einen Artikel, der die katholischen Gläubigen aufforderte, nach ihrem Tribut in Gold, dem Peterspfennig, und in Blut, den Freiwilligen für die vatikanischen Truppen, jetzt einen „intellektuellen Tribut“ zu leisten. Dies sollte in der Form geschehen, daß die Katholiken sich glaubhaft und notfalls bis zum Martyrium zur Unfehlbarkeit von päpstlichen Äußerungen *ex cathedra* bekennen sollten.<sup>22</sup> Dieser Artikel hatte eine beachtliche Wirkung, vor allem in Frankreich, wo Flugblätter mit einem Eid auf die Unfehlbarkeit in den Straßen verteilt und Priester in Gemeinden bedrängt wurden, ihre Unterschrift unter Petitionen zu setzen, die Laien aufgesetzt und organisiert hatten. Im Nachhinein ist deutlich, daß diese gewagte Initiative den Übergang zur konzertierten Vorbereitung der Definition päpstlicher Unfehlbarkeit auf dem Konzil 1870 war. Doch obwohl es danach aussehen könnte, kam diese Initiative keinesfalls vom Papst. Wie Klaus Schatz gezeigt hat, stammte die Idee eines „dreifachen Tributs“ von einem jungen Jesuiten, der in Rom studierte. Die Herausgeber übernahmen die Idee und erlaubten dem Studenten, den Artikel anonym zu veröffentlichen.<sup>23</sup> Pius IX. ließ anschließend die darin ausgedrückten Gefühle willkommen, wenngleich er offenbar auch daran zweifelte, daß dies schon ein geeigneter Zeitpunkt für solche direkten öffentlichen Signale war.<sup>24</sup> Matteo Liberatore, der Herausgeber von *Civiltà*, nahm später für seine Zeitung in Anspruch, daß ihre Aufgabe im Vorfeld des Konzils im wesentlichen gewesen war zu provozieren. Sein Ziel war des demnach, die Gegner der päpstlichen Politik zu einer öffentlichen Konfrontation zu zwingen, so wie Jäger „Wild aufscheuchen, um es vor die Flinte zu bekommen“.<sup>25</sup>

Wie die Genese des Artikels zur Unfehlbarkeit zeigt, lag die Macht der ultramontanen Propaganda gerade in der Kombination von Klarheit über gewisse gemeinsame Ziele mit einer flexiblen, undeutlichen Struktur, in der die Grenzen von Kompetenz und Verantwortung verschwammen. Diese Strategie hatte den großen Vorteil, daß sie Phasen extremer rhetorischer Radikalisierung ermöglichte, aber es dem Papst überließ, sich von veröf-

22 Un nuovo tributo a S. Pietro, in: *Civiltà Cattolica*, 6/10 (1867), S. 641-651.

23 K. Schatz, *Vaticanum* (Anm. 10), Band I, S. 201f.

24 G. G. Franco, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano* (1870), hg. von G. Martina, Rom 1982, S. 233.

25 M. Liberatore, *Il dogma dell' infallibilità pontificia. Dialogo tra un cattolico e un teologo Romano*. Neapel 1870, zitiert nach K. Schatz, *Vaticanum* (Anm. 10), S. 203.

fentlichten Stellungnahmen zu distanzieren, selbst wenn diese in *Civiltà Cattolica* erschienen.<sup>26</sup>

Erst nach der Besetzung Roms durch italienische Truppen entwickelte der Vatikan eine Strategie, um die Berichterstattung der römischen Frage und päpstlich-kirchlicher Themen allgemein in der europäischen Presse zu koordinieren. Im Oktober 1870 wurde die *Correspondance de Genève* gegründet, ein Bulletin, das die katholische Presse international mit zentral koordinierten Nachrichten über katholische Fragen versorgen sollte. Es erschien zwei- bis dreimal pro Woche in einer französischen und einer deutschen Ausgabe und wurde kostenlos an etwa 300 katholische Publikationen in ganz Europa verschickt. Dank eines informellen und geheimen Kontakts mit Wladimir Czacki, dem Privatsekretär von Pius IX., hatten die Herausgeber in Genf privilegierten Zugang zu akkuraten Information aus dem Vatikan. Das Bulletin wurde von einem Netzwerk von Laien um den niederländischen katholischen Unternehmer J. W. Cramer getragen, zu dem einige der prominentesten und einflußreichsten Persönlichkeiten des katholischen Vereinswesens in Europa gehörten. Einige Personen engagierten sich direkt für die Herausgabe des Bulletins, andere hatten die Aufgabe, Informationen zu sammeln und Berichte über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche und katholische Angelegenheiten in ihren Ländern anzufertigen.<sup>27</sup>

Das Bulletin war anfänglich insofern ein großer Erfolg, als seine Berichte breit in der europäischen katholischen Presse abgedruckt wurden. Einige Historiker haben in diesem Unternehmen die Entstehung einer „schwarzen Internationale“ gesehen, die katholische Unterstützung für die päpstliche Sache mit Hilfe eines zentral organisierten Apparates mobilisierte. Doch das Experiment währte nicht lange. Es scheiterte vor allem an der tief verwurzelten Ambivalenz der Kurie gegenüber jeder Form autonomer Initiative von Laien. Die Geheimhaltung des vatikanischen Kontakts gab der Kurie eine gewisse Flexibilität. Sie konnte sich von dem Bulletin distanzieren, wenn ihr das diplomatisch opportun erschien. Doch frustrierte diese halb distanzierte Haltung diejenigen Mitarbeiter des Netzwerkes, die gerne offen einen päpstlich autorisierten Kreuzzug für eine neu belebte Kirche geführt hätten. Die Verbindungen mit einem solchen von Laien organisierten Netzwerk führte auch bei denjenigen zu Verstimmungen, die von der Kurie

26 A. B. Hasler, Pius IX (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, 2 Bde., Stuttgart 1977, Bd. 1, S. 45.

27 Siehe hierzu umfassend die Beiträge in E. Lamberts (Hg.), *The Black International/L'Internationale noire (1870–1878). The Holy See and Militant Catholicism in Europe/Le Saint-Siège et le Catholicisme militant en Europe*, Löwen 2002.

offiziell mit der Sammlung und Verbreitung von Informationen beauftragt waren. Unter dem neuen Kardinalstaatssekretär Simeoni kappte der Vatikan daher 1876 die Verbindung mit dem Bulletin.

Später protestierten ultramontane Zeitungen auch gegen die neue Politik des Ausgleichs, die die Kurie unter Papst Leo XIII. verfolgte. Die Zeitung *Das Bayerische Vaterland* zum Beispiel, die die Kurie so effektiv im Kampf gegen die Altkatholiken unterstützt hatte, attackierte nun den Vatikan vehement dafür, daß er mit Bismarck Verhandlungen aufgenommen hatte.<sup>28</sup> Bismarck mag davon überzeugt gewesen sein, daß die katholische Presse aus Rom ferngesteuert war, doch die Realität sah anders aus. In einem Lagebericht über die deutschen Staaten während der Verhandlungen zwischen der Kurie und Bismarck über das Ende des Kulturkampfes schrieb der päpstliche Gesandte in München, Kardinal Aloisi Masella, die katholische Presse mit ihrem „Übereifer“ und ihren „demokratischen Einstellungen“ wäre eine größeres Hindernis auf dem Weg zu dem angestrebten Ausgleich als die liberale Opposition.<sup>29</sup> Gerade in Deutschland konnte die Existenz einer starken katholischen Partei potentiell zu ernststen Interessenkonflikten führen. Selbst die „römischsten“ und klerikalsten Katholiken empfanden es oft genug als schwierig, ihre Loyalität gegenüber der Kurie mit den Anforderungen der lokalen, regionalen und nationalen Politik zu versöhnen.<sup>30</sup> Ähnliche Probleme gab es in Spanien, wo die intransigenten Zirkel um die Zeitschrift *Siglo Futuro* offen führende Geistliche wie Kardinal Moreno, den Erzbischof von Toledo, angriffen, weil sie sich in ihren Beziehungen zur konstitutionellen Monarchie zu unterwürfig verhielten, oder die Aktivitäten der auf Ausgleich bedachten *Unión Católica* verunglimpften, obwohl der neue Papst sie zuvor öffentlich gepriesen hatte.<sup>31</sup>

Um den Einfluß der extremistischen katholischen Presse zurückzudrängen, unterstützte Leo XIII. die Neugründung ihm gegenüber loyal eingestellter Organe, die insgeheim vom Vatikan subventioniert wurden.<sup>32</sup> In den frühen 1880er Jahren half Leo XIII. beispielsweise bei der Gründung der französischsprachigen Zeitung in Rom, *Le Moniteur de Rome*, dessen Herausgeber Joseph Denais entschieden gegen alle Attacken der ultramontanen Presse vorging. Wie auch immer man den Erfolg dieser Initiativen beur-

28 R. Lill (Hg.), *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes*. Leo XIII. Teil I (1878–1880), Tübingen 1970, S. 130.

29 Masella an Kardinalstaatssekretär Nina, München, 27.8.1878, in: R. Lill, *Vatikanische Akten* (Anm. 28), S. 130f.

30 M.L. Anderson, *Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton 2000, S. 117–123.

31 G. Grabinski, *Leone XIII e la stampa cattolica* Florenz 1885, S. 84–88, 58f.

32 Ebenda, S. 35; F. Malgeri, *La Stampa cattolica in Roma dal 1870 a 1915*, Brescia 1965, S. 143f.

teilt, so verdeutlichen sie jedenfalls, daß die Veränderungen in der katholischen Presselandschaft unter Pius IX. irreversibel waren. Die päpstliche Pressepolitik unter Leo XIII. reflektierte eine kuriose Umkehr der alten Gegensätze. Die päpstliche Presse des vorherigen Regimes hatte noch zwischen „liberalen Katholiken“ und „wirklichen“ Katholiken unterschieden.<sup>33</sup> Nun sprachen Leo XIII. und seine Anhänger gewissen ultra-konservativen Gruppen das Recht ab, sich als „katholisch“ zu bezeichnen. Während Pius IX. trotz einer gewissen Ambivalenz die ultramontanen Zeitschriften gegen moderate Bischöfe unterstützt hatte, half Leo XIII. nun den Bischöfen gegen die intransigenten Zeitschriften.

Die oppositionellen Energien von Teilen der ultramontanen Presse nach 1878 laden zu einem Vergleich mit der „Bismarck-Presse“ ein. Diese hatte der Reichskanzler geschaffen, von engen Vertrauten führen lassen und mit Subventionen und gezielten Indiskretionen unterstützt. Nach dem erzwungenen Rückzug Bismarcks polemisierte diese Presse gegen die Reichsregierung. Dieser Vergleich ist weniger weit hergeholt, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Es heißt etwa, daß Kardinal Wladimir Czacki, der polnische Kleriker, der für die Geheimkontakte zwischen Pius IX. und der „schwarzen Internationale“ in Genf während der 1870er Jahre zuständig war, viel von Bismarcks gekonntem Management der öffentlichen Meinung in Deutschland gelernt hatte.<sup>34</sup> Beide waren „Männer von 1848“, deren Konzeption von Macht und Autorität weitgehend von dem Revolutions-trauma geprägt war. Beide vertrauten auf den „kleinen Mann“, dessen Loyalität mobilisiert werden mußte, beide wußten um die Macht der Presse und der öffentlichen Meinung im Zeichen der Demokratisierung, und beide waren für weitreichende Innovationen im Management der Öffentlichkeit verantwortlich. In beiden Fällen war das paradoxe Ergebnis, daß ein mediales Netzwerk entstand, das stärker einem charismatischen Individuum verbunden war als der von diesem repräsentierten Autorität.

Die Wirkung der ultramontanen Presse auf die des Lesens kundigen europäischen Katholiken sollte nicht unterschätzt werden. Wolfram Kaiser zeigt in seinem Aufsatz, wie die liberale und antiklerikale Presse in einem bis zu einem gewissen Grade transnationalen, „teilweise europäisierten“ öffentlichen Raum operierte. Dasselbe gilt für die katholische Presse. Irische Leser des *Tablet* konnten im Detail die Säkularisierungsdebatten im

---

33 Diese Unterscheidung traf *Civiltà Cattolica* in einem Artikel am 6.2.1869, in dem sie die Gegner der Unfehlbarkeit attackierte. Siehe G. Martina, Pio IX (1867–1878) (Anm. 9), S. 154f.

34 V. Viane, A Brilliant Failure: Wladimir Czacki, the Legacy of the Geneva Committee and the Origins of Vatican Press Policy from Pius IX to Leo XIII, in: E. Lamberts, The Black International (Anm. 27), S. 231–255.

Parlament von Piedmont verfolgen. Die italienischen Leser von *Civiltà Cattolica* lasen ständig über die Entwicklung von Bismarcks Kulturkampf gegen die deutschen Katholiken. Die katholische Presse in Spanien druckte Artikel aus *L'Univers*, *Civiltà Cattolica*, *L'Unità* und *The Tablet* nach. Am Beginn der 1870er Jahre gehörten die letzten Nachrichten aus Rom zum Standardrepertoire aller katholischen Zeitungen im gesamten Europa.<sup>35</sup> Möglicherweise war der katholische Journalismus nur zweitklassig nach den belletristischen Kriterien der liberalen Presse, aber er unterstützte stark das Gefühl der Gleichzeitigkeit und Dringlichkeit des Kulturkampfes und einer gemeinsamen Betroffenheit, die viele Katholiken, gerade auch aus den untersten Schichten, dazu motivierten, den Vatikan mit Geld und Geschenken zu unterstützen. Sicherlich ginge es zu weit zu behaupten, daß diese Trends ausreichten, um die Nation als Objekt wachsender emotionaler Bindung für die meisten Katholiken zu ersetzen. Trotz der homogenisierenden Wirkungen des Ultramontanismus blieb Europa ein Kontinent nationaler „Katholizismen“, und die schärfsten Auseinandersetzungen wurden innerhalb der Nationalstaaten und ihrer jeweiligen individuellen politischen Kultur ausgetragen.<sup>36</sup> Jedoch lag die Leistung der katholischen Presse gerade darin, daß sie diese regionalen Konflikte miteinander verband, gemeinsame Themen herausarbeitete und ein grenzüberschreitendes Gefühl der Solidarität nicht nur mit dem Papst, sondern auch mit den Gläubigen in anderen Teilen des Kontinents förderte. Auf diese Weise halfen die katholischen Zeitungen, die „community of sentiment“ zu konstruieren, die so charakteristisch für den europäischen und bis zu einem geringeren Grad für den globalen Katholizismus in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts war.

---

35 Siehe zum Beispiel *The Tablet*, 20.1.1855: Piedmont, 22.10.1870: From our Roman Correspondent, 26.11.1870: Rome, 11.12.1875: Paderborn; *Condizione dei Cattolici dopo le leggi fondamentali in Austria*, in: *Civiltà Cattolica* 7/7 (1869), S. 641-656; *La Persecuzione della Chiesa nella Svizzera*, in: *Civiltà Cattolica* 8/12 (1873), S. 272-285. Die Sparte „Contemporanea“ in der *Civiltà Cattolica* enthielt stets die neuesten Nachrichten aus der Schweiz, Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien und Spanien. Die Erforschung der katholischen Presse in Europa steckt noch in den Anfängen. Weitere Forschung ist notwendig vor weiterreichenden Aussagen zu deren Wirkung auf die öffentliche Meinung der Katholiken.

36 Für die fortgesetzte Bedeutung des Nationalen innerhalb des (deutschen) Katholizismus siehe auch B. Stambolis, *Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“*. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 269 (1999), S. 57-97.

### 3. Rhetorik und Realität

Die Kulturkämpfe wurden mit unterschiedlichen Mitteln ausgetragen: Gesetzgebung, ziviler Ungehorsam, Demonstrationen und auch physische Gewalt, doch sie waren in erster Linie Konflikte der Begriffe und Bilder. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war die Auseinandersetzung zwischen antiklerikalen und katholisch-ultramontanen Kräften gekennzeichnet und teilweise auch getrieben von einem Prozeß rhetorischer Radikalisierung. Diese diente einerseits der Definition der eigenen Sache und der damit verbundenen Werte und andererseits der Beschreibung des „Feindes“ im Zeichen der Negation dieser Werte. Der Prozeß rhetorischer Inflation war so extrem und umfassend, daß er eine Art von „virtueller Realität“ konstituierte, die sich unabhängig von den komplexen und vielschichtigen realen sozialen Beziehungen zwischen katholischen und antiklerikalen Milieus entwickelte.

Päpstliche Erklärungen spielten eine wichtige Rolle in dieser rhetorischen Eskalation, die in die Kulturkämpfe mündete. Diejenigen von Gregor XVI. und Pius IX. waren von einem schneidenden Ton gekennzeichnet, der sie von denjenigen ihrer Vorgänger im 18. Jahrhundert deutlich unterschied. Die Sprache war zugleich schärfer und weniger fokussiert. Der „Feind“, wie er in zahlreichen Enzykliken beschrieben wird, war keine Person oder Organisation, sondern eine gesellschaftliche Tendenz, die von einzelnen Regierungen repräsentiert wurde. Nach Pius IX. bestanden die italienischen Regierungen aus „Wölfen“, „Lügnern“, „Gesandten des Satans in Menschenfleisch“, „Monstern der Hölle“ und so weiter.<sup>37</sup> Die Konfrontation mit dem Königreich Piemont/Italien war der erbitterteste Konflikt, den der Vatikan in dieser Zeit austrug, und er schlug sich in zahlreichen Erklärungen nieder, die eigentlich viel allgemeineren Themen galten. Es war charakteristisch für diese päpstliche Rhetorik, daß ihre Argumente abstrakt und prinzipieller Natur waren. Sie machten keinen Versuch, zu differenzieren oder sich genuin mit dem Programm des Gegners auseinander zu setzen. So beschrieb *Civiltà Cattolica* sich selbst als Instrument in der „großen Schlacht“ zwischen „Wahrheit und Irrtum“.<sup>38</sup> Da die Welt sich in zwei entgegengesetzte Lager aufteilte, waren die Abweichler innerhalb des Katholizismus wie liberale Katholiken und die Gegner der Unfehlbarkeit nicht weniger gefährlich als der äußere Gegner. So berichtete ein Augenzeuge in den ersten Tagen des Vatikanischen Konzils, der Papst habe ge-

37 O. Chadwick, *Popes (Anm. 9)*, S. 235.

38 A. Dioscoridi, *La Rivoluzione Italiana e „La Civiltà Cattolica“*, in: *Rassegna Storica del Risorgimento* 42 (1955), S. 258-266.

sagt, „die schlimmsten Feinde der Kirche sind die liberalen Katholiken, weil sie im Innern der Kirche arbeiten“. <sup>39</sup> Im Juni 1871 berichtete Pius IX. einer Delegation französischer Katholiken, er fürchte die Kommunarden in Paris („wahre Dämonen aus der Hölle, die auf der Erde wandeln“) weniger als „diese unglückliche politische Tendenz, den katholischen Liberalismus, der eine wahre Plage ist“. <sup>40</sup> Dies war eine besonders erstaunliche Aussage zu einem Zeitpunkt, als die Kommune gerade 52 Geiseln, darunter den liberalen Erzbischof von Paris, hatte erschießen lassen.

Dieselbe Tendenz zu einer binären Weltsicht kennzeichnete auch das ultramontane Presse-Netzwerk. Die katholische Polemik in den Kulturkämpfen projizierte eine Zweiteilung der Welt in die Kräfte Christi, die gegen diejenigen des Teufels kämpften. „Dies ist nicht die Zeit für halbe Maßnahmen“, schrieb ein anonymes Autor in *De Katholiek*, einer ultramontanen Zeitschrift aus dem niederländischen s’Hertogenbosch.

„Jeder muß offen für oder gegen Christus Stellung beziehen – es gibt keinen dritten Weg.“ <sup>41</sup>

Wie ein anderer Beitrag in derselben Zeitschrift 1874 stipulierte, mußte jeder zwischen der „Kirche Christi“ und derjenigen des Teufels wählen. <sup>42</sup> Dasselbe Thema wurde auch in satirischen Bildern aufgegriffen, die einige katholische Zeitschriften nach der Besetzung Roms druckten. Eine Karikatur in *L’Iride*, einer römisch-ultramontanen Zeitschrift, zeigt den Teufel und seine Mitstreiter, wie sie die jüngsten Sitzungen des italienischen Parlaments feiern, in denen antiklerikale Gesetze verabschiedet worden waren. <sup>43</sup>

Die ersten Opfer einer solchen Weltsicht waren die auf Ausgleich bedachten Katholiken, die Positionen zwischen dem ultramontanen und dem antiklerikalen Lager verteidigen wollten. Den katholischen Liberalismus verächtlich zu machen, war schon länger ein wichtiges Thema der ultramontanen Presse gewesen, aber deren Attacken wurden nach 1848 schärfer und nochmals nach der Gründung des Königreichs Italien und der Annexion Roms. Eine wiederkehrende Strategie bestand darin, liberale katholische Positionen so darzustellen, daß sie in sich widersprüchlich erschienen. Die

39 G. G. Franco, *Appunti* (Anm. 24), S. 75f.

40 Zitiert nach Y. Chiron, *Pie IX. Pape Moderne*, Bitche 1995, S. 467.

41 Een enkel woord over Döllinger, in: *De Katholiek* 60 (November 1871), S. 273-281, hier S. 278.

42 Der vijand van de heilige Kerk, in: *De Katholiek* 66 (August 1871), S. 49-61. Siehe hierzu allgemein G. Martina, *Pio IX (1867-1878)* (Anm. 9), S. 433-439.

43 Gran Carnevale del 1877 nella Città di Dite, *L’Iride*, 4.2.1877; *La Chiesa Cattolica e i suoi persecutori*, *L’Iride*, 25.2.1877.

Vorstellung von einem „liberalen Katholiken“, erklärte *Civiltà* 1869, ist „nicht nur bizarr und monströs, sondern auch eine abstoßende Kombination“, weil Liberalismus den Ausschluß eines religiösen Einflusses auf soziale Beziehungen impliziere. Liberalismus und Katholizismus ließen sich nicht nur nicht mit einander verbinden, sondern ein Krieg zwischen den beiden war unausweichlich.<sup>44</sup> In einem Kommentar über katholische Liberale schrieb *De Katholiek*, der Liberalismus sei „die logische Entwicklung des Protestantismus“, und der liberale Katholizismus somit ein „Bastard“ zweier unversöhnlicher Eltern.<sup>45</sup> Cándido Necedal, der Herausgeber der integralistischen Zeitschrift *Siglo Futuro* verunglimpfte liberale Katholiken als „mestizos“ (Mischlinge). Viele spanische Regionalzeitungen verfolgten dieselbe Linie.<sup>46</sup> Nur unter Bezug auf diese extreme rhetorische Radikalisierung läßt sich auch erklären, warum die katholische Presse in Europa die vermeintlichen „Enthüllungen“ von „Leo Taxil“ über die angeblichen Teufelsverehrungen der Freimaurer so begierig aufgriff.<sup>47</sup>

Ein weiteres Element der binären Weltsicht, die die katholische Presse in der Zeit der Kulturkämpfe kennzeichnete, war die große Verbreitung von Verschwörungstheorien, in denen Juden eine wichtige Rolle spielten. So unterstützte Pius IX. Roger Gougenot des Mousseaux, der in seinem 1869 in Paris erschienenen Buch *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples Chrétiens* die Kabbala als satanischen Kult darstellte und argumentierte, die Freimaurer und die Juden arbeiteten gemeinsam am Umsturz des Christentums. Ähnliche Szenarien fanden sich auch in den Werken von Gemeindepriestern wie Abbé Chabauty und Léon Meurin, des jesuitischen Erzbischofs von Port Louis auf Mauritius, Anselme Tilloy, und des Abts Isidore Bertrand, der in einer 1903 erschienenen Broschüre die Freimaurerei als eine „jüdische Sekte“ beschrieb.<sup>48</sup> Die scharfen Attacken von Leo XIII. auf die Freimaurerei in seiner Enzyklika *Humanum genus* 1884 waren zwar frei von offen antisemitischem Inhalt, doch sie unterstützte die Szena-

44 Repugnanza del Conetto di Cattolico liberale, in: *Civiltà Cattolica* 7/8 (1869), S. 5-19. Siehe hierzu auch A. Dioscoridi, *Rivoluzione Italiana* (Anm. 38), S. 261.

45 C. L. van Rijp, De Toestand der katholieke liberalen in 1872, in: *De Katholiek* 62 (Juli-Dezember 1872), S. 221-237, hier S. 222f.

46 M. Cruz Seoane, *Historia del periodismo en España*, 3 Bände, Madrid 1983, Band 2: *El Siglo XIX*, S. 175.

47 Siehe hierzu auch den Aufsatz von Wolfram Kaiser in diesem Heft.

48 Abbé Chabauty, *Les francs-maçons et les juifs. Sixième âge de l'Église d'après l'Apocalypse*, Paris 1881; L. Meurin, *La Franc-Maçonnerie, Synagogue de Satan*, o.O. 1893; Monsignore Anselme Tilloy, *Le péril judéo-maçonique. Le mal – le remède*, Paris 1897; Abbé Isidore Bertrand, *La Franc-Maçonnerie, Secte Juive*, Paris 1903. Diese Werke werden alle diskutiert in J. R. von Bieberstein, *Die These von der Verschwörung 1776–1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*, Frankfurt a. M. 1976, S. 193-196.

rien der Antisemiten insoweit, als sie von einer Welt sprach, die sich in Anhänger Christi und solche des Teufels teilte, und daß „alle jene, die diesem letzteren Lager zuzuordnen sind, in einer einzigen Verschwörung zusammengeschlossen zu sein scheinen“. <sup>49</sup> So konnte die Kirche den Antisemitismus einerseits zurückweisen, weil eine rassistische Doktrin nicht mit der Annahme grenzenloser göttlicher Güte vereinbar sei, aber dessen Inhalt tendenziell mit dem Argument unterstützen, daß sich das Christentum gegen seine ärgsten Feinde verteidigten mußte. <sup>50</sup>

Wie dies so oft in polemischen Konfrontationen vorkommt, bemühten sich beide Seiten, sich selbst mit prestigeträchtigen Topoi zu assoziieren: „Licht“, „Wahrheit“, „Freiheit“, „Zivilisation“ und sogar „Vernunft“ spielten auf beiden Seiten eine prominente Rolle. Ein typischer Beitrag in *Unità Cattolica* aus Turin kontrastierte 1876 „die freien Söhne von Pius IX.“ mit den „Sklaven der Revolution“, also den Liberalen, und behauptete, die „Unterwerfung unter den Syllabus ist die größere Freiheit, weil sie mit Überzeugung und aus Liebe erfolgt“. <sup>51</sup> Katholische Polemiken stellten das gegnerische Lager oft als ein Zerrbild der Kirche und ihrer Anhänger dar, indem sie die Tradition fortführte, den Teufel als den widerspenstigen „Afften Gottes“ darzustellen. So hielten die Freimaurer ihre Gottesdienste in der „Synagoge des Satans“, und ihre Riten erschienen als groteske Imitation der Kirche Gottes. Die „perverse Gesellschaft“ der Freimaurer, die in „Schatten und Dunkelheit“ auf den „Ruin der Religion und der menschlichen Gesellschaft“ hinarbeiteten, erschien als diametraler Gegensatz der „frommen Gesellschaften der Gläubigen innerhalb der katholischen Kirche“. <sup>52</sup> Das erklärte Ziel von *Scuola Cattolica*, einer 1873 in Mailand gegründeten Zeitschrift, war es „die Doktrin der Schule des Katholizismus zu vertreten und zu erläutern, die eine offene Verdammung aller derjenigen Schulen der Lüge und Korruption ist, die heute so verbreitet sind.“ <sup>53</sup>

49 Leonis Pontificis Maximi Acta, Band 4, Nachdruck, Graz 1971, S. 43-70.

50 Für diese Widersprüche in der Logik des katholischen Antisemitismus siehe auch O. Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich*, 2. Auflage, Göttingen 1999. Für die Rolle des Antisemitismus als stabilisierendes Element in der „ideologischen Struktur“ des Katholizismus im 19. Jahrhundert vgl. ders., *Die Anatomie des katholischen Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Eine Einladung zum internationalen Vergleich*, in: O. Blaschke/A. Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000, S. 3-54.

51 Zitiert nach M. F. Mellano, *Cattolici e voto politico in Italia. Il „non expedit“ all'inizio del pontificato di Leone XIII.*, Casale Monferrato 1982, S. 39.

52 Zitiert nach Y. Chiron, *Pie IX (Anm. 40)*, S. 360f. Vgl. auch G. Cubitt, *Catholics versus Freemasons in Nineteenth-Century France*, in: F. Tallett/N. Atkin (Hg.), *Religion, Society and Politics in France since 1789*, London 1991, S. 121-136, hier besonders S. 132.

53 Zitiert nach A. Majò, *La Stampa Cattolica (Anm. 19)*, S. 56.

Dieselbe Logik kennzeichnet die Vorstellung, daß es sich bei den Kulturkämpfen um Auseinandersetzungen bis zum bitteren Ende zwischen den „zwei Frankreich“, den „zwei Spanien“ oder dem „wahren Italien“ und dem „falschen“ handelte.<sup>54</sup> Wie es eine klerikale Zeitschrift bezeichnete:

„Für uns ist es in diesen Tagen von großem Vorteil, daß wir eine klare und passende Unterscheidung zwischen den wesentlichen Elementen Italiens haben. [...] Es gibt keinen Mittelweg – wir sind entweder für oder gegen den Papst.“<sup>55</sup>

Mit den „zwei Italien“ korrespondierten die „zwei Rom“: einerseits die Hauptstadt des Christentums und andererseits diejenige des korrupten Königreichs Italien. Dementsprechend informierte die päpstliche Zeitschrift *Rome ou la Patrie Catholique*, die im Oktober 1870 kurz nach der Annexion Roms gegründet worden war, ihre Leser, daß es ihre Aufgabe sei, „dafür zu arbeiten, die Verbindungen zwischen Rom und der gesamten Welt zu stärken“.<sup>56</sup> Andere Zeitschriften wie *La Frusta*, *La Voce della Verità* oder *La Lima* polemisierten gegen die Piemonteser „buzzurri“, eine abfällige römische Bezeichnung für Immigranten, die nun von Norden in die Stadt einfielen und in die Dienste der italienischen Regierung eintraten.<sup>57</sup>

Bis zu welchem Grade korrespondierten diese von einer extremen Polarisierung geprägten Bilder mit der gelebten Realität in den europäischen Gesellschaften? Jüngste Forschungen haben gezeigt, wie erfolgreich die Kirche und katholische Laien darin waren, nicht nur die Gläubigen in konfessionellen Aktivitäten zu organisieren, sondern auch andere gesellschaftliche Konstellationen nicht-religiöser Aktivitäten wie Sport, Lesen, Vertretung von Arbeiterinteressen, Bankgeschäfte und sogar den Konsum alltäglicher Güter zu konfessionalisieren. Bis zu den 1890er Jahren verfügte etwa die italienische katholische „Bewegung“ über 4.000 Gemeindegruppen und 7.000 Arbeitervereine. Bis 1908 war immerhin etwa jeder sechste italienische Arbeiter in einer „weißen“ bzw. katholischen Gewerkschaft organisiert, die von einem Netzwerk kleiner Banken unterstützt wurde.<sup>58</sup> Historiker des deutschen und Schweizer Katholizismus im besonderen haben von einem katholischen „Ghetto“ oder „Milieu“ gesprochen, das durch eine enge Vernetzung und relativ undurchdringlichen Barrieren nach

54 A. Dioscoridi, *Rivoluzione Italiana* (Anm. 38), S. 266. C. Langlois, *Catholics and Seculars*, in: P. Nora (Hg.), *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, 3 Bände, New York 1996, Band 1: *Conflicts and Divisions*, S. 109-143, hier S. 111.

55 Zitiert nach J. N. Molony, *The Emergence of Political Catholicism in Italy. Partito Popolare 1919-1926*, London 1976, S. 19.

56 *Rome ou la Patrie Catholique*, 23. Oktober 1872, zitiert nach F. Malgeri, *La Stampa cattolica* (Anm. 32), S. 25.

57 F. Malgeri, *La Stampa cattolica* (Anm. 32), S. 28, 47f., 59.

58 J. N. Molony, *Political Catholicism* (Anm. 55), S. 25, 34.

außen gekennzeichnet war.<sup>59</sup> Für Belgien und die Niederlande haben Historiker den Prozeß der „Versäulung“ beschrieben, durch den Katholiken und Liberale (und später Sozialisten) innerhalb der Nationalgesellschaft in eigenen Parallelgesellschaften organisiert waren.<sup>60</sup> In Deutschland sowie in geringerem Maß in Italien und Frankreich, wo die Kulturkämpfe mit der Formierung und Konsolidierung neuer politischer Gemeinwesen zusammenfielen, hatten sie langfristige Folgen im Sinne einer Polarisierung politischer Präferenzen nach konfessionellen bzw. klerikal-antiklerikalen Trennlinien.<sup>61</sup> Darüber hinaus variierte das Ausmaß religiöser Observanz und die Kapazität katholischer Gruppen, die Gläubigen konfessionell zu organisieren, in Ländern wie Frankreich, Italien und Spanien sehr stark von einer Region zur anderen, so daß die Trennung der Gesellschaft in Gläubige und Nicht-Gläubige auch eng mit der kulturellen Geographie keinesfalls homogener Nationen zusammenhing.<sup>62</sup>

Allerdings sollte dieses Argument auch nicht zu weit getrieben werden. Die polemische Rhetorik mit ihren scharfen Gegensätzen überschattete manchmal die soziale Realität von Zusammenarbeit und pragmatischem Ausgleich. Sicherlich wurde der Kampf zwischen dem Papst und dem italienischen Staat über echte Streitfragen ausgetragen, aber die implizite Akzeptanz der Garantiesetze als einer konstitutionellen Grundlage für den Status des Vatikanstaats innerhalb des neuen italienischen Nationalstaats durch beide Seiten war auch ein wichtiger Kompromiß. Mit Blick auf Frankreich hat ein Historiker argumentiert, daß sich in den 1880er Jahren

59 U. Altermatt, *Katholizismus* (Anm. 13), S. 66-68, ders., *Der Weg der Schweizer Katholiken* (Anm. 11), S. 37, 52, 58; P. Lösche/F. Walter, *Katholiken, Konservative und Liberale. Milieus und Lebenswelten bürgerlicher Parteien in Deutschland während des 20. Jahrhunderts*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51 (2000), S. 471-492. Für einen Überblick über die deutsche Literatur siehe O. Heilbronner, *From Ghetto to Ghetto* (Anm. 1).

60 Zur katholischen Versäulung siehe H. Righaut, *De katholieke Zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder Katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*, Amsterdam 1986; J. A. Coleman, *The Evolution of Dutch Catholicism*, Los Angeles 1978, S. 58-87; J. M. G. Thurlings, *De wankende Zuil: Nederlandse Katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, Deventer 1978; F. Groot, *Roomse, rechtzinnigen en nieuwlichters: Verzuiling in een Hollandse Plattelandsgemeente, Naaldwijk 1850-1930*, Hilversum 1992.

61 Zu Deutschland siehe J. Sperber, *The Kaiser's Voters. Electors and Elections in Imperial Germany*, Cambridge 1997, S. 265-282. Zu Italien siehe G. Candeloro, *Il Movimento Cattolico in Italia*, Rom 1953, S. 142; M.F. Mellano, *Cattolici e voto politico* (Anm. 51), S. 132-133. Zu Frankreich siehe R. Gibson, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, London 1989.

62 Zu den regionalen Unterschieden in Spanien siehe F. Lannon, *Privilege* (Anm. 4), S. 4-19. Zu Frankreich siehe G. Cholvy/Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 3 Bände, Toulouse 1985-1988, Band 1, S. 259-312.

eine „stillschweigende Allianz“ zwischen den kirchlichen Autoritäten und dem französischen Staat entwickelte, die auf einer Gewohnheit unauffälliger Zusammenarbeit beruhte.<sup>63</sup> Katholische und säkulare Nationalisten arbeiteten selbst auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes zusammen, um die *Italianità* der italienischen Diaspora zu erhalten.<sup>64</sup> Während der 1870er Jahre unterstützten viele österreichische Katholiken weiterhin jene parlamentarischen Liberalen, die das zentralisierte Habsburger System gegen föderalistische Forderungen ethnischer Nationalisten verteidigten. In Deutschland nährten katholische Lesezirkel einen progressiven und sogar in milder Form nationalistischen Ethos unter deutschen Katholiken.<sup>65</sup> Einige Historiker haben auch argumentiert, daß der Begriff des Milieus eine zu große Homogenität und Kohäsion der katholischen Gesellschaft innerhalb des Deutschen Reiches nach 1871 suggeriert.<sup>66</sup>

#### 4. Schluß: Modernität und die Kulturkämpfe

Nach einer einflußreichen historiographischen Ansicht erscheint die Mobilisierung katholischer Energien in der Zeit der Kulturkämpfe als ein im Wesentlichen regressives Phänomen, und zwar in dem Sinne, daß sie die Herausbildung einer modernen politischen Kultur behinderte, weil sie die Katholiken zu einem Kampf gegen die „moderne Zivilisation“ aufrief und sie in einem soziologisch, ideologisch und kulturell rückständigen „Ghetto“ sammelte. Doch diese These wird durch die hier beschriebenen und analysierten Transformationen in Frage gestellt. Wie auch viele europäische Staaten trat die Kirche in dieser Zeit in eine Phase der Zentralisierung ein, deren erste Opfer diejenigen waren, die bis dahin im regionalen Kontext Autorität ausgeübt hatten. Im übrigen waren die Mittel, die die Katholiken im 19. Jahrhundert einsetzten, von Massenmedien über freiwillige Organisationen, demonstrative Formen der Massenaktion, den Ausbau von Bildung und Ausbildung für unterprivilegierte soziale Gruppen<sup>67</sup> und die ex-

63 L. Rota, *Le nomine vescovili e cardinalizie in Francia alla Fine del Secolo XIX*. Rom 1996, S. 357.

64 R. J. B. Bosworth, *Italy and the Wider World, 1860–1960*, London 1996, S. 121.

65 J. T. Zalar, „Knowledge is Power“: The Borromäusverein and Catholic reading habits in Imperial Germany, in: *The Catholic Historical Review* 86 (2000), S. 20–46. Siehe auch B. Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung (Anm. 36).

66 Siehe etwa W. Loth, Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreichs, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), S. 279–310. Siehe auch H. W. Smith/C. M. Clark, *The Fate of Nathan*, in: H. W. Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany 1800–1914*, Oxford/New York 2001, S. 3–29.

67 Zum Katholizismus und Schulbildung in Spanien siehe S. J. Payne, *Spanish Catholicism. A Historical Overview*, Madison 1984, S. 100.

ponierte Rolle von Frauen in verantwortlichen Positionen<sup>68</sup>, allesamt modern. Darüber hinaus ist es keinesfalls klar, daß die katholische Mobilisierung die politische Modernisierung in europäischen Staaten behinderte oder verzögerte. So führte der konfessionelle Konflikt in einigen Ländern zu einer breiteren politischen Teilnahme, indem er vor allem Katholiken aus ländlichen Räumen mit einer politischen Sprache und einem kollektiven Interesse und somit mit einem Grund ausstattete, sich als Aktivisten, gewählte Volksvertreter oder Wähler in die Politik einzumischen.<sup>69</sup> Die katholische Mobilisierung könnte langfristig sogar eine säkularisierende Wirkung auf die europäische Politik gehabt haben. Die Massenparteien, die in Belgien, den Niederlanden, Österreich, Deutschland und Italien gegen die Präferenzen der kirchlichen Hierarchie gegründet wurden, um die Interessen der europäischen Katholiken gegen die liberalen, protestantischen und antiklerikalen Eliten zu verteidigen, emanzipierten sich bald von klerikaler Kontrolle. Sie distanzierten sich allmählich von der Kirche und definierten ihre Identität und diejenige ihrer Wählerklientel in einer Weise, die den religiösen Faktor herunterspielte. Paradoxerweise endeten die Parteien, die Religion in die Politik tragen wollten, indem sie diese wieder daraus herausnahmen. Insofern wurde die liberale Demokratie in Europa „von ihren Feinden ausgeweitet und konsolidiert“.<sup>70</sup>

Es könnte immer noch eingewendet werden, daß die Mittel, die der neue Katholizismus einsetzte, „modern“ waren, nicht aber die von ihm definierten Ziele. Eine solche Sicht könnte durch die Verurteilungen der „modernen Zivilisation“ gestützt werden, die in der katholischen Rhetorik des späten 19. Jahrhunderts eine so wichtige Rolle spielten. Sicherlich müssen diese rhetorischen Exzesse im Kontext gesehen werden. Der Begriff „modern“ wurde von den Liberalen nicht wertneutral gebraucht. Die strikte Ablehnung der „modernen Zivilisation“ durch viele Katholiken war ein An-

68 Zur Rolle der Frauen in der katholischen Vereinskultur siehe R. Gibson, *Why Republicans and Catholics Couldn't Stand Each Other in the Nineteenth Century*; J.F. McMillan, *Religion and Gender in Modern France: Some Reflections*; H. Mills, *Negotiating the Divide: Women, Philanthropy and the „Public Sphere“ in Nineteenth-Century France*, allesamt in F. Tallett/N. Atkin, *Religion* (Anm. 52), S. 107-120, 29-54, 55-66; C. Ford, *Religion and Popular Culture in Modern Europe*, in: *Journal of Modern History* 65 (1993), S. 152-175; C. Clear, *Nuns in Nineteenth-Century Ireland*, Washington 1988; C. Langlois, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984.

69 Untersucht in M. L. Anderson, *Practicing Democracy* (Anm. 30), S. 69-151 und im Großen und Ganzen unterstützt von der statistischen Analyse in J. Sperber, *The Kaiser's Voters* (Anm. 61). Für eine überzeugendes, jedoch enger gefasstes Argument für den konstruktiven Charakter des katholischen Protests in Italien vgl. G. de Rosa, *Il Contributo dei Cattolici alla formazione del nuovo stato*, Rom 1963, S. 13-14.

70 S. N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca 1996, S. 262.

griff auf eine spezifisch liberale Konzeption dessen, was es hieß, „modern“ und „zivilisiert“ zu sein, jedoch keine grundsätzliche Verurteilung alles dessen, was sich in der zeitgenössischen Gesellschaft veränderte. Doch es bleibt richtig, daß die katholische Kirche und viele Laien einige jener Prinzipien ablehnten, die mit der Entstehung der Moderne aufs Engste verknüpft scheinen – die Grundannahme zum Beispiel, daß Gesellschaften sich aus autonomen Individuen mit einem freien Gewissen zusammen setzen oder daß ökonomische Deregulierung und die Freisetzung unternehmerischer Energien in einem Umfeld mehr oder weniger freien Wettbewerbs intrinsisch wertvoll sind.

Dennoch ist es notwendig, über eine binäre Konzeption der Kulturkämpfe als einer Konfrontation zwischen „modernen“ und „anti-modernen“ Kräften hinauszugelangen. Selbst ein cursorischer Blick auf die involvierten Parteien zeigt, daß alle in ihrer Zelebrierung des „Modernen“ selektiv und ideologisch vorgingen. Liberale feierten die Wissenschaft, Handel und Industrie und eine politische Ordnung, die sich auf vermeintlich autonome (männliche, gebildete und Steuern zahlende) Subjekte stützte. Sie waren jedoch skeptisch gegenüber den Vorzügen einer Demokratisierung. Mitte des 19. Jahrhunderts konnten die Liberalen mit einigem Recht für sich reklamieren, die Partei der vorwärts gerichteten „Bewegung“ zu sein. Später allerdings, als die Liberalen von den neuen Massenparteien ausgestochen wurden, war dieser Anspruch nicht mehr so glaubwürdig. Ihre elitäre Politik und ihre Abhängigkeit von informellen Netzwerken besitzender Notabeln sahen nun entschieden obsolet aus. Die sozialistische Linke, deren Erfolge in vielen Teilen Europas den politischen Einfluß des Liberalismus zurückdrängte, rühmte sich auch einer Weltsicht, die objektiv, wissenschaftlich, progressiv und emanzipatorisch sein sollte. Jedoch stand sie dem modernen Kapitalismus und dessen Profitorientierung natürlich kritisch gegenüber – hier gab es gewisse Gemeinsamkeiten mit sozialkatholischer Kritik am „Mammonismus“. Selbst die „fortschrittlichsten“ Programme der politischen Moderne bargen tiefe Ambivalenzen. Bei den großen Ideologien des 19. Jahrhunderts – einschließlich des neuen Katholizismus – ging es nicht um ein uneingeschränktes Zelebrieren alles dessen, was „modern“ war. Vielmehr wollten sie die Herausforderungen des raschen gesellschaftlichen Wandels bewältigen, um die damit verbundenen Chancen zu nutzen, aber die Gefahren abzuwenden.