

„Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechen“ – *Moabiter Klostersturm* und deutscher *Kulturkampf*

Der deutsche Kulturkampf ist bislang vornehmlich als Konflikt zwischen Staat und Kirche, Parteien, Klassen und Ideen gedeutet worden.¹ Daß darin auch Fragen der Moral und Lebensführung auf dem Spiel standen², zeigt die Auseinandersetzung über die katholischen Orden und Kongregationen: In einer bürgerlichen Kultur, die sich mit Vernunft, kategorischem Imperativ, Freiheit, Intimität, Heterosexualität, Öffentlichkeit und Arbeit identifizierte, war für Glaube, Kasuistik, Gehorsam, Beichte, Zölibat, Klausur und Kontemplation kein Platz vorgesehen. Im August 1869 prallten diese vermeintlich fremden Welten aufeinander: In Berlin-Moabit kam es zu Angriffen auf ein von Dominikanern geführtes katholisches Waisenhaus. Nicht zuletzt unter dem Eindruck dieses Ereignisses und seines parlamentarischen Nachspiels gründeten katholische Politiker Ende 1870 die Zentrums-partei.³ Der Moabiter Klostersturm gilt damit zurecht als Auftakt zum Kulturkampf in Preußen⁴, dem Brennpunkt des Kulturkampfes im Deutschen Reich.⁵ Wie ist dieser Ausbruch kollektiver Gewalt zu erklären? Welches waren die Intentionen, Selbst-, Fremd- und Feindbilder der Akteure? Welche Rolle spielten Institutionen, Medien und Öffentlichkeiten? Welchen Einfluß hatten Prozesse der Staats- und Nationsbildung, Konfessionalisierung, De- und Rechristianisierung, Verbürgerlichung und Demokratisie-

-
- 1 Zur Forschungsgeschichte: G. Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, München 1998, S. 107-112.
 - 2 D. Blackburn, *Progress and Piety: Liberalism, Catholicism and the State in Imperial Germany*, in: *History Workshop* 26 (1988), S. 57-78, hier S. 65: „What was clearly at stake on both sides was a way of life.“
 - 3 Zum Einfluß des Moabiter Klostersturms auf die Gründung der Zentrums-partei: M. L. Anderson, *Windthorst. A Political Biography*, Oxford 1981, S. 134f.
 - 4 R. J. Ross, *The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871-1887*, Washington 1998.
 - 5 Zum Vergleich der Kulturkämpfe in Preußen, Baden, Bayern und im Deutschen Reich: E. L. Evans, *The Cross and the Ballot: Catholic Political Parties in Germany, Switzerland, Austria, Belgium and The Netherlands, 1785-1985*, Boston 1999, S. 93-122. Grundlegend bleibt J. B. Kießling, *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche* (3 Bände), Freiburg 1911-16.

rung? Inwiefern war der Klostersturm repräsentativ für den Kulturkampf, wodurch unterschied er sich?

1. Die Rückkehr der Dominikaner nach Berlin

Als der Dominikaner-Pater Ceslaus, Alfred Graf de Robiano, ein Enkel des Konvertiten Friedrich Leopold Reichsgraf zu Stolberg, auf einer Bettelreise 1866 die preußische Hauptstadt erreichte, zeigte er sich begeistert: „Blühende Vereinigungen, Gesellenvereine, acht bis neun Vinzenzkonferenzen, Hospitäler, katholische Schulen, neue Kapellen, alles dies entstand und gedeiht; und dahinter stehen eifrige, entschlossene Katholiken jeden Ranges und Standes, deren Beziehungen einen lebhaft an die ersten Christen erinnern.“⁶ Maßgeblich verantwortlich für diesen Aufschwung war der Missionsvikar Eduard Müller. Seit seiner Ankunft 1852 hatte dieser „zweiter Bonifatius“ genannte Schlesier in der Diaspora Berlin neben der Wiederbelebung traditioneller Rituale und dem Aufbau eines Presse- und Vereinswesens auch die Ansiedlung weiblicher Ordensgemeinschaften betrieben.⁷

Erleichtert wurde dieses Wachstum durch die preußische Verfassung von 1850. Sie hatte den Religionsgesellschaften weitgehende Autonomie eingeräumt.⁸ Im Unterschied zum Protestantismus, der einen Rückgang kirchlich-religiöser Praxis zu verzeichnen hatte⁹, vermochte der Katholizismus diesen Spielraum zu nutzen¹⁰, wovon besonders die katholischen Orden profitierten: Die Zahl der Mönche und Nonnen stieg von 713 (1855) über 5.877 (1867) auf 8.795 (1872/73).¹¹ Während führende Protestanten wie der Gründer der *Inneren Mission*, Johann Hinrich Wichern, diese Entwicklung öffentlich kritisierten, wurde sie von den preußischen Behörden stillschweigend geduldet und von einflussreichen Lobbyisten wie der preußischen Königin Augusta diskret gefördert.¹²

Dennoch konnten die seelsorgerischen Kapazitäten nicht mit der katholischen Zuwanderung aus Schlesien, Posen und Westpreußen in die expan-

6 Zit. nach H. Wilms, Alfred Graf Robiano P. Ceslaus, der Erneuerer des Dominikanerordens in Deutschland, Düsseldorf 1957, S. 179.

7 M. Höhle, Die Gründung des Bistums Berlin 1930, Paderborn 1996, S. 36f.

8 E. R. Huber/W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts (4 Bände), Berlin 1973–1988, Bd. 2, S. 34–38.

9 L. Hölscher, Einleitung, in: ders. (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg (4 Bände), Berlin 2001, Bd. 1, S. 1–20.

10 J. Sperber, Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany, Princeton 1984.

11 R. J. Ross, Failure (Anm.4), S. 76.

12 M. Lohrum, Die Wiederaufänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation, 1856–1875. Mainz 1971, S. 138f., 144, 156.

dierende Industriemetropole Schritt halten.¹³ Robiano schlug seinem Ordensmeister daher die Errichtung eines zentralen Missionshauses für die Bonifatiusvereine vor:

„Einen Augenblick, der günstiger wäre, um nach Berlin vorzudringen, gibt es nicht. [...] Schlesien hat Überfluß an religiösen Berufen. Die jungen Leute wenden sich überall hin, um sich ihm zu weihen. Hier wären wir am Eingangstor.“¹⁴

Da die Dominikaner erst 1860 nach Deutschland zurückgekehrt waren – infolge der Säkularisation waren ihre Konvente zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgelöst worden –, gab es innerhalb des Ordens Vorbehalte gegen eine allzu rasche Expansion, zumal in die preußische Hauptstadt. Als jedoch der katholische „Frauenverein zu St. Hedwig“ die Leitung eines Waisenhauses in Moabit anbot, einem Industrie- und Arbeiterviertel im Norden Berlins, gelang es Robiano, seinen Ordensgeneral zu überzeugen: Hinter dem Rücken der Waisen könne man eine beliebig große Kommunität errichten, ohne die öffentliche Meinung zu fürchten.¹⁵

In dieser juristischen Grauzone begannen die Dominikaner im Sommer 1869 ihre Missionstätigkeit. Ihr religiöses Angebot fand zunächst nur wenig Anklang. Die Ordensbrüder klagten über die Gleichgültigkeit der Moabiter Katholiken in Glaubensfragen, ihren schwachen Besuch von Messe und Beichte sowie konfessionelle Mischehen mit protestantischer Kindererziehung. Um den „verlorenen Schafen“ nachzugehen, wollte man eine eigene Pfarrei gründen. Da die Dominikaner aber keine Korporationsrechte besaßen und also kein Eigentum erwerben durften, kauften sie das anliegende Grundstück ebenfalls über den Frauenverein und ließen hier eine Kapelle errichten, die am 4. August 1869 eingeweiht wurde.¹⁶

Tags darauf hob ein ausführlicher Bericht in der regierungsnahen *Norddeutschen Allgemeinen Zeitung* die Präsenz hoher „Staatsbeamte, Offiziere und Bürger“ beim Festakt hervor, namentlich des Direktors der katholischen Abteilung im Kultusministerium, Adalbert Krätzig.¹⁷ Obwohl der konservative Kultusminister Heinrich von Mühler jegliche Beteiligung der Regierung an der Initiative dementierte, stieg der Druck auf seine um Ausgleich bedachte Kirchenpolitik.¹⁸

13 L. Jablonski, *Geschichte des fürstbischöflichen Delegaturbezirkes Brandenburg und Pommern* (2 Bände), Breslau 1929, Bd. 1, S. 207-218.

14 Zit. nach H. Wilms, Robiano (Anm. 6), S. 180.

15 M. Lohrum, *Wiederanfänge* (Anm. 12), S. 145-155.

16 Ebenda, S. 155-165.

17 *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* [NAZ], 5.8.1869.

18 *National-Zeitung* [NZ], 28.8.1869.

Einen regelrechten Skandal löste die Festpredigt des Missionsvikars aus. Müller hatte Moabit als Symbol für „Genußsucht, Haschen nach materiellem Erfolge“ und eine „moderne, mit Dampfkraft arbeitende Industrie“, die rein irdische Zwecke kenne und verfolge, bezeichnet. Um „den wilden Riesen des Unglaubens zu erlegen“ solle „hier, in ‚Jerusalem‘ [...] ‚ein neues Rom‘“ entstehen.¹⁹ Die liberale Presse konterte diese Philippika wider den Zeitgeist mit einem Lob der arbeitsamen „norddeutsche[n] Bevölkerung“, deren „Bildung und Gesittung“ gerade in der „Gleichgiltigkeit des schaffenden und arbeitenden Unglaubens gegenüber den Kindermärchen des müßigen Betens und Betrachtens“ zum Ausdruck komme.²⁰ Müllers *Märkisches Kirchenblatt* machte sich diese Dichotomisierung kapitalistischer und katholischer Lebensführung zu eigen.²¹ Entstanden als ultramontane Selbst- und liberale Fremdbeschreibung des Katholizismus wurde sie um 1900 zum Kernbestand des konfessionalistischen Paradigmas und zur Prämisse der Säkularisierungstheorie.²²

Die zweite Lesart der Rede stand im Zeichen des Konfessionalismus. Im Zuge der Konfessionalisierung²³ war die nationale Geschichte im 19. Jahrhundert zum Objekt konfessioneller Deutungskämpfe geworden, die erst mit der Reichsgründung zugunsten des kleindeutsch-protestantischen Paradigmas entschieden wurden.²⁴ Eine Niederlassung der Dominikaner in der „Metropole des Protestantismus“ erschien vor diesem Hintergrund als Auftakt einer zweiten Gegenreformation. Aufmerksam registrierte die liberale Presse die „Siegesszuversicht“, mit der „die Römlinge der einstigen Rückkehr der protestantischen Stadt unter Roms Joch entgegensehen“.²⁵ Die Auflehnung gegen Luthers Rivalen Johannes Tetzl, einen „entarteten Dominikaner“ und „Boten der entarteten römischen Kirche“, wurde als „größte und sittlichste That des deutschen Volkes“ gepriesen – und damit implizit zur Nachahmung empfohlen.²⁶ Die Niederlassung der Dominikaner stand nun unter besonderer Beobachtung – und mit ihr sämtliche Orden und Klöster in Preußen.

19 NAZ, 5.8.1869.

20 Volks-Zeitung [VZ], 11.8.1869.

21 Märkisches Kirchenblatt [MK], 28.8.1869.

22 M. Baumeister, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn 1987.

23 H. W. Smith (Hg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914, Oxford 2001; O. Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800–1970 (i. E.).

24 K. Cramer, The Lamentations of Germany. The Historiography of the Thirty Years War, 1790–1890, Diss., Harvard Univ. 1998.

25 Vossische Zeitung [VOSS], 6.8.1869.

26 NZ, 8.8.1869.

2. Klostersgeschichte(n) – die *Affäre Ubryk* und die bürgerliche Gesellschaft

Aus dominikanischer Perspektive war der Zeitpunkt der Einweihung äußerst ungünstig. Eine Woche zuvor hatte die liberale Presse aus Krakau ein „schauderhaftes Verbrechen“ gemeldet. Aufgrund einer anonymen Denunziation, daß sich hier eine „lebendig vermauerte“ Nonne befände, war das örtliche Kloster der Karmeliterinnen untersucht worden. In einem „finstern, verpesteten, als Kloake dienenden Loche“ kam ein „fürchterliches Wesen zum Vorschein, wie es selbst Dante in seiner stärksten Einbildungskraft nicht zeichnen konnte“: ein „nacktes, verwildertes, halb wahnsinniges Weib“.²⁷ Befragt nach dem Grund ihrer Inhaftierung antwortete die Befreite: „Ich habe das Keuschheitsgelübde gebrochen, aber diese da“, fügte sie, an die Adresse der Nonnen gerichtet, hinzu, „sind auch nicht rein, sind auch keine Engel.“ Den Beichtvater beschimpfte sie als „Bestie“.²⁸

Wie eine gerichtliche Untersuchung ergab, handelte es sich um die 1817 in Warschau geborene Barbara Ubryk. Im Alter von 22 Jahren war sie im Konvent aufgenommen worden. Seit 1848 hatte sie „Symptome einer geistigen Krankheit“ gezeigt, die ein behandelnder Arzt als „Erotomanie“ bezeichnete.²⁹ Als sie randaliert, um sich geschlagen und ihre Kleider zerrissen habe, sei sie in eine Zelle geschlossen worden. Um zu verhindern, daß sie nackt an das Fenster trete und Passanten anspreche, habe man ihr Fenster zur Hälfte vermauert.³⁰

Die liberale Presse erzählte diesen spezifischen Fall als typische „Klostersgeschichte“. Das einstmals schöne Mädchen habe sich nur deshalb ins Kloster begeben, weil ihre Eltern die Heirat eines Studenten verboten hätten. Um zu ihrem Geliebten zurückzukehren, habe es 1848 einen Fluchtversuch unternommen, über dessen Scheitern es wahnsinnig geworden sei. Kontaktversuche der Familie seien unterbunden worden. Wiederholt sei es zu körperlichen Mißhandlungen gekommen.³¹

Die *Affäre Ubryk* war ein europäischer Skandal.³² In Krakau zog sie Ausschreitungen gegen die Niederlassungen der Karmeliterinnen, Jesuiten und Franziskaner nach sich, die erst durch militärische Intervention beendet werden konnten.³³ In Wien forderte der Deutsche Journalistentag am 31.

27 NZ, 27.7.1869.

28 VZ 27.7.1869.

29 VZ, 1.8.1869.

30 *Germania*, 31.5.1871.

31 NZ, 31.7.1869; VOSS, 31.7.1869; VZ 5.8.1869.

32 Zur Rezeption in Belgien: NZ, 10.8.1869; Italien: *Il Libero Pensiero* 5.8., 12.8., 19.8.1869.

33 NZ, 26.-27.7.1869; VOSS, 27.7., 29.-30.7.1869.

Juli 1869 von den Regierungen Österreichs und Preußens die Ausweisung der Jesuiten und die Aufhebung der Klöster mit der Begründung, daß das „Mönchswesen“ einer „längst vergangenen“, „uns nicht mehr verständlichen Zeit“ angehöre. Gelübde und Klausur stünden im Widerspruch „mit dem Geiste unserer Zeit, dem Geiste der Freiheit und der Arbeitsamkeit“.³⁴ Dieses „orientalistische“³⁵ Bild eines im Kontrast zur dynamischen, fortschrittlichen bürgerlichen Kultur statischen, geschichtslosen katholischen Welt stand in der Tradition protestantisch-norddeutscher Aufklärer.³⁶ Bereits vor dem Kulturkampf hatte es sich in bürgerlichen Massenmedien wie der *Gartenlaube* zum Stereotyp verfestigt.³⁷ Folgerichtig erschien der Katholizismus den Liberalen als „Anderes der Moderne“.³⁸

Mit der Affäre Ubryk rückte indes auch ein spezifisch modernes Phänomen ins Blickfeld der Öffentlichkeit: die Feminisierung des Katholizismus.³⁹ Immer mehr Frauen weihten sich im 19. Jahrhundert dem Beruf der Nonne: In Preußen stieg ihre Zahl von 579 (1855) über 2.883 (1861) auf 8.011 (1872/73)⁴⁰, die der Frauenkongregationen von 125 (1853) über 736 (1869) auf 851 (1874).⁴¹ Mit ihrer nichtkapitalistischen Arbeit überschritt die Nonne die Grenze des Privaten, entzog sich den bürgerlichen Institutionen Ehe und Familie und ihrer vermeintlich natürlichen Aufgabe biologischer Reproduktion und kultureller Erziehung. Scharfe Kritik erfuhr diese alternative weibliche Lebensform im Klosterroman, einem bevorzugten Medium des Kulturkampfes. Hier erschien die Nonne als ohnmächtiges Opfer einer männlich dominierten Institution, die sie ökonomisch und sexuell ausbeutete, so daß weibliche Klosterkarrieren stets in Melancholie,

34 Berliner St. Bonifacius-Kalender [BK], 1883, S. 33.

35 Mit E. W. Said, *Orientalism*, New York 1995, kann der deutsche Antikatholizismus als intranationaler Orientalismus gedeutet werden. Vgl. hierzu demnächst die Dissertation des Verfassers.

36 H.-W. Jäger, *Der reisende Enzyklopädist und seine Kritiker. Friedrich Nicolais „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781“*, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 26 (1982), S. 104-124.

37 M. B. Gross, *Anti-Catholicism, Liberalism and German National Identity, 1848-1880*, Diss., Brown University, 1997, S. 113-122.

38 M. Borutta, *Das Andere der Moderne. Geschlecht, Sexualität und Krankheit in antikatolischen Diskursen Deutschlands und Italiens (1850-1900)*, in: W. Rammert (Hg.), *Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Historische, soziologische und ethnologische Studien*, Leipzig 2001, S. 59-75.

39 I. Götz v. Olenhusen (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; dies. (Hg.) *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995.

40 R. Meiwes, *„Arbeiterinnen des Herrn“*. *Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2000, S. 77.

41 R. J. Ross, *Failure* (Anm. 4), S. 76f.

Gefühlskälte, Perversion oder Hysterie mündeten. Mit seiner Konstruktion eines Zusammenhangs von Religion, Sexualität und Wahnsinn trug der Klosterroman wesentlich zur moralischen und epistemologischen Delegitimation des Katholizismus bei, die mit der Religionskritik der Aufklärung begonnen und mit der Formierung der wissenschaftlichen Disziplinen im 19. Jahrhundert institutionelle Macht gewonnen hatte.⁴²

Zum „Beweis, daß der Krakauer Klosterskandal nichts Neues“ darstelle, empfahl die liberale Presse die Lektüre antikatholischer Klassiker aus der Zeit von Aufklärung und Vormärz.⁴³ Aber auch neue Produkte überschwemmten den Markt in solchem Maße, daß sich der Leiter einer Wiener Zeitung genötigt sah, „Klostergeschichten-Verfassern“ den Zutritt zur Redaktion zu untersagen.⁴⁴ Obwohl diese Literatur auch kommerzielle Interessen bediente und ihr unterhaltender Effekt nicht unterschätzt werden darf, war sie durchaus ernst gemeint. Wissenschaftliche Beglaubigungsstrategien wie Anmerkungsapparate, Quellen- und Literaturverzeichnisse verliehen ihr eine Aura des Faktischen. Plausibilisiert wurde sie durch tägliche Horrormeldungen aus den Klöstern Europas: Berichte über Selbstmorde schwangerer Ordensfrauen, unterirdische Gänge zwischen Mönchs- und Nonnenklöstern, Skelette lebendig vermauerter Nonnen in Prag, Lemberg, Spanien, Posen, Westpreußen und der Oberlausitz ließen die Affäre Ubyrk nicht als Ausnahme, sondern als Regel erscheinen.⁴⁵ Auch die Niederlassung der Dominikaner in Düsseldorf wurde durch einen Skandal erschüttert. Am 6. August umstellte die Polizei den Konvent infolge einer Anzeige wegen Unzucht. Trotz steckbrieflicher Suche konnte der verdächtige Pater fliehen. Im Lichte solcher Erkenntnisse erschienen Orden und Klöster nicht mehr nur als zwar groteske, aber harmlose Relikte einer vergangenen Zeit, sondern als Keimzellen des Bösen, die es zu bekämpfen galt, um die bürgerliche Gesellschaft zu schützen. Insbesondere das katholische Erziehungswesen geriet unter Generalverdacht.⁴⁶

3. Antikatholische Gewalt – der *Moabiter Klostersturm* und seine Deutung

In Berlin verbreitete sich die Affäre Ubyrk wie ein Lauffeuer über die Kanäle der urbanen Öffentlichkeit. In Theatern, Gassenhauern und Groschenheften wurden die örtlichen Einrichtungen des Katholizismus mit den jüng-

42 M. Borutta, *Das Andere* (Anm. 38), S. 64-67.

43 Kladderadatsch, 15. 8.1869.

44 MK, 16.10.1869.

45 VZ, 30.7., 6.8.1869.

46 M. Lohrum, *Wiederanfänge* (Anm. 12), S. 71f., 215, 189f.

sten Skandalen in Verbindung gebracht. Gerüchte und Witze über eingemauerte Knaben, gewaltsame Taufen, Leichengeruch und unterirdische Gänge machten die Runde.⁴⁷ Karikaturen regten die kollektive Phantasie zusätzlich an: Am 15. August 1869 zeigte der *Kladderadatsch* unter dem Titel „Eine Landpartie aus Oesterreich“ den Einzug der Mönche nach Moabit: ausgestattet mit Folterwerkzeugen der Inquisition, Alkohol, ausgelassen tanzend und eng umschlungen mit einer Nonne, die auf einer Schubkarre den Kalk für ihre eigene Einmauerung heranzuführt. Am selben Tag präsentierten die *Berliner Wespen* eine „Zukunfts-Ansicht von Berlin“, auf der neben zudringlichen Mönchen und wehrlosen Frauen auch flagellierende und sich prostituierende Nonnen abgebildet waren, gewaltsame Bekehrungen, Autodafés und Judenpogrome, sowie – als „sneak preview“ – den „böse[n] Traum eines Dominikaners in Moabit“, der vor der Ohrfeige eines Arbeiters in Deckung geht.

Das Interesse der Berliner war geweckt. Ein Lehrer, der bei den Dominikanern wohnte, klagte bei der *Volks-Zeitung* über die „massenhaften, oft sehr entstellten Zeitungsnachrichten wegen der Moabiter Kirche“. Sie lockten

„Hunderte von Menschen an. [...] Alles fragt nach den unterirdischen Gängen, nach den Nonnen, nach den Klostergeheimnissen [...] man schätzt die Zahl der am vergangenen Sonntag Dagewesenen auf 10 bis 12.000.“⁴⁸

Zum größten Auflauf kam es am 16. August 1869. Auf der Moabiter Festwiese, einem beliebten Ausflugsziel, war zum dritten Mal der Seiltanz eines Radfahrers angekündigt. Zeitgleich hielt der von Hermann Schulze-Delitzsch 1862 gegründete liberale *Arbeiterverein* eine Versammlung über die kirchlich-religiöse Frage ab.⁴⁹ Als der „Luftvelocipedist“ sein Publikum erneut versetzt hatte, ertönte der Ruf zum Klostersturm.

„Es wurde geschimpft auf die Mönche und es war die Sache eines Augenblickes, daß die ganze Menge über die Turmstraße sich zum Kloster zuwendete.“⁵⁰

„[U]ngeheure Menschenmassen“ – die Schätzungen reichen von 3.000 bis 10.000 – zogen „in unabsehbaren Trupps, mit Knüppeln, Pfählen und anderen Geräthschaften bewaffnet“, zur Niederlassung der Dominikaner.

47 MK, 14.8.1869; *Berliner Wespen* 15.8.1869; BK, 1871, S. 86.

48 VZ, 17.8.1869.

49 VOSS, 18.8.1869.

50 P. Augustinus Keller, Gründung von Düßeldorf und von Berlin, Geschichte Berlins und Gründung des Collegium Albertinum, Marienspalter (bis 1880) [Ms.], Archiv Konvent St. Paulus, Berlin, S. 20f. Ich danke Pater Burkhard Runne für die freundliche Bereitstellung dieser und zahlreicher weiterer Quellen.

Bis zur Dämmerung konnten einige Schutzmänner die Menge in Schach halten. „[J]etzt aber“, erinnerte sich ein Polizeikommissar,

„wurde die Haltung immer gefährlicher, zuerst die Straßenlaternen durch Würfe mit Pflastersteinen zertrümmert, dann die Candelaber über der Erde abgebrochen, Zäune, um Material zu gewinnen, niedrigerissen und ich wie auch die übrigen Beamten mit einem wahren Hagel von Steinen, Pfählen und Holzstücken überschüttet.“⁵¹

In weltlicher Kleidung flohen die Patres mit den Waisenknaben. Als sich die Polizisten zurückzogen, riß die Menge den Zaun nieder, drang in den Hof ein und demolierte Fenster und Türen. Sie konnte erst durch berittene Schutzleute wieder zurückgedrängt werden.⁵² Alle 17 Verhafteten – Arbeiter, Handwerkergelesen und ein Gymnasiast⁵³ – gaben als Motiv die Suche des flüchtigen Düsseldorfer Paters an. Als es auch am nächsten Abend zu einer Versammlung kam, reagierte die Polizei bereits auf erste Steinwürfe: 24 Personen wurden verhaftet, sieben verletzt in das Krankenhaus Charité eingeliefert.⁵⁴

Trotz mehrmonatigen Polizeischutzes blieben die Dominikaner Ziel symbolischer Angriffe. Im Panoptikum wurde eine Wachsfingerguppe aufgestellt, durch die sie stellvertretend geschmäht werden konnten. Der „Besuch fremder Leute, meist Protestanten“, die sich in der Kapelle umschauten und die Beichtenden beobachteten, riß nicht ab. Abends trafen sich Jugendliche vor dem Kloster und machten Katzenmusik⁵⁵ – ursprünglich eine Protestform gegen Frauen, die sexuelle Tabus verletzt hatten.⁵⁶ Die Lebensweise der Dominikaner wurde als deviant empfunden. Als sie an der Fronleichnamprozession teilnehmen wollten, kam es zu Störaktionen.⁵⁷ Aus den „Salons der Berliner Geheimräte“ wurde kolportiert, daß ihr öffentlich sichtbares Kleid der „Metropole des Protestantismus“ das Ansehen einer katholischen Stadt gäbe.⁵⁸ Unmittelbar nach dem Klostersturm hatte der Ordensgeneral den Brüdern verboten, das Ordenskleid beim Ausgang anzulegen. Sie sollten es danach in Berlin nie wieder öffentlich tra-

51 Bericht des Polizeikommissars Lück vom 14.9.1877 an P. Robiano, Archiv Konvent St. Paulus, Berlin.

52 P. Augustinus Keller, *Gründung* (Anm. 50), S. 23.

53 VZ, 18.8.1869.

54 K. Wernicke, *Der „Moabiter Klostersturm“*, in: *Berlinische Monatsschrift* 3 (1994), S. 6-14, hier S. 10.

55 P. Augustinus Keller, *Gründung* (Anm. 50), S. 25-30.

56 J. Sperber, *Rhineland Radicals: The Democratic Movement and the Revolution of 1848-1849*, Princeton 1991, S. 86f.

57 P. Augustinus Keller, *Gründung* (Anm. 50), S. 29f.

58 BK, 1871, S. 83-84.

gen.⁵⁹ Mit dieser Verbannung religiöser Symbole aus dem Stadtbild hatten die Liberalen bereits vor dem Kulturkampf ein Ziel erreicht. Dem einmal geweckten konfessionellen Zorn tat dies indes keinen Abbruch. „Trotzdem“, erinnerte sich P. Keller,

„erkannten uns die Leute als Moabiter Mönche und drohten uns häufig in der verschiedensten Weise. Zuweilen hörte man: Du wirst auch bald an der Laterne baumeln; zuweilen wurden uns Steine nachgeworfen. Protestantische Mädchen, die aus der Schule kamen, blieben vor uns stehen und spuckten vor uns aus.“⁶⁰

Wie wurde der Moabiter Klostersturm gedeutet? Stellvertretend für die Obrigkeit erklärte der Magistrat die Eskalation damit, daß der Berliner Bevölkerung bei jedem religiösen Zwang die Zornesader schwelle. Die Bestrafung der Klosterstürmer fiel im Vergleich zur Ahndung sozial motivierter Unruhen milde aus.⁶¹ Auch die liberale Presse stellte den Vorfall als spontane Tat des „Pöbels“ dar: Frustriert durch den Betrug des Seil-Velocipedisten habe er sich am Kloster abreagiert. Man distanzierte sich vom Mittel der Gewalt, äußerte aber Verständnis für die „Abneigung der protestantischen Bevölkerung des arbeitenden Berlins gegen die Errichtung solcher nur der Beschaulichkeit gewidmeten Stätten“.⁶² Der Ultramontane Eduard Müller sprach den Tätern ebenfalls jegliche „agency“ ab: In Wirtshäusern sei die Menge von „graubärtigen“, „fein gekleideten Herren“ aufgehetzt bzw. bezahlt worden.⁶³

Obwohl der Ultramontanismus im Kulturkampf nur spät und spärlich mit eigenen Karikaturen auf die liberale Bilderoffensive reagierte⁶⁴, besaß er bereits zuvor ein klares Bild seines Feindes. Die feine Kleidung der Klostersturmführer markierte die soziale Dimension des Konflikts: Arme Katholiken gegen reiche Eliten. Bartwuchs und Wirtshaus repräsentierten liberale Gesinnung, bürgerliche Geselligkeit und eine Konzeption von Männlichkeit, die dem tridentischen Priesterideal diametral gegenüberstand.⁶⁵

59 M. Lohrum, *Wiederanfänge* (Anm. 12), S. 176-179.

60 P. Augustinus Keller, *Gründung* (Anm. 50), S. 28.

61 M. Fuhrmann, „Wohnungsrevolte“ und „Butterrevolution“ – Kollektiver Sozialprotest in der Reichsgründungszeit, Magisterarbeit, Freie Universität Berlin 1999.

62 VZ, 19.8.1869.

63 MK, 21.8.1869; P. Augustinus Keller, *Gründung* (Anm. 50), S. 19-21.

64 F. Jürgensmeier, *Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848 bis 1900*, Trier 1969, S. 56f.

65 Zu diesem unterschätzten Aspekt des Kulturkampfes: I. Götz v. Olenhusen, *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1994*, S. 181-206.

Überraschenderweise richtete sich der Zorn des Missionsvikars nicht gegen den konfessionellen Rivalen. Aus Müllers Sicht war der Klostersturm das Werk von „Ausländern“, Freimaurern und Juden. Obwohl sein Antisemitismus⁶⁶ nicht auf den Katholizismus hochgerechnet werden kann – die Dominikaner hielten den Protestantismus der Klosterstürmer für ausschlaggebend –, verweist er auf eine allgemeine Tendenz: Die teils dialogische, teils spiegelbildliche Konstruktion unsichtbarer, übermächtiger, international agierender Feinde: Jesuiten, Ultramontane, Freimaurer, Juden.⁶⁷

Ob und in welchem Maß der Klostersturm geplant war, ist auf Basis der zitierten Quellen nicht zu entscheiden. Er richtete sich aber weder zufällig noch spontan gegen die Niederlassung der Dominikaner. Der französische Prior des Klosters, P. Rouard de Card, machte die „Publicity, die der Einsegnung der Kapelle gegeben wurde, de[n] Skandal von Düsseldorf und vor allem die Hetze“ verantwortlich.⁶⁸ Vor dem Hintergrund seiner Deutung erscheint der Klostersturm als Resultat einer sukzessiven Skandalisierung und Emotionalisierung gegen ein imaginäres Anderes. Im Zuge der Affäre Ubryk wurde die Niederlassung der Dominikaner zur Projektionsfläche multimedial vermittelter antikatholischer Stereotype. Dabei konvergierten drei spezifische Formen antikatholischen „Otherings“: Orientalisierung, Sexualisierung, Pathologisierung. Die Reformation bot ein historisches, der Krakauer Klostersturm ein aktuelles Modell gewaltsamer Konfliktlösung. Hinzu kam ein gewisses Maß an Kontingenz: das Ausbleiben des Luftvelocipedisten. Ausschlaggebend war jedoch, daß die Lebensweise der Dominikaner als deviant erschien. Obwohl die Grenzen zwischen Religiosität und religionsloser Moralität im 19. Jahrhundert fließend waren⁶⁹, stand für die Klosterstürmer die Definition guten, richtigen Lebens auf dem Spiel. Ihre Motive waren weniger politisch-konfessioneller als moralischer Natur.

4. Demokratie als Disziplin – die Formierung des politischen Katholizismus

Nach dem Klostersturm verlagerte sich die Auseinandersetzung in die Sphäre von Legislative und Exekutive. Dabei wurde die Legitimität der ka-

66 MK, 21.8.1869; BK, 1871, 1883 passim.

67 O. Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997, S. 42-56; R. Healy, *The Jesuit as Enemy: Anti-Jesuitism and the Protestant Bourgeoisie of Imperial Germany, 1890–1917*, Diss., Georgetown University 1999, S. 39-55; S.-L. Hoffmann, *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft, 1840–1918*, Göttingen 2000, S. 174f.

68 Zit. nach M. Lohrum, *Wiederanfänge* (Anm. 12), S. 170.

69 L. Hölscher, *Einleitung* (Anm. 9), S. 6.

tholischen Orden und Kongregationen in Preußen grundsätzlich in Frage gestellt. Unter Berufung auf ein königliches Dekret von 1810, das Klöster als einzuziehende Staatsgüter definiert hatte, suchte der Polizeipräsident erfolglos, die Dominikaner zum Verlassen der Stadt zu bewegen.⁷⁰ Der liberale Arbeiterverein berief für den 29. August 1869 eine Volksversammlung zur Klosterfrage ein. Vor 2.000 Teilnehmern nannte der Vorsitzende des Ortsvereins der Tischler, Waldow, die Klöster „Pflanzstätten des Aberglaubens, der Dummheit und des Verbrechens“, gegen die man energisch Front machen müsse, sonst werde „der Ruf der deutschen Civilisation nur noch wie ein grauer Nebelstreif über dem niedergetretenen und mit Blut gedüngten deutschen Vaterlande schweben.“ Es gelte „ein freies, einiges, glückliches Vaterland [zu] erringen, und dann fort mit der ganzen Gesellschaft. (Stürmisches Bravo.)“ Als der Bevollmächtigte für das Moabiter Klostergrundstück und spätere Mitbegründer der Zentrumsfraktion, Friedrich v. Kehler, zu bedenken gab, daß die Mönche unbescholten seien und man „keine Faullenzerei darin erblicken [könne], daß 4 Patres 41 Waisenkinder erziehen, unterrichteten und für alle ihre Bedürfnisse sorgen“, mußte er unter Tumulten von der Bühne treten. Nachdem die Katholiken aus Protest den Saal verlassen hatten, wurde eine Resolution zur Aufhebung der Klöster in Preußen verabschiedet.⁷¹

Bei der nächsten Volksversammlung am 12. September 1869 besaßen die Katholiken die Mehrheit. Als es den zahlreich erschienenen Angehörigen der katholischen Gesellen- und Meistervereine gelang, ein Mitglied des Bonifatiusvereins zum Vorsitzenden zu wählen, kam es erneut zu Tumulten. Noch bevor eine vorbereitete Petition zum Verbot der Orden und Klöster diskutiert werden konnte, wurde die Versammlung aufgelöst.⁷² Das für die Liberalen in ihrer Hochburg Berlin⁷³ Undenkbare war geschehen: Der „kathol. Partei – und als selbständige Partei muß man jetzt wohl den Anhang des geistl. Raths Müller bezeichnen“ – war es gelungen, eine Volksversammlung zu sprengen.⁷⁴

Auf die Liberalen wirkte dies um so bedrohlicher, als ihnen die Katholiken nicht wie mündige Bürger erschienen, sondern wie fremdgesteuerte Werkzeuge ultramontaner Führer. Schnell machte das Wort von Müllers

70 M. Lohrum, *Wiederanfänge* (Anm. 12), S. 172f. Zum Dekret: E. R. Huber/W. Huber, *Staat* (Anm. 8), Bd. 1, S. 58.

71 NZ, 30.8.1869.

72 NZ, 13.9.1869.

73 T. Offermann, *Preußischer Liberalismus zwischen Revolution und Reichsgründung im regionalen Vergleich. Berliner und Kölner Fortschrittliberalismus in der Konfliktzeit*, in: D. Langewiesche (Hg.), *Liberalismus im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Göttingen 1988, S. 109-135.

74 VOSS, 14.9.1869.

„Knechten“ die Runde.⁷⁵ Die *Vossische Zeitung* regte die Gründung eines „Vereins zur Verbreitung der Aufklärung“ jener Kreise an, „bei welchen Beeinflussung seitens der schwarzen Gesellschaft zu fürchten ist“. Um dem „Klostereinfluß“ „entgegenzuarbeiten“, sollte für öffentliche Vorträge in Moabit ein „Lehrstuhl für Volksaufklärung“ mit einem „wissenschaftlichen Mann von ausgesprochen freisinniger Richtung und festem Charakter“ besetzt werden.⁷⁶ Der „Einfluß“ des Klerus auf die ungebildeten, leicht erreg- und verführbaren katholischen Massen wurde fortan zum liberalen Standardargument gegen das allgemeine Männerwahlrecht.⁷⁷

In elf Eingaben an das Preußische Abgeordnetenhaus wurde die Aufhebung der Klöster gefordert. Die zuständige Petitionskommission ließ zunächst eine Übersicht der katholischen Einrichtungen erstellen, von denen die meisten ohne Korporationsrechte waren. Während die Regierungsvertreter hierin private Vereine sahen, handelte es sich für die Kommissionsmehrheit unter Führung des liberalen Juristen Rudolf Gneist, einem späteren Architekten der Kulturkampfgesetze, um staatlich genehmigungspflichtige Klöster, die vom Ausland gesteuert seien. Öffentlicher Zweck des Jesuitenordens und anderer Denominationen sei die Bekämpfung des Protestantismus. Am 17. Dezember 1869 empfahl die Kommission der Regierung, von ihrem Recht auf Aufsicht, Strafverfolgung und Konzessionsentzug Gebrauch zu machen. Private Unterrichts- und Erziehungsanstalten, Waisen- und Krankenhäuser mit Ordenspersonal sollten überwacht oder verboten werden. Viele dieser Aspekte fanden 1875 Eingang in das Gesetz über die katholischen Orden und Kongregationen.⁷⁸

Als die Katholiken auf diese Empfehlung mit 80 Gegenpetitionen reagierten, die den Fortbestand der Korporationen forderten, drohte den Liberalen ein zusätzlicher Ansehensverlust im Parlament. Doch Bismarcks Strategie nationaler Einigung kam ihnen zu Hilfe. In der Sitzung des Königlichen Ministerrats am 2. Februar 1870 hatte der preußische Ministerpräsident davor gewarnt, das Vertrauen der katholischen Untertanen zu erschüttern. Mitglieder einer unterdrückten Kirche ließen sich leicht fanatisieren.⁷⁹ Um die Fusion des mehrheitlich katholischen Süddeutschlands mit dem Norddeutschen Bund nicht zu gefährden, sollte eine öffentliche Brüs-

75 MK, 9.10.1869.

76 VOSS, 12. September 1869.

77 M. L. Anderson, *Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton 2000, S. 69-151.

78 Fünfter Bericht der Kommission für Petitionen, betreffend die Aufhebung der Klöster in Preußen. in: *Preußischer Landtag. Haus der Abgeordneten. 1869/70. Stenographische Berichte. Anlagen. Bd. 2, S. 990-1007.*

79 K. Bachem, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei*, Bd. 1-9, Köln 1927ff., hier Bd. 3, S. 41.

kierung der Katholiken vermieden werden. Gegen den Widerstand der katholischen Abgeordneten und mit Hilfe der Liberalen gelang es Bismarcks parlamentarischen Verbündeten, den Freikonservativen, eine parlamentarische Diskussion des Berichts zu verhindern.⁸⁰

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung und der gleichzeitigen katholischen Mobilisierungserfolge in Baden und Bayern konstituierte sich Ende 1870 die Zentrumspartei.⁸¹ Anders als in den Niederlanden, der Schweiz, Baden und Österreich verzichtete der politische Katholizismus in Preußen und im Reich auf eine Selbstbezeichnung als „katholisch“ oder „christlich“. Die katholischen Politiker wollten der Partei einen politischen, und das hieß im damaligen Verständnis nichtkonfessionellen Charakter geben. Sie wählten als Beinamen den Titel „Verfassungspartei“.⁸² Auf symbolischer Ebene antizipierten sie damit die liberale Forderung einer Trennung des Öffentlichen und des Privaten als Trennung von Politik und Religion.⁸³

5. Der Moabiter Klostersturm: Das „Ei des Kulturkampfes“?

Am 18. Juni 1880 nannte der deutschkonservative Abgeordnete im Preußischen Landtag Karl Strosser, ein protestantischer, antisemitischer Kritiker des Kulturkampfes, den Moabiter Klostersturm und sein parlamentarisches Nachspiel das „Ei, aus dem der ganze Kulturkampf sich später entwickelt hat.“⁸⁴ Tatsächlich weist dieser lokale Konflikt viele Züge der nationalen Auseinandersetzung auf: protestantische Rekatholisierungssängste, das Aufeinanderprallen ultramontaner und liberaler Missionsprojekte, die ambivalente – mal überkonfessionelle, mal antikatholische – Haltung des Staates, die Exotisierung und Zurückdrängung katholischer Lebensformen aus der Öffentlichkeit, die politische Mobilisierung und Marginalisierung der Katholiken.

Dennoch bedurfte es zur Auslösung des staatlichen Kulturkampfes in Preußen – anders als in Bayern und Baden – der Reichsgründung. Ausschlaggebend für die Härte und Dynamik des Kulturkampfes im Reich war – neben der konträren *praktischen* (katholischer Aufschwung, protestanti-

80 Preußischer Landtag. Haus der Abgeordneten 1869/70. Stenographische Berichte, S. 2009-2012, 2039-2043.

81 K. Bachem, Vorgeschichte (Anm. 79), Bd. 3, S. 43-47.

82 E. L. Evans, Cross (Anm. 5), S. 109f.

83 Dennoch blieb das Zentrum im Kaiserreich mit dem „Makel“ der Konfessionalität behaftet: M. L. Anderson, Interdenominationalism, Clericalism, Pluralism: The Zentrumsstreit and the Dilemma of Catholicism in Imperial Germany, in: Central European History 21 (1988), S. 350-378.

84 Preußischer Landtag. Haus der Abgeordneten 1879/80. Stenographische Berichte, Bd. 3, S. 2181.

sche Krise) und *ideologischen* Entwicklung der christlichen Konfessionen (promoderner Kulturprotestantismus, antimoderner Ultramontanismus) – seine Koinzidenz mit der Nationalstaatsgründung. Nach den siegreichen Einigungskriegen gegen die katholischen Mächte Österreich und Frankreich 1866 und 1870/71 erwarteten viele Liberale und Protestanten von der Minorisierung der Katholiken im „kleindeutschen“ Nationalstaat (61,6 Prozent zu 36,7 Prozent) eine kulturelle Homogenisierung der deutschen Nation. Der Kulturkampf erschien in ihrer Perspektive als Teil der kulturellen Nationsbildung oder sogar als Fortsetzung der Einigungskriege, nun im Inneren der Nation.⁸⁵

Die kulturpolitischen Ziele der Kulturkämpfer waren allerdings sehr unterschiedlich, zum Teil sogar konträr: Während sich nationale Protestanten vom „heilige[n] evangelische[n] Reich deutscher Nation“⁸⁶ eine „zweite Reformation“⁸⁷ erhofften, zielten viele Liberale auf eine Hoheit des Staates über die Kirche, die Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum und die Verbreitung von Bildung und naturwissenschaftlichem Wissen. Für Reichskanzler Bismarck stand die Germanisierung ethnisch-konfessioneller Minoritäten und die Bekämpfung föderalistisch-sezessionistischer Strömungen in Bayern, Dänemark, Elsaß-Lothringen, Hannover, Oberschlesien und Preußisch-Polen⁸⁸ im Vordergrund. In der Zentrumsparlei, die mit diesen Gruppen im Parlament kooperierte, sah er die Verkörperung antinationaler, demokratischer, zentrifugaler Kräfte.⁸⁹

Verschärft wurde der Konflikt von Rom aus. Die Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit 1870 wurde nicht nur als Kriegserklärung an die moderne Zivilisation verstanden, sondern auch als Herausforderung von Dynastie und Nation. Obwohl sich die Katholiken in den Einigungskriegen nicht weniger „national“ verhalten hatten als die Protestanten und sich Papst- und Kaisertreue bzw. Ultramontanismus und Nationalismus nicht ausschlossen, standen sie unter dem Verdacht nationaler Unzuverlässigkeit. Die Auflösung der katholischen Abteilung im Kultusministerium 1871 und die Ablösung des konservativen Kultusministers Mühlher durch den liberalen Adalbert v. Falk 1872 markierten daher ledig-

85 H. W. Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Politics and Ideology 1870–1914*, Princeton 1995, S. 19–37.

86 Stoecker an Brockhaus, 27.1.1871, zit. nach W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, Hamburg ²1935, S. 27f.

87 F. Gregorovius, *Römische Tagebücher 1852–1889*, hg. von H.-W. Krufft/M. Völkel, München 1991, S. 271.

88 L. Trzeciakowski, *The Kulturkampf in Prussian Poland*, New York 1990.

89 H. Bornkamm, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, in: HZ 170 (1950), S. 41–72, 273–306.

lich den Auftakt zu einer konfessionellen Homogenisierung des Staatsapparats.⁹⁰

Die legislative Phase des Kulturkampfes begann 1871 mit der Einschränkung der Redefreiheit von Priestern im *Kanzelparagraphen*. 1872 stellte das preußische *Schulaufsichtsgesetz* private und öffentliche Schulen unter staatliche Aufsicht. Das reichsweite Verbot der Jesuiten 1872 wurde 1873 auf „verwandte“ und 1875 auf sämtliche Orden und Kongregationen in Preußen ausgedehnt. Die *Maigesetze* verknüpften 1873 die Erlangung geistlicher Ämter mit der deutschen Staatsangehörigkeit und einer „wissenschaftlichen Vorbildung“ an einer deutschen Bildungseinrichtung, die in einer staatlichen Prüfung nachzuweisen war, dem „Kulturexamen“. Das *Expatriierungsgesetz* ermöglichte 1874 die Ausweisung und Ausbürgerung von Geistlichen. Das *Brotkorbgesetz* verfügte 1875 die Einstellung staatlicher Leistungen an die Kirche.⁹¹

Die Kirche reagierte konfrontativ. Pius IX. rief die deutschen Katholiken 1872 zum Widerstand gegen die „Verfolgung der Kirche“ auf. In Mainz konstituierte sich hierzu der *Verein der deutschen Katholiken*. Zentrum und Episkopat kritisierten die Kulturkampfgesetze als Verfassungsbruch, was nachträglich durch die Änderung (1873) bzw. Streichung (1875) der Religionsartikel der preußischen Verfassung indirekt bestätigt wurde. 1875 erklärte der Papst die preußischen Kirchengesetze für ungültig und bedrohte all jene mit Exkommunikation, die sich an ihrem Vollzug beteiligten.⁹²

Der Widerstand des Klerus wurde mit Geldstrafen, Beschlagnahmungen, Hausdurchsuchungen, Amtsenthebungen, Verhaftungen und Ausweisungen geahndet, am schärfsten in Preußen.⁹³ Das Ausmaß der staatlichen Repression verdeckte die emanzipatorischen Elemente der Kulturkampfgesetze (Zivilstandsgesetze, Einschränkung der Kirchenzucht, Erleichterung des Kirchenaustritts) und gab dem Reich bei vielen Katholiken den Anschein einer „staatlichen Erziehungsdiktatur auf legislatorischem Wege“.⁹⁴

90 M. L. Anderson/K. Barkin, *The Myth of the Puttkamer Purge and the Reality of the Kulturkampf*, in: *JMH* 54 (1982), S. 647-686.

91 Die Gesetze sind dokumentiert und kommentiert bei: E. R. Huber/W. Huber (Anm. 8), *Staat*, Bd. 2, S. 395-764.

92 R. Morsey, *Kulturkampf*, in: A. Rauscher (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*. München 1981, S. 72-109, hier S. 80-89.

93 R. J. Ross, *Failure* (Anm. 4), S. 158-179.

94 K. Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 155.

Gegen die Erwartung der Kulturkämpfer reagierten die katholischen Massen nicht mit einer Konversion zum staatlich geförderten Altkatholizismus⁹⁵, der das Infallibilitäts-Dogma ablehnte, oder gar zum Protestantismus, sondern mit Widerstand.⁹⁶ Der Kulturkampf festigte das Band zwischen Klerus und Laien und verdichtete das katholische Milieu⁹⁷, wovon besonders die Zentrumsparterie profitierte: Statt, wie von Bismarck erhofft, von der politischen Bühne zu verschwinden, etablierte sie sich als feste Größe im deutschen Parteiensystem.⁹⁸

Gebremst wurde der Kulturkampf aber auch „von innen“, zum einen durch Divergenzen der Kulturkämpfer: Während liberale Protestanten⁹⁹ auch gegen den „Katholizismus“ innerhalb der eigenen Konfession kämpften, d.h. auch gegen die sogenannte protestantische „Orthodoxie“, wandten sich konservative Protestanten mit der evangelischen Kirche gegen die konfessionsübergreifend-antiklerikalen Effekte des Kulturkampfes.¹⁰⁰ Zum anderen behinderten rechtsstaatliche Traditionen, juristische Verfahrensregeln, bürokratische Unbeweglichkeit und fehlende Ressourcen eine effektive Umsetzung der Kulturkampfgesetze.¹⁰¹ Unbemerkt war es auf der Makroebene zwischen Staat und Kirche zu einer institutionellen Differenzierung analog zu den „gendered spheres“ gekommen, so daß etwa in der Krankenpflege die katholischen Frauenkongregationen vorerst unverzichtbar waren. Nicht nur in Deutschland lagen hier strukturelle Grenzen der Säkularisierung.¹⁰² Schließlich gab es für Staat, Liberale und Katholiken mittlerweile einen neuen, gemeinsamen Gegner: Die „vaterlandslosen Gesellen“ ersetzten die „vaterlandslosen Römlinge“ als primäre Reichsfeinde.¹⁰³ Kaum zufällig koinzidierte der Beginn des Abbaus der Kulturkampfgesetze 1878 mit dem Sozialistengesetz.

Mit der Beilegung des Konflikts zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat 1887 war der Kulturkampf keineswegs beendet. Vielmehr formierten sich konfessionelle Großverbände, die den konfessionellen

95 Zum begrenzten Erfolg des Altkatholizismus: R. J. Ross, *Failure* (Anm. 4), S. 35-52.

96 Zu den vielfältigen Formen katholischen Widerstands: J. Sperber, *Catholicism* (Anm. 10), S. 207-252; R.J. Ross, *Failure* (Anm. 4), S. 121-157.

97 O. Heilbronner, *From Ghetto to Ghetto: The Place of German Catholic Society in Recent Historiography*, in: *JMH* 72 (2000), S. 453-495.

98 M. L. Anderson, *Democracy* (Anm. 77).

99 C. Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh 1996.

100 R. J. Ross, *Failure* (Anm. 4), S. 15-34.

101 Ebenda, S. 95-120.

102 M. Borutta, *Andere* (Anm. 38), S. 68-70.

103 NZ, 21.10.1876.

Antagonismus im wilhelminischen Deutschland perpetuierten.¹⁰⁴ Gemessen an den Intentionen seiner Befürworter war der Kulturkampf damit gescheitert. Statt zu einer Monokonfessionalisierung oder Säkularisierung der nationalen Kultur war es zur Verschärfung bzw. Entstehung konfessioneller Gegensätze gekommen. Die Mehrheit der Katholiken machte sich die liberal-protestantische Hegemonialkultur nicht zu eigen, sondern bildete eine ultramontan geprägte konfessionelle Subkultur heraus. Im Ergebnis stand eine doppelte Kolonialisierung der Katholiken: auf nationaler Ebene sowie innerhalb des Bürgertums durch den Liberalismus, innerhalb des katholischen Milieus durch den Ultramontanismus. Der Erfolg dieser beiden kulturellen Missionsprojekte bedingte sich wechselseitig. Obwohl der Moabiter Klostersturm nicht das „Ei des Kulturkampfes“ war, hatten beide doch eines gemeinsam: Sie produzierten, was sie bekämpften – kulturelle Differenz in Gestalt ultramontaner Katholiken.

104 G. Hübinger, *Confessionalism*, in: R. Chickering (Hg.), *Imperial Germany. A Historical Companion*, London 1996, S. 156-184.