

Die Prozessionsfrage in Limburg: Der Kampf um Religion und Öffentlichkeit in den Niederlanden

1. Einleitung

„Zurück“, schrie der Pfarrer Quaedvlieg aus dem preußischen Grenzdorf Haaren, als er und seine Prozessionsteilnehmer im Herbst 1878 von drei niederländischen Grenzbeamten gestoppt wurden.¹ Kurz zuvor hatten er und seine Pilger, zurückkehrend vom Marienheiligtum O. L. Vrouw in't Zand in der Nähe Roermonds in der südlichen Provinz Limburg, eine liturgische Prozession gebildet. Quaedvlieg hatte sein Meßgewand angezogen, das Prozessionskreuz hervorgeholt und die liturgischen Prozessionsfahnen entrollen lassen. Danach hatte er die Teilnehmer formiert: erst zwei Reihen Frauen, er selbst in der Mitte, dann wieder zwei Reihen Männer und schließlich drei Planwagen mit Gepäck. Absichtlich ging er damit ein Risiko ein, wohl wissend, daß seit dem Beginn des Kulturkampfes in Preußen auch in den Niederlanden die Vorschriften bezüglich öffentlicher religiöser Riten verschärft worden waren und öffentliche religiöse Riten ein politisch sensibles Thema waren.

Von den elf niederländischen Provinzen waren nur die zwei südlichen Limburg und Nordbrabant größtenteils katholisch. Da Limburg eine völlig andere Geschichte hat als die anderen Regionen der Niederlande – von 1830 bis 1839 hatte sie noch zum neu gebildeten Belgien gehört und bis 1860 war sie auch ein Teil des Deutschen Bundes – gab es zwar für die Katholiken größere Freiheiten in der öffentlichen Religionsäußerung, Quaedvlieg ging jedoch weiter, als die Limburger Situation erlaubte. Gemeinsam mit etwa zwanzig männlichen Wallfahrern griff er die Grenzbeamten mit Stöcken und Schirmen an. Diese mußten einen der ihren, der am Kopf blutete, in einer nahe gelegenen Herberge zurücklassen, bevor sie in Roermond Verstärkung holen konnten. Unmittelbar vor der Grenze zu Preußen

1 Siehe für die Daten über diesen Fall: P. J. Margry, Teedere Quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland. Hilversum 2000, S. 317-322; Maas- en Roerbode, 21. und 28.9.1878; Schmitz, Deutsche Wallfahrten nach Roermond und die „Prozessionen-Jagd“, Heimatkalender des Kreises Heinsberg 1985, S. 101.

konnte dann eine Gruppe von ungefähr hundert Pilgern isoliert werden. Pfarrer Quaedvlieg war allerdings bereits über die Grenze verschwunden. Etwa zehn „Aktivisten“ wurden festgenommen. Neun Pilger wurden vom Richter zu Strafen zwischen einem Monat und einem Jahr Haft verurteilt.² Der Pfarrer wurde wegen Verstoß gegen das Prozessionsverbot schuldig gesprochen.

2. Die niederländische Situation

Der gewalttätige Mittag des 15. September 1878 fiel in eine unruhige Periode der niederländischen Geschichte.³ Es war eine der letzten Konfrontationen in einem langfristigen Konflikt über öffentliche religiöse Riten, der Anfang des 19. Jahrhunderts in den Niederlanden auflebte und in den 1870er Jahren kulminierte. Das Jahr 1878 bildete den Höhepunkt einer Verfolgung von Prozessionen, wie sie sich auch unter dem Einfluß des deutschen Kulturkampfes seit 1873 in einer rigiden staatlichen Politik entwickelt hatte.

Während der deutsche Kulturkampf in erster Linie als ein Kampf zwischen Staat und katholischer Kirche erscheint, war ein anderer Gegensatz in den Niederlanden eigentlich wichtiger: der zwischen Katholiken und Protestanten. Es gab eine gewisse Übereinstimmung zwischen der preußisch-deutschen und der niederländischen Situation. In beiden Fällen gab es eine protestantische Mehrheit und eine erhebliche katholische Minderheit, in beiden Fällen etwas mehr als ein Drittel der Bevölkerung.⁴ Der niederländische Staat verhielt sich jedoch zurückhaltender, und die katholische Minderheit in den Niederlanden war vorsichtiger als die deutsche. In der Historiographie über die niederländische Geschichte des 19. Jahrhunderts wird daher auch dem Kampf zwischen dem Staat und den Katholiken traditionell kaum Aufmerksamkeit gewidmet. Katholiken haben sich lange Zeit in eine politische Kultur repressiver Toleranz gefügt. Sie wurden vom liberal-protestantischen Establishment toleriert, solange sie keinen Anstoß gaben. Daher gab es auch auf den ersten Blick kaum brutale Repression. Auf nationaler Ebene gab es selten gewalttätige religiöse Zusammenstöße. Es

2 Weekblad van het regt 4.327 (1879), S. 2-3; siehe auch den *Courier de la Meuse*. 28. September, 2. und 4. Oktober 1878 und G. Hutschemaekers, *Limburgse processieperielen 1873–1880*, in: *De Maasgouw* 99 (1980), S. 192-193.

3 Für unruhig oder heftig kennt das Niederländische den Ausdruck: „Es ging Preußisch zu“.

4 P. de Coninck, *De natie in pacht. Katholieke minderheid, liberale onderwijspolitiek en natievorming in Duitsland en Nederland tijdens de jaren 1870*, in: H. te Velde/H. Verhage (Hg.), *De eenheid en de delen. Zuilvorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850–1900*, Amsterdam 1996, S. 57-83, arbeitet den Vergleich aus.

ist, wie wir zeigen werden, erst die lokale Forschung, die die Austragung religiöser Konflikte wirklich offen legen kann. Erstens möchten wir nachweisen, daß auf örtlicher Ebene ein heftigerer Konflikt tobte als auf nationaler Ebene im Parlament in Den Haag. Zweitens suchen wir eine Erklärung für die teilweise nur scheinbare Mäßigung des niederländischen Kulturkampfes und für die sehr vorsichtige Haltung der katholischen Elite auf nationaler Ebene.

Nicht nur die Protestanten selbst, sondern auch ausländische Beobachter sahen die Niederlande im 19. Jahrhundert als protestantisches Land.⁵ Erst die liberale Verfassungsreform von 1848 führte eine konsequente Trennung von Staat und Kirche durch und gab der katholischen Kirche die Freiheit, sich so zu organisieren, wie sie wollte. Erst dann konnte, im Jahre 1853, die bischöfliche Hierarchie in den Niederlanden erneut eingeführt werden. 1853 kündigte der Papst mit einigermaßen provozierenden Worten die Einstellung einer Reihe von Bischöfen in den Niederlanden an. Eine heftige protestantische Reaktion war die Folge, die „Aprilbewegung“. Pfarrer protestierten von der Kanzel, eine Petition wurde zum König gesandt, katholische Geschäfte wurden boykottiert, katholische Arbeiter entlassen, Häuser von Katholiken beschmiert und katholische Geistliche angepöbelt.⁶ Obwohl die katholische Hierarchie eingeführt wurde, war die Wirkung der Aprilbewegung groß. Das liberale Kabinett Thorbecke fiel. Innerhalb einiger Monate wurde das Gesetz für die Glaubensgemeinschaften erlassen, das Prozessionen weiter einschränkte, und das neue Selbstbewußtsein der katholischen Geistlichkeit wurde im Keim erstickt.⁷

Die katholische Elite war in dem halben Jahrhundert nach 1853 bestrebt, sich eine Stellung in der nationalen Politik zu verschaffen, allerdings sehr vorsichtig, um nicht protestantische Empfindlichkeiten zu verletzen. Daß die örtlichen katholischen Kirchengemeinden allmählich ein eigenes Selbstbewußtsein entwickelten und ab und zu etwas aggressiver auftraten als die höhere Geistlichkeit, drang selten zur nationalen Politik durch. Im Jahre 1872 wurde jedoch an die Eroberung Den Briels erinnert, ein großes Ereignis aus dem niederländischen Aufstand des 16. Jahrhunderts, für Protestanten ein Höhepunkt im Kampf gegen das katholische Spanien. Es war ein nationaler Gedenktag, aber die meisten Katholiken waren nicht gerade begeistert darüber. Katholische Führer leisteten Widerstand auf nationaler

5 Siehe z. B. G. J. Schutte, *Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid*, Hilversum 2000.

6 Unter anderem A. J. Bronkhorst, *Rondom 1853. De invoering der Rooms-Katholieke hiërarchie. De April-Beweging*, Den Haag 1953, S. 67-68.

7 J. P. de Valk, *Roomser dan de paus? Studies over de betrekkingen tussen de Heilige Stoel en het Nederlands katholicisme, 1815-1940*, Nimwegen 1998, S. 172 u. 347-348.

Ebene, aber es blieb bei einem Wortgefecht, einer Polemik. Örtlich sah der Konflikt jedoch manchmal ganz anders aus. Wenn sich Katholiken weigerten, zur Ehre des Festes zu flaggen, wurden sie angepöbelt, wurde ihr Mobiliar zerstört oder wurden die Fenster ihrer Häuser eingeworfen. Aber in einigen Orten mit einer großen katholischen Bevölkerung ergriffen gerade Katholiken die Initiative.⁸

Die Zwischenfälle hinterließen großen Eindruck. Die Kommentare in Zeitungen verdeutlichten die sich verändernden Fronten in der nationalen Politik. Hatten liberale Presseorgane 1853 oft mit den Katholiken gegen die protestantische Volkswut plädiert, wandte sich die liberale Presse nun gegen den ultramontanen Katholizismus. Einige Liberale verwiesen jetzt auf Bismarcks Katholikenpolitik, der die Niederlande folgen sollten. In der nationalen Politik hatte noch in den 1860er Jahren ein Bündnis zwischen Liberalen, die eine Trennung zwischen Kirche und Staat befürworteten, und Katholiken, die von der Freiheit profitieren wollten, bestanden. Dann veränderte sich dies durch die päpstliche Enzyklika *Syllabus Errorum* von 1864, die den Liberalismus als Feind kennzeichnete, und durch den Widerstand der niederländischen Katholiken gegen das von den Liberalen gewünschte neutrale staatliche Bildungswesen. Während orthodoxe Protestanten und Katholiken sich 1872 noch auf der Straße zu Leibe rückten, vertraten sie in der nationalen Politik schon ähnliche Interessen. Beide Gruppen befürworteten eine wichtige Rolle der Religion im Grundschulunterricht und lehnten die liberale Bildungspolitik ab.

Die Gegensätze zwischen den konfessionellen Gruppen und den Liberalen erreichten während des linksliberalen Kabinetts Kappeyne van de Coppello zwischen 1877 und 1879 einen Höhepunkt. Kappeyne führte ein liberales Bildungsgesetz ein, das höhere Qualitätsanforderungen an den Grundschulunterricht stellte und kirchlich inspirierten Unterricht erschwerte. Sowohl Katholiken als auch orthodoxe Protestanten bezeichneten Kappeyne als den niederländischen Bismarck und sprachen von Unterdrückung. In der konfessionellen Geschichtsschreibung bekam er die Rolle des Buhmanns. Kappeyne war jedoch ein prinzipienfester Liberaler, der zwar großen Wert auf ein neutrales staatliches Bildungswesen legte, aber nichts von Unterdrückung hielt. Der niederländische Kulturkampf war so gesehen ein Vorwand der Konfessionellen, die ihre Anhängerschaft mit einem

8 F. Groot, *Papists and Beggars: national festivals and nation building in the Netherlands during the nineteenth century*, in: P. van der Veer/H. Lehmann (Hg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999, S. 161-177; ders., *De strijd rond Alva's bril. Papen en geuzen bij de herdenking van de inname van Den Briel, 1572-1872*, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 110 (1995), S. 161-181.

Feindbild mobilisieren konnten. Die konfessionellen Gruppen waren um 1870 immer besser organisiert und gebrauchten Kappeyne und den Kulturkampf als dämonische Widersacher, gegen die sie sich legitimerweise wehren konnten.⁹

Dennoch war auch der niederländische Kulturkampf virulent, aber auf *lokaler* Ebene, nicht auf der Ebene katholischer und anderer Eliten, sondern der niederen Geistlichkeit und des gewöhnlichen Kirchenvolkes. Das zeigt sich nicht im gut erforschten Streit um das Bildungswesen, wohl aber im Streit über die öffentliche Manifestation von Prozessionen und anderen öffentlichen religiösen Ritualen.¹⁰ In der nationalen Politik hatte die katholische Elite ein großes Interesse daran, vorsichtig vorzugehen, um das Bündnis mit den orthodoxen Protestanten nicht zu gefährden und in eine prekäre Minderheitsposition zu geraten. Aber die öffentliche Manifestation religiöser Überzeugungen auf lokaler Ebene war eine ganz andere Sache, an der vor allem die niedere Geistlichkeit und das katholische Kirchenvolk beteiligt waren, die einen neuen Stolz auf ihren Glauben entwickelten. Auf lokaler Ebene fand die schärfste Konfrontation statt zwischen dem liberalen und protestantischen (und wohl auch antipäpstlichen) Wunsch nach einem neutralen öffentlichen Raum, in dem Religion nicht sichtbar sein sollte, und dem neuen katholischen Selbstbewußtsein, das sich gerade auf der Straße manifestieren wollte. Bis Anfang der 1870er Jahre hatte der Ultramontanismus auch in den Niederlanden an Einfluß gewonnen, und die Angst hiervor nahm unter den Protestanten zu. Über das Erste Vatikanische Konzil (1869–1870) und das dort ausgesprochene Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit war unter niederländischen Katholiken verhältnismäßig wenig zu hören, aber die Feier des fünfundzwanzigjährigen Papstjubiläums von Pius IX. im Juni 1871 war ein Katalysator im wachsenden Selbstbewußtsein der Katholiken. Das Piusfest war der Anlaß für die erste nationale katholische Zusammenkunft mit einem politischen Charakter und führte im ganzen Land zu öffentlichem Streit um die Festlichkeiten.¹¹

Vor allem in den katholischen südlichen Provinzen Limburg und Nordbrabant bekam die ultramontane Bewegung einen großen Impuls. So

9 Siehe hierzu P. de Coninck, *Een les uit Pruisen. Nederland en de Kulturkampf, 1870–1880*, Diss., Rijksuniversiteit Leiden 1998 und H. te Velde, *Kappeyne tegen Kuyper of de principes van het politieke spel* in: H. te Velde/H. Verhage (Hg.), *De eenheid en de delen* (Anm. 4), S. 121–133.

10 Im Standardwerk über die niederländische Geschichte, E. H. Kossmann, *The Low Countries 1780–1940*, Oxford 1978, ist manches über den Schulstreit nachzulesen, aber nichts über die Prozessionsfrage; siehe hierfür P. J. Margry, *Teedere Quaesties* (Anm. 1).

11 J. P. de Valk, *Roomser dan de paus?* (Anm. 7), S. 145; P. J. Margry, *Teedere Quacsties* (Anm. 1), S. 369.

hinterließ die päpstliche Unfehlbarkeitserklärung in Limburg mehr Eindruck als anderswo.¹² Limburg wurde von einem Papstkult durchdrungen. In verschiedenen Kirchen stellten die Gemeindemitglieder ein Bild des Papstes auf den Altar, „wovor wie vor einem Heiligen niedergekniet wurde“.¹³ Die katholischen Limburger fühlten sich durch die Polemiken in den Zeitungen und durch ihre Gemeindepriester ermutigt und entwickelten sich in den Augen der Liberalen immer mehr zu sklavisch „gehorsamen Kindern Roms“.¹⁴ Gerade im ultramontanen Milieu in Limburg sollte der Kampf um die Prozessionen in den 1870er Jahren einen Höhepunkt erleben.

3. Die Prozessionsfrage in Maastricht, Limburg und den Niederlanden

Die Prozessionsfrage geht auf ein Verbot zurück, das während der Reformation in der Niederländischen Republik eingeführt worden war.¹⁵ Die Niederlande kannten nie eine echte Staatskirche, aber während der Republik vom Ende des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts dominierte die calvinistische Hervormde Kerk – die reformierte Kirche –, und der Katholizismus wurde nur geduldet. Nach der kurzen revolutionären Periode zwischen 1795 und 1813 blieb die neu organisierte Hervormde Kerk auch im neuen Königreich Willems I. die dominante Kirche. Die bürgerliche liberal-protestantische Elite unterstützte ihn darin, und gemeinsam wandten sie sich gegen öffentliche religiöse Rituale sowohl von orthodoxen Protestanten als auch von Katholiken.

Die erste Verfassung des neuen Königreichs von 1814 erlaubte zwar Prozessionen und Wallfahrten. Im zentralisierten Königreich Willems I. wurden der öffentliche Raum und das öffentliche Leben jedoch als „neutrales“ Gebiet betrachtet, in dem Religion nicht sichtbar sein durfte. Die Prozession mit ihrer starken Symbolfunktion und ostentativen Attributen wie Kreuz, Fahnen und Fackeln war hierbei besonders umstritten, aber auch das Glockenläuten, Begräbnisse und Wallfahrten. Das völlige Straßensperrenverbot für Geistliche in Amtstracht in einem Gesetz von 1853 drängte die öffentlichen Rituale im größten Teil der Niederlande stark zurück. Danach war es bei-

12 P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 58-61; P. J. H. Ubachs, Handboek voor de geschiedenis van Limburg, Hilversum 2000, S. 390-391.

13 P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 54.

14 Maastricht, Limburger Archiv, Provinzverwaltung, Inv. Nr. 575, Bericht über 1871, dd. 30.3.1871, Nr. 65.

15 Vgl. P. van Rooden, History, the Nation, and Religion. The Transformations of the Dutch Religious Past, in: P. van der Veer/H. Lehmann (Hg.), Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia, Princeton 1999, S. 96-111.

nahe zwei Jahrzehnte relativ ruhig um die Prozessionen, bis während des deutschen Kulturkampfes in der Limburger Hauptstadt Maastricht ein Prozessionskampf ausbrach.

Maastricht zählte um 1870 etwa 28.000 Einwohner, fast alle Katholiken, aber mit einer relativ starken liberalen Elite.¹⁶ Die Stadt geriet in einen lokalen Kulturkampf mit Fraktionen um zwei politische Schlüsselfiguren, den katholischen Industriellen Petrus Regout und den liberal-katholischen Beigeordneten und Bürgermeister W. H. Pijls. Regout war auf Intervention der Liberalen nicht ins Parlament wiedergewählt worden und geriet durch den örtlichen Antagonismus ins ultramontan-klerikale Lager. Neben diesen lokalen Akteuren spielte auch der Gouverneur von Limburg, P. J. A. M. van der Does de Willebois, eine wichtige Rolle. Er empfand den Einfluß der Geistlichkeit auf das gesellschaftliche Leben als zu groß und wollte öffentliche Rituale wie Prozessionen zurückdrängen.¹⁷ Hierbei kam er nicht um den Schutzheiligen und ersten Bischof von Maastricht, Sankt Servatius (†384), herum. Aus einem großen Teil Europas besuchten im Mittelalter Wallfahrer die alle sieben Jahre stattfindende Vorführung der Reliquie.¹⁸ Nach der Eroberung Maastrichts durch die niederländische Republik 1632 wurde die Stadt ebenso wie der Rest der Republik von katholischen Ritualen freigehalten und die lokale Tradition verboten. Im 19. Jahrhundert war Servatius ein wichtiges Symbol für die ganze Provinz Limburg und ein bestimmendes Element für die Identität der katholischen Gemeinschaft. Bei den jährlich stattfindenden Feiern des Servatius-Festtages war der Gouverneur in der Regel auch anwesend.

Dekan Frans Rutten von der Servatius-Kirche in Maastricht verstand die symbolischen Funktionen des ehemaligen Freilufttritus besser als jeder andere. Da diese Elemente auch eine wichtige Rolle im preußischen Kulturkampf spielten, hatte Rutten sich für eine öffentliche Manifestation der katholischen Kirche in Limburg eingesetzt, wie etwa die organisierten Feierlichkeiten der Piusfeste von 1869 und 1871 und Wallfahrten zu diversen Heiligtümern. Ein möglicher Kulturkampf in den Niederlanden war für Rutten Grund genug, sich gegen die Beschränkungen der katholischen öf-

16 Eine gute Skizze des politisch-verwaltungsmäßigen Milieus in Maastricht: A. J. F. Maenen, Petrus Regout 1801–1878. Een bijdrage tot de sociaal-economische geschiedenis van Maastricht, Nimwegen 1959, S. 81–124; vgl. J. F. R. Philips, Een periode van sociale kentering (1880–1890). in: *Miscellanea Trajectensia. Bijdragen tot de geschiedenis van Maastricht*, Maastricht 1962, S. 664.

17 Gouverneur von 1856 bis 1874; siehe über ihn: J. Charité (Hg.), *Biografisch woordenboek van Nederland*, Den Haag³ 1989, S. 659–661.

18 P. C. Boeren, *Heiligdomsvaart Maastricht. Schets van de geschiedenis der heiligdomsvaarten en andere jubelvaarten*, Maastricht 1962.

fentlichen Religionsausübung aufzulehnen. In der Erinnerung an die mittelalterlichen Prozessionen und Reliquienzeigungen wünschte Rutten sich ein Wiederaufleben der Heiligtumsfahrten.¹⁹ Am 27. Juli 1873 veranstaltete er zum ersten Mal seit dem 17. Jahrhundert eine öffentliche Heiligtumsfahrt. Diese Feier nannte er vorsichtig „Probefahrt“, und sie war keine formell-liturgische Prozession. Trotzdem suchte Rutten an diesem Tag die Konfrontation und betonte das Interesse an der Freiheit öffentlicher Religionsausübung. Insgesamt kamen etwa 14.000 Gläubige zusammen, darunter drei Bischöfe, der Generalvikar von Lüttich und ein Vertreter des Erzbistums Köln. Das Ritual des Tages bestand aus einer Translationsprozession mit etwa achtzig geistlichen Würdenträgern, Kirchenvorstehern und Bruderschaften. Die Prälaten brachten in geistlichem Ornat und unter Begleitung von Musik, Fahnen, Heiligenbildern, Fackeln und Laternen die Reliquien aus der Kirche in die neue Schatzkammer.²⁰ Zuvor hatte der Kirchenvorstand insgeheim mit der Polizei und der Provinzverwaltung über mögliche staatliche Gegenmaßnahmen gesprochen. Die Provinzregierung fühlte sich bereits provoziert, weil die drei geladenen Bischöfe in einem offenen Fahrzeug in Amtstracht durch die Stadt gefahren wurden und damit das Prozessionsverbot übertraten, das Amtskleidung Geistlicher in der Öffentlichkeit nicht erlaubte. Für die Prozession selbst galt dies noch stärker. Die Staatsanwaltschaft kam jedenfalls zu dem Schluß, daß es sich tatsächlich um eine Straftat handelte.

Wie auch in anderen Fällen war die höhere Geistlichkeit vorsichtiger als die niedere. Ruttens juristischer Berater und sein Bischof Joannes Augustinus Paredis hatten ihn gemahnt, anstelle eines religiösen Rituals einen legitimen „Umzug“ zu halten, aber Rutten wollte mit dem Fest eine nationale und sogar internationale Reichweite erreichen. Er lud darum kirchliche Vertreter aus den vom deutschen Kulturkampf betroffenen Gebieten ein und organisierte eine spezielle „Pius IX.-Messe“, die die Veranstaltung in Zusammenhang mit dem Vatikan und dem Papst brachte. Der nicht aus den südlichen Provinzen stammende Priester und spätere katholische Führer H. J. A. M. Schaepman, der kurz zuvor in Rom ausgebildet worden war und dem Vatikanischen Konzil beigewohnt hatte, hielt die Abschlußrede

19 Vgl. das Wiederaufleben „nationaler“ Heiligtümer wie Amsterdam, Dokkum und Brielle. Für Maastricht spielte außerdem die Konkurrenz der Heiligtumsfahrt von Aachen eine Rolle, die auch viele Niederländer anzog. Vgl. P. J. Margry, *De creatie van heilige ruimten in negentiende-eeuws Nederland: het Martelveld te Brielle*, in: J. C. Okkema u. a. (Hg.), *Heidenen, Papen, Libertijnen en Fijnen*, Delft 1994, S. 249-276.

20 *Sint Servatiusklok*, 19. und 26.7. 1873; *La solennité de la translation*, *Courrier de la Meuse*, 27./28.7.1873; *Weekblad van het regt* 3.843 (1875), S. 2; G. Hutschmaekers, *Limburgse processieperikelen* (Anm. 2), S. 123-125.

und berichtete, wie die Katholiken sich in Deutschland organisierten und gegen Bismarck auftraten.²¹ Nach dem Ende der Veranstaltung informierte Rutten den Papst per Telegramm.²²

Nachher berichtete Gouverneur Van der Does der Regierung in Den Haag, daß die Heiligtumsfahrt zu Polemik und neuen Prozessionen geführt hatte. Er erwartete, daß die „kirchlichen Agitationen“ noch lange anhalten würden, da die Bevölkerung meinte, ihre Religion stehe auf dem Spiel. Die kirchlichen Verwicklungen im benachbarten Preußen hätten „die Empfindsamkeit vieler, sehr vieler Katholiken, die sonst als mehr gemäßigt galten“, verstärkt.²³ Das war einer der Gründe, warum er sich zurückhaltend verhielt und neue Prozessionen nicht ohne besonderen Grund auflösen ließ. Wegen früherer Maastrichter Prozessionskonflikte und des potentiellen Einflusses des deutschen Kulturkampfes in Limburg war die Staatsanwaltschaft darauf erpicht, den schwelenden Prozeß unter Kontrolle zu halten.²⁴ Darum entschied sie, noch nicht zur Verfolgung überzugehen. Der ehemalige Justizminister und katholische Generalstaatsanwalt in Limburg, M. H. P. Strens, sah selbst bei neuen Prozessionen keinen Verstoß gegen das Gesetz – es waren „Verfehlungen in guter Absicht“ – und prophezeite bei einer repressiven Politik große Probleme mit der ultramontanen Bevölkerung. Er wollte alle Prozessionsverstöße ignorieren, um die Katholiken zu besänftigen und eine politische Polarisierung zu verhindern. Er war nicht begeistert von den „öffentlichen Religionszeremonien“, meinte aber, daß sogar katholischer Aberglaube noch wertvoll sein könne – wie eine Zivilreligion, die die Bevölkerung von den Sozialisten und der „Commune“ fernhalten könne.²⁵

Für Rutten war dies jedoch ein moralischer Sieg, der dazu führte, daß er im folgenden Jahr eine „echte“, viel umfangreichere Heiligtumsfahrt organisierte. Hierfür wurde vorher bereits höchste kirchliche Zustimmung erteilt, als Pius IX. für die Zeit der Reliquienzeigung einen Ablass zur Stimulierung der Wallfahrt gewährte. Die Konsequenz war nicht nur, daß neuerlich eine große Prozession durch die Stadt zog, sondern daß Katholiken aus etwa fünfzig Gemeinden der Region in neu formierten Gruppenwallfahrten nach Maastricht pilgerten.²⁶ Ruttens Politik führte nun zu staat-

21 La solennité de la translation, *Courrier de la Meuse*, 27./28.7.1873; Feestrede van Dr. Schaeppman, *Weekblad De Limburger*, 2.8.1873.

22 Un bel appendice à la belle fête de dimanche, *Courrier de la Meuse*, 29.7.1873.

23 Maastricht, *Limburger Archiv*, Provinzverwaltung, Inv. Nr. 575, dd. 31.3.1874, Nr. 49.

24 Die Prozessionsproblematik war in Maastricht schon 1839, 1843, 1856 und 1858 aufgetreten: P. J. Margry, *Teedere Quaesties* (Anm. 1), S. 427-428.

25 Den Haag, *Allgemeines Reichsarchiv*, *Archiv Justizministerium 1813-1876*, Inv. Nr. 4.847, Teil 29, dd. 6.8.1873.

26 Maastricht, *Limburger Archiv*, *Bistumsarchiv Roermond*, Inv. Nr. 467, dd. 5.5.1874; *Courrier de la Meuse*, 7., 8., 9., 11., 12./13. und 26./27.7.1874.

licher Verfolgung. Damit begann ein Aufsehen erregender Rechtsstreit mit der Verurteilung von Rutten, der schließlich in ein Urteil des Obersten Gerichtshofes von 1875 mündete, das der Prozeptionsfrage eine neue Wendung geben sollte.²⁷ Die Limburger Prozeptionskultur wurde drastisch eingeschränkt, und es wurden strikte Regeln in Übereinstimmung mit dem aufgestellt, was anderweitig in den Niederlanden üblich war.

Ein komplizierender Faktor in dem Konflikt war der politisch diffuse Charakter der Region, zu der Limburg gehörte. Das Maas-Rheingebiet war ein Flickwerk kleiner ehemaliger politischer Einheiten mit vielen grenzüberschreitenden Beziehungen. Prozeptionswallfahrten zogen zwischen Belgien, dem deutschen Niederrhein und dem niederländischen Limburg hin und her.²⁸ Die Maastrichter Heiligtumsfahrt war zum Beispiel historisch mit der aus Aachen und Kornelimünster in Deutschland und Tongeren in Belgien verflochten. Nicht nur auf religiösem Gebiet gab es wechselseitige Einflüsse. Die Zeitungen waren auch mehr als anderswo auf die grenzüberschreitende europäische Region orientiert. Ständig folgten sie den Entwicklungen in den Grenzgebieten und deren möglichen Auswirkungen auf die eigene Provinz. Das Verbot der Prozessionen durch den liberalen Bürgermeister des benachbarten Lüttich in Belgien nach einem mit Knüppeln ausgetragenen Konflikt hinterließ einen nachhaltigen Eindruck. Als danach in Brüssel ein Gruppe Liberaler 1875 eine Prozession zum Stillstand brachte und einige Sportprozessionen abhielt, sahen Katholiken eine liberale Verschwörung.²⁹ Die Furcht vor einer weiteren Einschränkung der katholischen Rechte in Limburg nahm durch die Berichte über liberale Repression in Belgien zu. Umgekehrt fürchtete die niederländische Regierung, daß die kirchlichen Rituale fortan auf der niederländischen Seite stattfänden.

Gouverneur Van der Does bagatellierte zunächst die Prozeptionsfrage, weil er eine Eskalation und einen Konflikt mit Preußen fürchtete. Die Firmung durch Bischof Paredis aus Roermond in den niederländischen Grenzgemeinden lockte allein schon Tausende Deutsche über die Grenze. Das

27 Urteil Hoge Raad (Oberster Gerichtshof) vom 29.10.1875, in: Weekblad van het regt, 18. 9.1875, S. 1-3.

28 H. L. Cox, Die Auswirkungen der deutsch-niederländischen Staatsgrenze von 1815 auf die volkstümliche Heiligenverehrung im Rhein-Maasgebiet. Ein Beitrag zur kulturräumlichen Stellung des Rhein-Maas-Gebietes, in: Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 28 (1983), S. 111-131; M. Zender, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung, Düsseldorf 1959. Im Jahre 1879 zogen innerhalb des Bistums Roermond mindestens 22 Gemeinden per Prozession nach Kevelaer.

29 Zu dem Vorhergehenden: Belgien, Maas- en Roerbode, 29.5.1875.

Problem jedoch, das – zusammen mit der Prozessionsfrage – die größte Rolle in den provinziellen Berichten an die Regierung in Den Haag spielte, war die Flucht deutscher Klosterbrüder nach Limburg, vor allem ab 1875. Gerade Limburg schien ein Zufluchtsort für diejenigen zu sein, die mit den preußischen Maigesetzen in Konflikt geraten waren.³⁰ Soweit sich ermitteln läßt, flüchteten während des Kulturkampfes insgesamt rund 1.300 deutsche Geistliche in die Niederlande.³¹

Der deutsche Kulturkampf war der direkte Anlaß, die niederländische Prozessionsfrage legislativ zu behandeln. Die Fragen im Parlament aus Anlaß von Ruttens zweiter Heiligtumsfahrt 1874 verursachten noch kein politisches Feuerwerk.³² Der konservative reformierte Minister verwies das Parlament ganz einfach auf das Gesetz aus dem Jahre 1853 und auf die Richter, die seitdem danach die Rechtmäßigkeit von Prozessionen beurteilen mussten. Trotzdem zeigte sich, daß die protestantische und konservativ-liberale Kammermehrheit vor dem Hintergrund der internationalen Politik und den Intentionen katholischer Laien und Kleriker wie Rutten immer mehr gegen die weitere Ausweitung der Prozessionen vorgehen wollte.

Bald drohte eine Eskalation, da, wie Paredis konstatierte, die Priester eine immer kritischere Haltung gegen die durch den Kulturkampf beeinflussten bürgerlichen Behörden einnahmen und dem vorsichtigen Kurs des Bischofs nicht länger folgen wollten.³³ War die Maastrichter Heiligtumsfahrt noch von oben geplant, entstanden die Zwischenfälle bei anderen Prozessionen häufig spontan, auf Initiative der örtlichen Pfarrer oder Prozessions- oder Bruderschaftsführer. Da Politik und Justiz sich außerdem noch immer nicht im Klaren darüber waren, was genau verboten war, wurden für gewöhnlich alle Prozessionen von Polizei- oder Justizbeamten begleitet und kontrolliert. Mitte der 1870er Jahre gab es denn auch eine Reihe von Zwischenfällen mit Verhaftungen und vereinzelt physischen Konfrontationen.³⁴ Das angrenzende Rheinland-Westfalen war allerdings mit elf gewalttätigen Konfrontationen zwischen Katholiken und Behörden erheblich

30 E. Föhles, Kulturkampf und katholisches Milieu 1866–1890 in den niederländischen Kreisen Kempen und Geldern und der Stadt Viersen, Viersen 1995, S. 50 und 255.

31 Limburger Archiv, Provinzverwaltung, Inv. Nr. 575, Bericht über 1875, dd. 27.3.1876, Nr. 80; P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 296-301; P. J. H. Ubachs, Handboek (Anm. 12), S. 401, hält die Anzahl für Limburg auf maximal 650 beschränkt. Siehe über die regionale Bedeutung des ein oder anderen: H. Lepper, Der „Kulturkampf“ im Rheinland und seine Auswirkungen auf Belgien und auf die Niederlande – Eine Skizze, in: D. Arens (Hg.), Rhein-Maas-Kulturräum in Europa, Köln 1991, S. 82-83.

32 Handlungen der „Tweede Kamer“ 1874–1875, Beilagen A, Nr. 117, S. 20 und Nr. 129, S. 15. P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 232-245.

33 J. M. Gijzen, Joannes Augustinus Paredis (1795–1886) bisschop van Roermond en het Limburg van zijn tijd, Assen 1968, S. 337-338.

34 G. Hutschemaekers, Limburgse processieperikelen (Anm. 2), passim.

konfliktgeladener.³⁵ Die härtere Einstellung der preußischen Behörden hatte zur Folge, daß die Führer der Prozessionen und Wallfahrten ähnlich wie die preußischen Klosterbrüder in die Niederlande flohen. Durch diese neuen grenzüberschreitenden Wirkungen entschieden sich Politik und Behörden in den Niederlanden letztlich zu einer härteren Vorgehensweise.

Der Maastrichter Staatsanwalt A. M. B. Hanlo erteilte namens des Justizministers über ein geheimes Rundschreiben den Limburger Hilfsoffizieren zu Beginn der Prozessionssaison 1877 den Auftrag, gegen alle neuen Prozessionsinitiativen vorzugehen. Angesichts der darauf folgenden Bildung des linksliberalen Kabinetts Kappeyne sprachen die regionalen katholischen Zeitungen von einer „liberalen Herrschaft in Limburg“ und prognostizierten den Anfang einer politischen Verfolgung von Prozessionen und Wallfahrten. In der ersten Hälfte des Jahres 1878 wurde schon gegen fünfzehn Wallfahrten Anzeige erstattet. Sofern es ausländische Prozessionen betraf, wurden diese jedes Mal von der Polizei aufgehalten. Doch in Preußen ließ man sich nicht so leicht abschrecken, wie die Prozession aus Kempen mit etwa 300 Personen, die am 24. August 1878 in die Niederlande zog, zeigte. Man wollte betend und singend zum Marienheiligtum in Roermond ziehen, nicht lediglich als liturgisches Ritual, sondern auch als politisch-strategische Aktion, um den neuen niederländischen „Kulturkampf“ an den Pranger zu stellen. Derartiger katholischer Druck in den Grenzgebieten brachte die Behörden dazu, Partei zu ergreifen. Der eingangs geschilderte Roermonder Fall erwies sich daraufhin als Wendepunkt. Als am Sonntag, dem 15. September 1878, die Prozession aus dem preußischen Haaren mit Gewalt vertrieben wurde, änderte sich die Situation schlagartig. Diese Konfrontation zwischen den niederländischen Behörden und den Haarener Wallfahrtsteilnehmern empfanden nahezu alle betroffenen Parteien als einen Tiefpunkt im Prozessionskampf. Die Frage wurde 1879 formell durch zwei Urteile des Obersten Gerichtshof über die Verurteilung von zwei Limburger Geistlichen bestätigt, die sich beteiligt hatten. Rutten und seine Limburger Amtsbrüder hielten sich zurück, und die Einwohner Haarens und anderer preußischer Gemeinden trauten sich danach einige Jahrzehnte lang nicht mehr, in Gruppen auf Wallfahrt in die Niederlande zu gehen.³⁶ Die Jahre 1878/79 bildeten so einen Wendepunkt und markierten den Beginn einer neuen Periode.

35 J. Sperber, *Popular Catholicism in nineteenth-century Germany*, Princeton, N. J. 1984, S. 229-233; Föhles, *Kulturkampf und katholisches Milieu* (Anm. 30), S. 235-237.

36 Schmitz, *Deutsche Wallfahrten nach Roermond* (Anm. 1), S. 104.

4. Die Folgen des Kulturkampfes

Die Prozessionsfrage war in dieser Zeit vor allem eine regionale Angelegenheit. Die außergewöhnliche Position des katholischen Limburg, die als letzte Provinz in das Königreich integriert wurde, führte dazu, daß es hier große Unterstützung für die Prozessionen gab. Der Dekan der provinziellen Hauptkirche St. Servatius in Maastricht gab den Ton an. Ultramontane Zeitungen unterstützten die Initiativen und bestärkten katholische Gläubige und Pfarrer in den Gemeinden in ihrem Verständnis religiöser Traditionen und Rituale.

Hierbei spielte der Limburger Landadel eine eigene Rolle. Er bot seit 1872 seine Landhäuser als Unterkunft für neue Klostergemeinschaften an, stimulierte Priester, Prozessionen zu organisieren und trug, wenn nötig, die damit verbundenen Prozeßkosten.³⁷ Auch die Nähe zu Deutschland war wichtig. Es gab viele deutsche Klosterbrüder, die nach dem Ende des deutschen Kulturkampfes 1887 zumeist nicht zurückgingen, sondern sich schnell integrierten und dadurch den Einfluß des deutschen auf den niederländischen Katholizismus vergrößerten. Es entstanden gesonderte niederländische Provinzen deutscher Kongregationen. Der Einfluß des deutschen Kulturkampfes war vor allem indirekt, da die gegenseitigen Feindbilder auch in den Niederlanden verstärkt wurden. Die niederländischen Liberalen hielten jedoch Bismarcks Politik für kontraproduktiv. Sie lehnten mit großer Mehrheit direkte Repression ab und blieben der niederländischen Tradition repressiver Toleranz treu.³⁸

Auch in Nordbrabant gab es eine große katholische Mehrheit, und die Prozessionsfrage lebte dort dann und wann auf, wenngleich seltener als in Limburg, doch anderswo blieb es bei kleineren Zwischenfällen. Es gab kaum Kontakte zwischen den verschiedenen örtlichen Organisatoren in den diversen Provinzen, allenfalls eine kollektive Stimmungsmache durch die Medien und die Priester. Die Prozessionsfrage war vor allem eine lokale Angelegenheit. Örtliche Geistlichkeit und katholische Anführer ergriffen oft die Initiative.

Im 19. Jahrhundert fand in den Niederlanden wie auch in anderen europäischen Staaten ein Prozeß nationaler Integration statt, unter anderem

37 Häuser in Exaten, Baexem, Swalmen, Bleijenbeek bei Bergen, Wijnandsrade und Vaals, siehe Limburger Archiv, Provinzverwaltung, Inv. 575, Bericht über 1872 dd. 31.3.1873, Nr. 49; weiterhin auch H. Lepper, Der „Kulturkampf“ (Anm. 31), S. 79-81; P. J. Margry, Teedere Quaesties (Anm. 1), S. 327-328.

38 P. de Coninck, Een les uit Pruisen (Anm. 9), S. 161, 300-301 u. 311-319.

durch verbesserte Infrastruktur und effektivere Behörden.³⁹ Ausnahmepositionen wie die Limburgs, die bis dahin geduldet worden waren, waren im stärker zentralisierten Land gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer schwieriger aufrechtzuerhalten. Die Limburger Prozessionsfrage hat hiermit viel zu tun. Auch die kirchliche Hierarchie arbeitete nun stärker an einer Integration auf nationaler Ebene. Die katholische Kirche machte einen Prozeß durch, der in gewisser Weise der Integration von Nationsstaaten ähnelt.⁴⁰ Insbesondere in den Niederlanden, wo erst seit 1853 überhaupt eine bischöfliche Hierarchie bestand, waren die kirchlichen Autoritäten über lokale Initiativen nicht gerade erfreut. Von daher stieß eine stärkere Regulierung von Seiten des Staates bei den Kirchenbehörden anfangs auf geringen Widerstand, und sie waren bereit, an einem Kompromiß mitzuarbeiten, der Religion in der Öffentlichkeit nicht vollständig frei zuließ, aber ihre eigene Autorität nicht antastete.

In Übereinstimmung mit der liberalen und protestantischen Dominanz im öffentlichen Leben ergriffen liberale Kräfte auf nationaler Ebene im Prozessionskampf meistens die Initiative, vorangetrieben durch den traditionellen protestantischen Widerwillen gegen die Manifestation des Katholizismus in der Öffentlichkeit. Das Resultat des Kampfes scheint auf den ersten Blick eine eindeutige Niederlage für die Katholiken gewesen zu sein. Sie hielten ihre Prozessionen nun in speziell angelegten Prozessionsparks ab, getrennt von öffentlichen Wegen, oder umgingen das Prozessionsverbot durch sogenannte stille Züge wie in Amsterdam, Umzüge von Katholiken ohne katholische Amtstracht oder katholische Symbole.⁴¹ Die Frage verlor jedoch einen Teil ihrer Dringlichkeit durch den Ausbau von Bahn und Straßenbahn, die eine Alternative zu dem Fußmarsch zum Wallfahrtsort boten, so daß ein großer Teil der kollektiven Wallfahrten aus der Öffentlichkeit verschwand. Beide Seiten fanden sich zunehmend mit der neuen Situation ab.

Die Katholiken hatten bei diesem Ergebnis viel zu gewinnen. In anderen europäischen Ländern wie Frankreich führten Kulturkämpfe zu einer dauerhaften Säkularisierung und einem abnehmenden Einfluß kirchlicher Par-

39 Für die Niederlande H. Knippenberg/B. de Pater, *De eenwording van Nederland. Schaalvergroting en integratie sinds 1800*, Nimwegen 1988, das inspiriert ist von E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France, 1870–1914*, Stanford 1976.

40 P. Raedts, *Tussen Rome en Den Haag: de integratie van de Nederlandse katholieken in kerk en staat*, in: H. te Velde/H. Verhage (Hg.), *De eenheid en de delen* (Anm. 4), S. 29–44.

41 Vgl. P. Raedts, *Le Saint Sacrement du Miracle d'Amsterdam: lieu de mémoire de l'identité catholique*, in: P. den Boer/W. Frijhoff (Hg.), *Lieux de mémoire et identités nationales*, Amsterdam 1993, S. 237–251.

teien. In den Niederlanden war dies nicht der Fall. Als seit den 1870er Jahren neue politische Gruppen den durch die Liberalen 1848 neu definierten öffentlichen Raum betraten, schien zunächst ein umfassender Konflikt um Vorherrschaft zu entstehen: Protestanten gegen Katholiken, Liberale gegen orthodoxe Protestanten und Katholiken, alle Gruppen gegen die Sozialisten. Der Höhepunkt der Prozessionsfrage in den 1870er Jahren muß vor diesem Hintergrund gesehen werden. Es war ein Kampf um den öffentlichen Raum, buchstäblich ein Kampf um die Straße. Es entstand jedoch keine Dominanz einer Gruppe, sondern Lager- bzw. Milieuparteien, „Säulen“ genannte moralische Gemeinschaften, in denen sich nicht nur das kirchliche, sondern das gesamte soziale und kulturelle Leben abspielte. Neben einer orthodox-protestantischen Säule entstand schon bald eine katholische und später eine sozialdemokratische, und die Liberalen wurden auf eine mehr oder weniger neutrale Insel zurückgedrängt. Die „versäulten“ Gruppen lernten sich gegenseitig zu tolerieren, aber die Gegensätze blieben groß. Die Niederlande wurden ein Land von Minderheiten, die niemals ohne Unterstützung anderer die nationale Politik dominieren konnten. So brauchten auch die Katholiken Bundgenossen. 1872 hatten sie noch mit den orthodoxen Protestanten gekämpft, aber 1888 wurde das erste Kabinett von Katholiken und orthodoxen Protestanten gebildet. Die zwei Gruppen hatten das gemeinsame Interesse, ihre eigene Welt gegen die Einflüsse des neutralen Staates zu schützen. Bei den zwei Fragen, die den niederländischen Kulturkampf zwischen 1870 und 1890 dominierten, dem Schulkampf und der Prozessionsfrage, legten die katholischen Kirchengemeinden wohl mehr Wert auf letztere – es handelte sich schließlich um das Erleben und die öffentliche Manifestation des Glaubens –, aber die katholische Elite stellte die erste in den Vordergrund. Die Prozessionsfrage war sozusagen das Wechselgeld, das den Erfolg im Schulkampf möglich machte. 1889 kam ein Schulgesetz zustande, das den konfessionellen Wünschen entsprach, 1917 gefolgt von einer Verfassungsreform, die die Angelegenheit definitiv regelte.

Zu diesem gemeinsamen Interesse paßte natürlich kein aufbrausender Prozessionskampf zwischen Katholiken und Protestanten. Die Zusammenarbeit mit den orthodoxen Protestanten ermöglichte eine Verstärkung der Position der Katholiken in Politik und Gesellschaft. So führte die Niederlage in der Prozessionsfrage indirekt zum Gewinn. Nach dem ersten katholisch-orthodox-protestantischen Kabinett gab es abwechselnd liberale und konfessionelle Kabinette, aber ab 1918 waren die Katholiken fortwährend ein Teil der Regierung, und es gab lange Zeit nur konfessionelle Kabinette. Die konfessionellen Parteien bildeten bis 1994 den unvermeidlichen Kern niederländischer Regierungen, und die christlichen Demokraten wurden in

den Wahlen im Mai 2002 auch wieder stärkste Partei und stellten erneut den Regierungschef. Kirchliche Prozessionen und öffentliche kirchliche Rituale blieben derweil verboten. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1963–1965) wandten niederländische Katholiken sich jedoch von der Prozession mit ihren als altmodisch wahrgenommenen Ritualen ab, und Protestanten empfanden umgekehrt die öffentliche Prozession nicht mehr bedrohlich. Die Prozessionsfrage löste sich dadurch wie von selbst, und 1983 verschwand das Prozessionsverbot schließlich auch aus der niederländischen Verfassung.