

Die Kirchen und das Ende der Monarchien

Ein europäischer Vergleich

Markus Ries, Luzern

Übersicht:

I. Staatsformen und katholische Kirche im langen 19. Jahrhundert	10
II. Kirchliche Neuordnungen	13
III. Kulturkämpferische Polarisierung	15
IV. Nationalismus und autoritäre Herrschaft	18

Von der Französischen Revolution ins Exil getrieben, verfasste der aus Südf frankreich stammende *Vicomte Louis de Bonald* (1754–1840) in Heidelberg 1796 eine flammende Programmschrift und publizierte sie unter dem Titel „Théorie du pouvoir politique et religieux“¹⁾. Mit diesem Aufruf profilierte er sich als eine der frühen Leitfiguren des Kampfes um politische und kirchliche Restauration. Unter anderem stellte er eine bemerkenswerte Verbindung her zwischen der konfessionellen Orientierung eines Gemeinwesens und der Art, wie es seine öffentliche Ordnung gestaltete. Durch Typologievergleiche, die heute eigenwillig anmuten, kam er zur Einsicht, dass zwischen Staatsformen und Konfessionen Affinitäten bestehen. Die Demokratie nach Schweizer Muster entsprach in seinen Augen dem Calvinismus; denn bei beiden konstatierte er fehlende äußere Ordnung; sowohl im Staat als auch in der Kirche sei niemand dazu bestellt, Gesetze authentisch auszulegen. Ganz anders verhalte sich dies im Falle erblicher Aristokratien, welche *de Bonald* in erster Linie in den Freien Reichsstädten mit ihren Patriziatsverfassungen verwirklicht sah. Hier repräsentierten Schultheiß und Ratsversammlung die Staatsgewalt, mit der Verankerung in den ratsfähigen Familien sei eine Autorität kontinuierlich vorhanden. Zwar weise auch sie eine Fluktuation auf, bleibe aber stets wahrnehmbar. Ihre Entsprechung fand diese Ordnung in den lutherischen Kirchen, welche das Moment des Gültigen wenigstens vorübergehend akzeptierten, wie im Blick auf deren Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl unschwer zu erkennen sei. Auch wenn diesen Kirchen eine letztverbindliche Lehrinstanz fehle, so seien sie dennoch mit Bischöfen ausgestattet. Über allem aber stand für *de Bonald* die Monarchie: Hier sei in einer Person eine allgemeine äußere Gewalt vorhanden, eingerichtet auf Dauer, und

¹⁾ *de Bonald*, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* I–III (1796).

hier nehme mit dem Adel eine soziale Gruppe Verantwortung wahr für die Interpretation von Gesetzen. „À ce gouvernement répond la religion catholique, avec son pouvoir général rendu extérieur dans le sacrifice, sa force publique ou profession sacerdotale, son corps chargé du dépôt de la doctrine et de l'interprétation des Ecritures, ses conciles généraux ou assemblées générales de la société.“²⁾ Und so kam de Bonald zum Schluss: Je näher eine Religionsgemeinschaft in ihrer Verfassung der Monarchie komme, desto authentischer repräsentiere sie das wahre Christentum.

Die Herleitung macht deutlich, dass die Infragestellung der Monarchie zu Zeiten der Französischen Revolution zugleich als staatspolitisches Problem wie auch als Frage der Verbindung von Religion und Gemeinwesen verstanden wurde. Zusammenhänge zwischen öffentlicher Ordnung und Glaube erschienen als plausibel – sei es zustimmend oder auch ablehnend. Die Parolen der Gegenauflklärer und der Revolutionsfeinde ließen erkennen, dass das Ende der Monarchien die katholische Konfession in spezifischer Weise berührte; denn einige Exponenten wollten geradezu metaphysisch begründete Bande zwischen Kirche und Staat konstruieren.

I. Staatsformen und katholische Kirche im langen 19. Jahrhundert

Die Entstehung neuer, der Aufklärung verpflichteter Gemeinwesen und deren Weiterentwicklung zu Nationalstaaten waren Folgen grundstürzender Übergänge in die Moderne, für die als Epoche machendes Ereignis die Französische Revolution steht. Kritik an Religion und an Religionszwang war diesen Übergängen gleichsam in die DNA eingeschrieben; denn sie gehörten zu den Grundpositionen weiter Teile der Aufklärung. Der Absolutismus josephinischer und preußischer Ausprägung stand für Integration von Kirche, Konfessionen und Religion in das Lebens- und Verwaltungsgefüge des Staates. Angestrebt waren umfassende Kontrolle und Aufsicht des kirchlichen Lebens; die Eingliederung konnte so weit gehen, dass Geistliche zu Staatsbeamten wurden. Der französischen Aufklärung hingegen eignete ein religionskritischer und später ein religionsfeindlicher Zug – „écrasez l'infame“ steht unter mehreren Briefen, die *Voltaire* zwischen 1761 und 1766 unter anderem an den Enzyklopädisten *Jean-Baptiste d'Alambert* oder an *Friedrich II. von Preußen* richtete.³⁾ In der Konsequenz zogen die Ereig-

²⁾ *de Bonald* 2, livre VI, 1. Kapitel. Zitiert nach der Ausgabe Paris 1843 II 210–213.

³⁾ *Schmidt*, *Voltaires Kritik am Christentum*, in *Stoklosa/Strübind* (Hrsg), *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA* (2007) 379–396 (379). – *Voltaires Religionskritik* konnte sich so weit steigern, dass Korrespondenten sie als geradezu obsessiv wahrnahmen: „Ich glaubte Sie so tüchtig damit beschäftigt, l'infâme zu zerquetschen, dass ich nicht annahm, Sie könnten auch noch an anderes denken. Die Schläge, die Sie ihr versetzt haben, hätten sie längst niedergestreckt, wenn diese Hydra nicht immer wieder aus dem Boden des weltweiten Aberglaubens neu erstünde. Ich, der ich schon längst nicht mehr an die Scharlatanerien glaube, die die Menschen in die Irre führen, ich reihe den Theologen, den Astrologen, den Goldmacher und den Arzt in ein und dieselbe Kategorie ein.“ *Friedrich II. an Voltaire*, Berlin, 1. Januar 1765. Gedruckt: *Pleschinski* (Hrsg), *Voltaire – Friedrich der Große. Briefwechsel* (2011) 483–485 (483).

nisse der Jahre nach 1789 das religiöse Leben schwer in Mitleidenschaft. Die *constitution civile du clergé* vom 13. Februar 1790 hätte zunächst noch als Fortsetzung des Josephinismus mit rabiateren Mitteln gelten können, doch die Wirren nach dem erzwungenen Eid auf die Verfassung machten deutlich, dass dem revolutionären Gemeinwesen ein fundamental verändertes ideologisches Muster zugrunde lag. Erst recht war es der Fall ab Mitte 1793: *Terreur* und *déchristianisation* bestätigten schlimmste Vorahnungen; der *culte de l'être suprême*, die neue Zeitrechnung und die Substitution religiöser Feiern durch zivile Ersatzrituale beseitigten jede Hoffnung auf einen Ausgleich zwischen der neuen Zeit und der Religion. Gewalt gegen Geistliche und Ordensleute wirkten als Fanal, und dies weit über die französischen Grenzen hinaus. Die religionsfeindlichen Maßnahmen lösten eine nie gekannte Emigration von Kirchenleuten aus; Fliehende und Vertriebene strömten in großer Zahl in die angrenzenden Territorien und zerstörten mit ihren Erzählungen die Illusionen, die manche bis dahin mit der neuen Zeit, der Republik und der Aufklärung verbunden hatten. In den Rheinlanden, im Elsass in der Eidgenossenschaft oder im Piemont ließen die Berichte der Emigrierten und ihre schiere Zahl den Menschen plausibel erscheinen, dass Republik und Religion sich nie und nimmer vertragen würden, ja dass zwischen beiden ein scharfer Antagonismus bestand. Die Abschreckungswirkung solcher Rede war dramatisch. Wer immer die Menschen gegen die neue Ordnung zu mobilisieren suchte, konnte mit dem Appell an das Religiöse rasch und wirksam Gefolgschaft rekrutieren. So wirkt es als logische Konsequenz, dass die französischen Soldaten in ihren Zügen nach Westen im Rahmen der Koalitionskriege auf einen vielfältigen Widerstand stießen, der im Großen wie im Kleinen auch sehr deutlich religiös motiviert war. Äußerlich manifestierte sich diese Verbindung, wenn etwa in der Eidgenossenschaft an vielen Orten Geistliche selbst zum Widerstand aufrufen oder gar Landsturmkontingente anführten. Ein anschauliches Beispiel bot die gefürtestete Benediktinerabtei Einsiedeln, damals – wie auch heute wieder – Zentrum der bedeutendsten Marienwallfahrt des Landes. Widerstand im Großen bedeutete, dass der Abt dem Kaiser für die Finanzierung der Koalitionskriege in den Jahren 1792 und 1796 Kredite in wahrhaft atemberaubender Höhe von insgesamt 200.000 fl. gewährte – eine immense Menge Geld für ein einzelnes Kloster. Einsiedeln vermochte die Beträge nicht selbst aufzubringen, sondern musste sie durch Kredite selbst beschaffen und sich verschulden. Die Mönche riefen zum Widerstand auf und griffen auch selbst zu den Waffen. Es sollte ihnen später übel vermerkt werden: Sie wurden als Kriegstreiber beschimpft und in einigen Fällen als Hassprediger gerichtlich verfolgt.⁴⁾

Der Widerstand war längst nicht nur gegen die Schäden gerichtet, welche die Revolution der kirchlichen Organisation und der religiösen Praxis zugefügt hatte, sondern er stellte auch die Grundlagen der Republik selbst in Frage, was zum epochalen Verhängnis beitragen sollte. Zur misstrauisch angefeindeten ideellen Basis gehörten jene bürgerlichen Freiheitsrechte, welche in den Revolutionen zugunsten der Individuen erstritten wurden in Auflehnung gegen neuzeitliche Disziplinierung durch die Gemeinwesen. Überwunden wurde damit die

⁴⁾ Siehe: *Fässler, Aufbruch und Widerstand. Das Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution* (2019).

moderne Untertanenschaft, welche geradezu als sozialgeschichtliche Signatur der europäischen Neuzeit zu gelten hat.⁵⁾ Die Befreiung des Individuums von Kontrolle und Regulierung durch Obrigkeiten wie auch von den Fesseln erbter Standeszugehörigkeit proklamierte in Paris Ende August 1789 die *déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Zu ihrem Kern gehörte das Recht auf freie Meinungsäußerung, sei es gesprochen oder gedruckt, und dazu in besonderer Weise das Recht, die Religion selbst zu wählen – oder auch ganz darauf zu verzichten. In den Augen der Kirchenleute korrumpierte die Umsetzung des Programmes dessen eigene Grundlagen, weshalb beide gleichermaßen abgelehnt wurden, und dies selbst von allerhöchster Stelle: Zusammen mit der *constitution civile du clergé* verurteilte Pius VI. in den zwei Breven „Quod aliquantum“ vom 10. März 1791 und „Caritas“ vom 13. April 1791 die Deklaration der Menschenrechte. Der Papst beklagte, man habe eine absolute Freiheit begründen wollen, die weit hinausgehe über die freie Religionsausübung. Und nun wollte man die Freiheit zu denken, zu schreiben und sogar zu handeln jedem nach eigenem Gutfinden anheimstellen. Er solle befolgen dürfen, was ihm auch die zügelloseste Einbildung vermittle – „l'imagination la plus déréglée“. Ein wahrhaft monströses Recht sei das, insbesondere angesichts des Umstandes, dass es auch noch als ein Ausfluss der natürlichen Gleichheit aller Menschen dargestellt werde.⁶⁾

Vor diesem Hintergrund war in Frankreich seit der Revolution das Verhältnis von Monarchie und Kirche auf das Schwerste belastet. Im Blick auf die napoleonische Zeit, auf die Restauration und dann die Revolutionen von 1830 lässt sich geradezu eine Korrelation rekonstruieren: Je stärker eine Ordnung monarchisch gestaltet war, desto deutlicher suchten die Protagonisten Elemente der überwundenen Allianz von Thron und Altar wieder zu beleben oder zu befestigen. Und umgekehrt: Je deutlicher an Revolution und Aufklärung eine Staatsordnung orientiert war, desto stärker marginalisiert war die Stellung der Kirchen im öffentlichen Leben. Als Merkmal der Epoche kann gelten, dass der Gegensatz auf beide Seiten hin plausibel war: Die Erben der französischen Jakobiner strebten nach Distanz von Religion und Kirche, während umgekehrt die Vordenker des französischen *Renouveau* und dann des Ultramontanismus sich so weit wie möglich von der Republik distanzieren. Als Pionierbeispiel dafür stehen die religiösen Gegenauflärer *Louis de Bonald*, *Joseph de Maistre*, *François-René de*

⁵⁾ Die Interpretation der frühneuzeitlichen Ausdehnung obrigkeitlicher Herrschaftsausübung in den Bereich des Privaten wurde zuerst von *Gerhard Oestreich* (1910–1978) als „Sozialdisziplinierung“ beschrieben. Das Konzept war und ist Gegenstand historiographischer Debatten. Vgl. *Oestreich*, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in *Oestreich*, Geist und Gestalt des frühmodernen Staates (1969) 179–197.

⁶⁾ „C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue qui non seulement assure le droit de n'être pas inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer à son gré en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée: droit monstrueux, qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes.“ *Pius VI.*, Quod Aliquantum, Rom, 10. März 1791. Gedruckt: *Bloch*, Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215 (2008) 189–199 (191).

Chateaubriand sowie – zumindest in seiner Frühzeit – *Félicité de Lamennais*.⁷⁾ Für die ersten drei war Restauration gleich bedeutend mit Geringschätzung der Republik, mit Verklärung der Monarchie und mit dem Bestreben, die überkommenen Verbindungen wieder herzustellen. Auch innerhalb der katholischen Kirche und der Theologie wurde diese Ausrichtung bestimmend. Aufklärung und Revolutionen fanden zunächst im Klerus eine bedeutende bürgerlich-liberale Gefolgschaft. Seit den dreißiger Jahren schwand deren Gewicht unter dem Eindruck beginnender Ultramontanisierung. Seit *Gregor XVI.* und erst recht seit *Pius IX.* dominierte die staatspolitisch gegenmoderne Richtung. So hoch stand die Monarchie jetzt im Ansehen, dass sie als jene Staatsform galt, die mit dem katholischen Bekenntnis am besten übereinstimme. Die gedachte Affinität war allgemein plausibel, so dass sich schließlich die Kirche selbst nach dem Muster monarchischer Ordnung umgestalten ließ.

II. Kirchliche Neuordnungen

Die Gestaltung des Verhältnisses von Gemeinwesen und Religion und die Wahl der Staatsform war für Kirchen bedeutsam und konfliktanfällig, sofern *res mixtae* betroffen waren. Als besonders sensibel erwiesen sich die bürgerliche Ehegesetzgebung, die Feiertagsordnung und die Organisation der Bistümer. Schon in der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und Josephinismus waren in diesen Themenfeldern Interessengegensätze deutlich zutage getreten. Nach 1800 flammten die Konflikte von Neuem auf im Zusammenhang mit der Neuumschreibung von Bistümern, welche als Folge mehrerer Säkularisationswellen notwendig wurde. Sie traf die katholische Kirche an symbolträchtiger und überaus empfindlicher Stelle. In Frankreich schritt das revolutionäre Parlament sehr früh zur Tat, verfügte flächendeckend Neuabgrenzungen entlang der zivilen Verwaltungsorganisation und machte die Bischöfe zu Staatsbeamten. Auf kirchlicher Seite erzeugte dies Protest und Widerstand, und als wenige Jahre später *Napoleon* einen *modus vivendi* suchte, kam es 1801 zu einer Neuregelung durch einen Konkordatsabschluss zwischen ihm und *Papst Pius VII.* Dieser Vertrag wurde zur Orientierungsmarke und zum Bezugspunkt für alle später in Europa zustande gekommenen Regulierungen. Solche waren nach 1806 und 1815 notwendig für die nunmehr eigenständigen Reichsterritorien, so 1817 für Bayern, 1821 für Preußen und das oberrheinische Gebiet, 1824 für Hannover, 1828 für einen Teil der Eidgenossenschaft und 1855 für Österreich.⁸⁾ Soweit sie die Einrichtung der Bistümer und die Regulierungen für die Besetzung der Bischofsstühle betrafen,

⁷⁾ *Gengembre*, Louis de Bonald und Joseph de Maistre: Theoretiker der Restauration, in *Heinz/Kuster* (Hrsg), *Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850)* (2012) 219–234.

⁸⁾ *Hausberger*, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert* (1983); *Ries*, *Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828)* (1992); *Burkard*, *Staatskirche Papstkirche Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation* (2000); *Hartmann*, *Wählt die Bischöfe. Ein Vorschlag zur Güte und zur rechten Zeit* (2010).

folgten sie einem durchgehenden Grundmuster: Katholische Regierungen erhielten das Recht, die Bischöfe zu nominieren; protestantische Herrscherhäuser mussten die Weitergeltung der Domkapitelswahlrechte akzeptieren und wurden mit unterschiedlich ausgestalteten Vetorechten abgefunden. Ein Zugeständnis an die weltliche Seite bestand in der Verpflichtung neu ernannter oder neu gewählter Bischöfe, gegenüber ihrem Landesherrn eine Art Huldigungs- oder Gehorsamseid zu leisten – eine durchaus bedeutsame Auflage, wenn man sich die damals noch lebendige Erinnerung an die Kämpfe um den Verfassungseid in der Französischen Revolution vor Augen hält. Mehrere Episoden aus den Konkordatsverhandlungen lassen erkennen, wie schwer es römische Instanzen am Beginn des 19. Jahrhunderts ankam, nicht-katholischen Fürsten oder republikanischen Regierungen auf Augenhöhe zu begegnen. Im innerkirchlichen Schriftverkehr war die Charakterisierung einer Person als „philosophe“ dazu geeignet, Distanz zu markieren oder gar Geringschätzung auszudrücken. Was immer mit Aufklärung oder ihren Folgen in Beziehung zu bringen war, galt als verdächtig. Umgekehrt trat je länger je deutlicher eine Affinität zwischen kirchlicher Hierarchie und Monarchie zutage: Mit einem souveränen Fürsten ließ sich reden und handeln, mit einer gewählten Regierung erschien dies angesichts bestehender Risiken als ungleich schwieriger. Wer konnte vorhersagen, ob weltanschauliche und religiöse Positionen den nächsten Regierungswechsel überstehen würden? Allein schon die Verbindung mit dem konfessionellen Aspekt lässt dies deutlich werden: Konnte man dem Wittelsbacher König Ludwig I. noch unkompliziert ins Konkordat schreiben, das Nominationsprivileg für Bischöfe sei „Majestati Regis ... ejusque Successoribus Catholicis“ gewährt, so ließ sich dies im Fall republikanischer Regierungen in Ermangelung einer durch Erbfolge institutionalisierten Kontinuität per se nicht in gleicher Weise verwirklichen. Hier fehlte es an jener Stabilität, die eine Dynastie charakterisierte – Entwicklungen der Zukunft waren nicht zu antizipieren. Dieser Aspekt erhielt ein starkes Gewicht, wenn in Vereinbarungen nicht nur Fragen der Bistumsorganisation, sondern auch solche der Schul- oder Ehegesetzgebung einbezogen waren, wie es etwa im österreichischen Konkordat vom 18. August 1855 der Fall war.

Vor diesem Hintergrund galt am Übergang ins 19. Jahrhundert in katholischer Wahrnehmung die Monarchie als erstrebte Staatsform – in einigen Stellungnahmen erschien sie sogar unverhohlen als gottgewollt. Hintergrund bildeten die belastenden Erfahrungen aus der Revolutionsepoche und umgekehrt die Erleichterung, welche die Restauration verschafft hatte. In den Augen der Römischen Kurie konnte es keinem Zweifel unterliegen: Um der Kirche wieder jene gesellschaftliche Geltung zu verschaffen, die ihr zustand, gab es für Partnerschaften klare Präferenzen: katholisch vor evangelisch und Monarchie vor Republik. Nur das Zusammenwirken mit katholischen Fürsten bot hinreichende Sicherheit für stabile Verhältnisse – entschlossen kämpfte man deshalb für eine Restitution der Throne und ihrer Allianzen mit dem Altar.

III. Kulturkämpferische Polarisierung

Die Spannung zwischen vormodern monarchisch und aufgeklärt republikanisch fand im 19. Jahrhundert seine Fortsetzung im weltanschaulichen Gegensatz zwischen gegenrevolutionär und liberal – eine Polarität, welche das gesellschaftliche und politische Geschick zahlreicher europäischer Staaten im 19. Jahrhundert bestimmte. Sie fand ihre Entsprechung auch innerhalb der katholischen Kirche; denn hier reproduzierten sich gegensätzliche Ausrichtungen und führten zum Antagonismus von kirchlichem Liberalismus auf der einen und Ultramontanismus auf der anderen Seite. Die Ultramontanen orientierten sich am Mittelalter als der goldenen Epoche von Gesellschaft und Religion, nutzten indes in vielerlei Hinsicht selbst die sozialen Errungenschaften der Moderne.⁹⁾ Im Bereich der Frömmigkeit und der Organisation entwickelten sie zahlreiche neue Formen, die in ihren Grundmustern mit den Sozialtechniken der bürgerlichen und später der sozialistischen Avantgarden durchaus übereinstimmten. Katholisch Konservative und ultramontan Kirchliche eigneten sich durch Gründung von Zeitungen und Verlagen neue Formen der Kommunikation an und sie nutzten moderne, im Zusammenhang mit einer mächtig revitalisierten Marienverehrung entwickelte Formen der Frömmigkeit zu einer nie dagewesenen Mobilisierung der Massen. Der Vertiefung des Religiösen nach außen diente der breite missionarische Aufbruch im Gefolge der europäischen Expansion; die Festigung der inneren Geschlossenheit war möglich dank großer sozialer Initiativen, welche in weiten Teilen auf dem singulären Erfolgsmodell der neuartigen Frauenkongregationen beruhten. Für diese Bewegung, die sich philosophisch am Mittelalter orientierte und zugleich neueste Formen verwendete, prägte aus sozialgeschichtlicher Perspektive der Schweizer Historiker *Urs Altermatt* den Begriff des „Antimodernismus mit modernen Mitteln“¹⁰⁾. Die Überdehnung des Anspruches, die Kirche selbst nach dem Muster der Monarchie zu formen, führte zu einer singulären Fokussierung auf das Amt und vor allem auf die Person des Papstes. Mit dramatischen Folgen: Das erste Vatikanische Konzil institutionalisierte eine Art ekklesialen Absolutismus, was angesichts der konstant ultramontanen – und das hieß: gesellschaftskritischen – Haltung der Kirche in mehreren Staaten schweren Streit provozierte, der sich zur Zerreißprobe auswuchs. Die Auseinandersetzungen sind als Kulturkämpfe in den Geschichtsbüchern verzeichnet. Ihre Heftigkeit erklärt sich unter anderem daraus, dass trotz Fixierung auf Autorität, Hierarchie und Herrschaft der Ultramontanismus keine elitäre Erscheinung war, sondern sich dank tiefer Verankerung im gläubigen Volk entwickeln konnte. Der Kir-

⁹⁾ *Fleckenstein/Schmiedl* (Hrsg), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung* (2005); *Weber*, *Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus*, in *Loth* (Hrsg), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (1991) 20–45.

¹⁰⁾ „Von seinen Zielsetzungen her war der soziale und politische Katholizismus eindeutig antimodernistisch ausgerichtet, er brauchte aber moderne Mittel wie Vereine, Parteien und Zeitungen, um die antimodernistischen Ziele zu verwirklichen.“ *Altermatt*, *Katholizismus und Moderne* (1989) 62.

chenhistoriker *Victor Conzemius* ging so weit, den Ultramontanismus als eigentliche „Basisbewegung“ zu charakterisieren.¹¹⁾

Die antireformatorische und dann antiliberale Profilierung führte die katholische Kirche nach der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Abgrenzung gegenüber den liberalen Staaten, schließlich kam es an mehreren Orten zu offenen Streitigkeiten.¹²⁾ Für Ausbruch und Verlauf war es zunächst unbedeutend, ob ein Gemeinwesen als Monarchie oder Republik verfasst war: Verwerfungen zeigten sich in vergleichbarer Weise in Preußen, in Belgien, in Italien, in Frankreich und in der Schweiz. Weder hinsichtlich der Mechanismen des Streites noch hinsichtlich der Heftigkeit zeigten sich Unterschiede, welche mit der Staatsform im Zusammenhang standen. Wesentlich stärker ins Gewicht fielen die konfessionellen Verhältnisse. Dass Preußen oder die beteiligten Schweizer Kantone protestantisch regiert waren, führte zu konfessionalistischen Überlagerungen der Konflikte; im interpretierenden Rückblick erschienen diese als ein Merkmal, das heute die Rede vom „zweiten konfessionellen Zeitalter“ legitimiert.¹³⁾ Stets führten sie im Ergebnis zu einer verstärkten staatlichen Aufsicht über die katholische Kirche und zu einer Beschränkung oder zur Aufhebung von Bildungseinrichtungen und Ordensgemeinschaften. Staatliche Behörden brachten die Ausbildung des Klerus unter ihre Kontrolle. So machten sie die Bewilligung zur Aufnahme in ein Priesterseminar von einer erfolgreich abgeschlossenen Mittelschulausbildung abhängig, und sie beaufsichtigten die kirchlichen Anstalten durch Einschränkungen bei der Wahl von Lehrmitteln und Dozenten.¹⁴⁾ In der Schweiz provozierte der Kulturkampf die letzte große Welle von Klostersäkularisierungen, die Aufhebung zahlreicher kirchlicher Schulen und an einigen Orten die Entfernung unbotmäßiger Pfarrer.¹⁵⁾ Solche Erfahrungen diskreditierten in der Wahrnehmung der Römischen Kurie die Moderne weit über das Maß hinaus, welches bereits auf die Revolutionszeit zurückzuführen war, ja sie bewirkten eine Sicht auf die Zeit als Epoche von Verfolgung und Unterdrückung. Beredten Ausdruck fand dies in Selbstbezeichnungen, welche die bedrängte Lage zum Ausdruck brachten. Die Kirche wurde charakterisiert als vom Sturm umbrandetes „Schifflein Petri“, welches seinen Weg durch die Widrigkeit seiner Zeit pflügte, oder man sah sich als „acies bene ordinata“, angetreten im Kampf gegen die Widrigkeit der Welt. Die

¹¹⁾ *Conzemius*, Solidarität mit dem Papst. Der Schweizer Ultramontanismus als Bewegung „von unten“, in *Neue Zürcher Zeitung* (29. Mai 2004) 64.

¹²⁾ „Kulturkampf“ ist als Begriff für die Auseinandersetzung zwischen liberal und konservativ in der ersten Jahrhunderthälfte nachzuweisen: Der liberale Publizist *Ludwig Snell* verwendete ihn 1840 in einer in Freiburg in der Schweiz erschienenen Rezension. Auf die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche übertrug ihn *Rudolf Virchow* 1873. *Borutta*, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe (2010) 11.

¹³⁾ *Blaschke* (Hrsg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter (2002).

¹⁴⁾ *Ries*, Der Wandel von Priesterausbildung und Priesterausbildungsstätten nach der Säkularisation, in *Decot* (Hrsg.), Kontinuität und Innovation um 1803 (2005) 229–239.

¹⁵⁾ *Meier/Lang*, Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute (2016); *Ries*, Kulturkämpfe als Treiber nationaler Integration in der Schweiz des 19. Jahrhunderts, in *Lappenküper ua* (Hrsg.), Europäische Kulturkämpfe und ihre gegenwärtige Bedeutung (2017) 39–50; *Stadler*, Der Kulturkampf in der Schweiz (1996).

Sicht ließ sich verinnerlichen und ins Maßlose steigern. In einer Kampfschrift ging der katholische Basler Pfarrer *Robert Mäder* so weit, dass er den Erzengel Michael als „Generalfeldmarschall der Kirche“ apostrophierte und über die Muttergottes allen Ernstes schrieb: „Ihr Name dröhnt wie eine Kriegstrompete, wie eine Tagwacht. Wenn man sie hört, weiß man, dass man aufstehen und in den Kampf ziehen muss.“¹⁶⁾

Die Abwehrhaltung gegenüber der modernen Gesellschaft, grundgelegt im Ultramontanismus und im Ersten Vatikanischen Konzil, erhielt nach dem Ersten Weltkrieg ihre formalisierte, lange nachwirkende Festschreibung. *Papst Benedikt XV.* setzte auf Pfingsten 1917 den *Codex Iuris Canonici* in Kraft. Es handelte sich um eine systematische Sammlung des Kirchenrechtes, welche in der Grundausrichtung die innere Ordnung, aber auch das Verhältnis zur Gesellschaft für Jahrzehnte auf dem Stand des ausgehenden 19. Jahrhunderts festschreiben sollte. Grundgelegt war damit auch die Ausrichtung für die Neugestaltung der Beziehungen mit jenen Staatsformen, welche im 20. Jahrhundert die Monarchien ablösten. Die Wirkung war umfassend; sie beeinflusste den kirchlichen Alltag und äußerte sich in einer neuen Befestigung der Grenzen zwischen Geistlich und Weltlich. Für mehrere Bereiche, welche ehemals als *res mixtae* galten, wurde jetzt alleinige kirchliche Zuständigkeit beansprucht – angefangen von der Besetzung von Bistümern und Pfarreien bis hin zur Verwaltung der kirchlichen Güter und zur Beaufsichtigung des Klerus. Die notwendigen Umstellungen nahmen mehrere Jahre in Anspruch; denn die Konkordate aus dem 19. Jahrhundert sicherten auf der Basis des Grundsatzes „*pacta sunt servanda*“ zunächst das Weiterbestehen der früheren Ordnungen. Ein Vakuum entstand überall dort, wo Monarchien untergingen; denn hier fehlte der weltliche Konkordatspartner, oder es ergab sich zumindest eine Diskontinuität. Traten Republiken in die Rechtsnachfolge ein, so verlangte die Römische Kurie Neuregelungen und erhielt damit die Möglichkeit, eine Ordnung auf der Grundlage des neuen *Codex Iuris Canonici* durchzusetzen. Die in der Folge ausgehandelten Vereinbarungen beschränkten die staatliche Einflussnahme soweit immer möglich. Besonderes Augenmerk galt der Besetzung von Bischofsstühlen, für die nun als normaler und ausschließlicher Modus die ursprünglich für Missionsgebiete etablierte päpstliche Nomination galt. Wo entgegenstehende konkordatäre Regelungen die Folgen des Ersten Weltkrieges überdauerten, setzten Bemühungen zur Beseitigung auf dem Verhandlungsweg ein. 1981 verzichtete der Fürst von Monaco auf sein Nominationsrecht, als Kompensation wurde sein Landesbistum zum Erzbistum erhoben. Betroffen waren auch geistliche Inhaber von Nominationsrechten: Der Erzbischof von Salzburg verlor durch das österreichische Konkordat von 1933 die letzten Rechte zur Besetzung seiner fünf Eigenbistümer.¹⁷⁾ Zu halten vermochte sich die „*nominatio*

¹⁶⁾ *Mäder*, Maria siegt. Den Garderegimentern der streitenden Kirche gewidmet (1935) 55. – *Ries*, „Der Rosenkranz ist unser Maschinengewehr“. Der Basler Pfarrer Robert Mäder im Kampf gegen den Zeitgeist, in *Mattioli* (Hrsg), Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918–1939 (1995) 239–256.

¹⁷⁾ *Grass*, Das Salzburger Privileg der freien Verleihung der Eigenbistümer unter besonderer Berücksichtigung des Kampfes um die Erhaltung dieses Privilegs. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichskirche, in *Portmann-Tinguely* (Hrsg), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit (1988) 1–46.

regia“ einzig im Falle der Bistümer Metz und Straßburg, welche durch den Präsidenten von Frankreich besetzt werden. Das Recht geht zurück auf das napoleonische Konkordat 1801; da Elsass-Lothringen 1905 nicht zu Frankreich gehörte, entfaltete hier das Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat keine Wirkung. Wo Domkapitelwahlrechte noch bestehen, sind sie heute meist beschränkt auf eine Auswahl aus drei vom Heiligen Stuhl vorbestimmte Kandidaten. In den Bistümern Basel und St. Gallen, in denen noch Konkordate aus dem 19. Jahrhundert in Geltung sind und bei denen der weltliche Vertragspartner bisher nicht untergegangen ist, besteht die hergebrachte Ordnung weiter. In Fragen, die nicht explizit in Verträgen geklärt sind, wird auch hier seit Jahrzehnten den Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* Geltung verschafft: Die Namen neu gewählter Bischöfe müssen – anders als es der Tradition der Domkapitelwahlrechte entspräche – geheim gehalten werden, bis die Informativprozesse geführt sind.¹⁸⁾ Das Recht zur Nomination eines Weihbischofes, welches die Römische Kurie einst auf eigene Initiative hin dem Bischof von Basel zugestanden hatte, gilt heute als Besonderheit und wird gleich behandelt wie eine *consuetudo contra praescripta*.

IV. Nationalismus und autoritäre Herrschaft

Die europäische Katastrophe von 1918 setzte der Ordnung des 19. Jahrhunderts, welche zwischen 1789 und 1815 grundgelegt worden war, ein Ende. Der notwendige Neuanfang disponierte zur Reorganisation der Verhältnisse zwischen den einzelnen Staaten und der katholischen Kirche. Sie erfolgten vor dem Hintergrund von düsteren Erinnerungen an die Kulturkämpfe, welche ihren Abschluss und Höhepunkt mit der radikalen und religionsfeindlichen Trennung von Kirche und Staat 1905 in Frankreich gefunden hatten. Nach dem Krieg begann für die deutschsprachigen Länder eine Ära neuer Konkordatsschlüsse, welche durchaus an die Vorgänge des beginnenden 19. Jahrhunderts erinnerte. Verträge kamen zustande für Bayern (1924), für Preußen (1929), für Baden (1932), für das Deutsche Reich (1933) und für Österreich (1933). Staatliche und lokalkirchliche Mitwirkung bei Bischofsbestellungen fielen weg, die Unabhängigkeit der kirchlichen Verkündigung wurde gesichert, für Religionsunterricht und Feiertagsordnungen galten fortan innerkirchliche Vorgaben. Die staatlichen Vertragspartner ließen sich darauf ein; denn in manchen Fällen vermochten sie auf diese Weise überkommene finanzielle Verpflichtungen zu verringern oder ganz zu beseitigen. Dass die Nachfolgestaaten der Monarchien als Republiken konstituiert und demokratisch verfasst waren, spielte eine nachgeordnete Rolle. Manche Prälaten, die ihre Ämter einem König oder dem Kaiser verdankten, blieben allerdings über den Tag hinaus der Monarchie verpflichtet. Als Beispiel für die Beibehaltung der weltanschaulichen Orientierung kann der spätere *Kardinal Michael von Faulhaber* gelten. Anlässlich der Ernennung zum Bischof von Speyer hatte ihn Prinzregent *Luitpold von Bayern* 1913 in den persönlichen Adelsstand erhoben, und 1917 nominierte ihn *König Ludwig III.* als Erzbischof von München

¹⁸⁾ Der Aufschub der Auskündigung gilt im Bistum Basel seit 1967, im Bistum St. Gallen seit 1995.

und Freising. Die Revolution, welche nach dem Ersten Weltkrieg die Monarchie beseitigte, erlebte er als chaotisch und traumatisch. Obwohl er später die Legitimität der Republik öffentlich anerkannte, blieb er zeitlebens der monarchischen Staatsform verbunden.¹⁹⁾

Stärker als die Regierungsform fiel in den zwanziger Jahren in vielen, häufig von katholischer Tradition geprägten europäischen Staaten der Aufstieg nationalistisch orientierter, autoritärer Regimes ins Gewicht. Zu ihnen gehören Ungarn (1920), Italien (1926), Portugal (1933), Deutschland (1933), Österreich (1934), Spanien (1936), Rumänien (1938), die Slowakei (1939) und Kroatien (1941). Unabhängig davon, ob es sich um Monarchien oder um Republiken handelte, erfuhr die katholische Kirche Beschränkung und Repression, die jenen in der Zeit der Französischen Revolution nicht nachstanden. Auf der anderen Seite gab es offene Sympathie oder Kollaboration mit den autoritären Regimes, wie sie augenfällig während des Zweiten Weltkrieges der slowakische Staatspräsident *Jozef Tiso* verwirklichte – selbst ein katholischer Geistlicher. Dramatische, für Nachgeborene irritierende Kollaboration gab es in Kroatien und im spanischen Bürgerkrieg. Letzterer hatte eine regelrechte Kirchenspaltung zur Folge. Die Vorgänge schlugen tiefe Wunden, die teilweise über Generationen hin die Menschen belasten sollten – auch solche, die selbst längst nicht mehr involviert waren. In der Schweiz bestanden mehrere faschistische Organisationen, die zwar nicht an die Macht gelangten, die aber gleichwohl beträchtlichen Einfluss gewannen. Bischöfe und andere kirchliche Exponenten kooperierten mit rechtsgerichteten Strömungen, weil sie dezidiert antikommunistisch und antisozialistisch gesinnt waren. Sie nahmen unterschiedliche Formen der Nähe in Kauf, weil sie der Bedrohung durch Bolschewismus und Religionsfeindschaft entgegentreten wollten.²⁰⁾

Exponenten der katholischen Kirche waren seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts der Republik gegenüber ablehnend eingestellt. Weil sie sich als Verlierer der Französischen Revolution sahen, entwickelten sie eine Präferenz für die Monarchie und verbanden die Wiederherstellung des Religiösen mit der politischen Restauration. In mehreren europäischen Staaten kam es nach 1815 zu einer Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse, festgehalten in Konkordaten mit dem Heiligen Stuhl. Die Präferenz für die Monarchie verstärkte sich, als der Ultramontanismus zur kirchlich dominierenden Richtung aufstieg und die Moderne als deviant und defizitär galt. Das Erste Vatikanum verankerte das Prinzip der Monarchie auch in der Kirche selbst, was zu Konflikten führte und Kulturkämpfe nach sich zog. Stärker als die Unterschiede der Staatsform wirkten konfessionelle Zuordnungen. Nach dem Ersten Weltkrieg entstanden weitere Republiken; der Vorgang erlaubte es der katholischen Kirche, ultramontane Prinzipien auch

¹⁹⁾ „Kann man von einem redlichen Mann redlicherweise erwarten, dass er von einem Tag zum Tag ändern vom überzeugten Bürger der konstitutionellen Monarchie zum begeisterten Republikaner wird?“ *Schwaiger*, Kardinal Michael von Faulhaber. Erzbischof von München und Freising (1917–1952), in *Schwaiger* (Hrsg), *Christenleben im Wandel der Zeit II* (1987) 290–305 (294).

²⁰⁾ *Bernold*, *Der schweizerische Episkopat und die Bedrohung der Demokratie 1919–1939* (1995); *Spieler*, *Zur Marginalisierung der politischen Linken in der katholischen Kirche*, in *Altermatt* (Hrsg), *Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920–1940* (1994) 253–278.