

Einblicke

Ergebnisse – Berichte – Reflexionen  
aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte  
herausgegeben von  
Udo Zelinka

Bd. 8

Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl (Hg.)

# Ultramontanismus

Tendenzen der Forschung

Paderborn 2005

**BONIFATIUS**

Sie konnten sowohl in Orientierungsphasen wie bei der täglichen Arbeit, die „im Dienste des Herrn“ geleistet wurde<sup>69</sup>, motivierend wirken.

*Siegfried Weichlein*

## Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert

### Einleitung

„Katholisch sein heißt Missionseifer haben“ meinte 1906 der Steyler Missionar Hermann Fischer.<sup>1</sup> Mission und Missionseifer waren im ultramontanen Katholizismus zentrale Kennzeichen der Selbstbeschreibung.<sup>2</sup> Die knappe Definition des Steyler Missionars lenkt den Blick auf den Zusammenhang von Ultramontanismus und Mission, genauer den Zusammenhang zwischen der Ultramontanisierung des Katholizismus und der Karriere des Missionsgedankens im 19. Jahrhundert. Tatsächlich trat die Mission als Vorstellung und Organisation überall dort auf, wo auch Ultramontane zu finden waren. Die „Mission“ trennte die „Strengkirchlichen“ von den wenigen verbliebenen liberalen Katholiken. Dabei war die Vorstellung der Mission so alt wie die Christentumsgeschichte. Unter Mission kann generell eine sich wandelnde Strategie kirchlicher Pastoral verstanden werden. Das Objekt der Mission waren traditionell die Ungläubigen, die „Heiden“. Mission war traditionell „Heidenmission“. Dieses Verständnis von ‚Mission‘ dominierte auch noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Doch bald differenzierte sich der Begriff und wurde allmählich selbstreferentiell: Neben die „Heidenmission“ traten die Auswanderermission und später die Diasporamission, also die Pastoral derjenigen Katholiken, die in einer Minderheit lebten. Das Eigentümliche im Zusammenhang von Mission und Ultramontanismus im 19. Jahrhundert kann gerade in dieser Rückwendung auf den Katholizismus in Deutschland gesehen werden. Im Jahr der Revolution 1848 galt Deutschland vielen Ultramontanen selbst als Missionsland. Damit aber hatte sich das ältere ultramontane Missionsverständnis der weltumspannenden Heidenmission um die Mission im eigenen Land ergänzt.

Der Missionsgedanke kann quasi als Lackmustext dienen, um den ideellen und organisatorischen Formenwandel dessen zu beschreiben, was mit ‚Ultramontanismus‘ bezeichnet wurde. Mission war genauso wenig gleich Mission, wie ultramontan gleich ultramontan war. Die Karriere des Missi-

<sup>1</sup> H. Fischer, *Jesu letzter Wille*, Steyl 1906, S. 62f.

<sup>2</sup> Wie zentral die Mission für die Selbstbeschreibung des Katholizismus war, zeigte noch der Anstoß, den die Missionsstatistik zur Erstellung einer allgemeinen katholischen Konfessionsstatistik gab. P.M. Baumgarten, der 1901 den Vorschlag für die Statistische Zentralstelle machte, war über die Missionsstatistik dazu gekommen.

<sup>69</sup> Vgl. hier vor allem das Arbeitsethos der Frauenkongregationen, dargestellt bei Relinde Meiwes, *„Arbeiterinnen des Herrn“*. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2000.

onsgedankens im Katholizismus spiegelte sowohl Konflikt als auch Konsens. Auch wenn sich die Akteure der verschiedenen Missionsrichtungen anfeindeten, so handelte es sich inhaltlich doch um eine Stärkung durch Ausdifferenzierung und Anreicherung des Missionsgedankens. Zum ultramontanen Programm der Verchristlichung der Welt gehörte auch die Rekatholisierung Deutschlands. Die im folgenden zu erläuternde These ist, dass der Missionsgedanke damit auf die revolutionären Herausforderungen zwischen 1789 und 1848 reagierte. Das geschah jeweils unterschiedlich und im Rückblick auf die vorangegangenen Revolutionen von 1789 und 1848. In der ultramontanen Missionsbewegung lassen sich drei Ebenen unterscheiden:

- die Vorstellung kirchlicher Ordnung, die dem Missionsgedanken zugrunde lag,
- der Missionstyp, d. h. der Gegenstand und der Organisationsform der Mission,
- und die Frömmigkeitsformen, die beides miteinander vermitteln sollten.

Der Missionsgedanke nahm früh organisatorische Gestalt an. Lange vor 1848 existierten Missions-, Almosen- und Gebetsvereine für die Mission. Im Bereich der Mission gab es schon lange vor 1848 Vereine.<sup>3</sup> Die katholischen Missionspropagandisten konstruierten schon früh neue Formen kirchlicher Gemeinschaft durch Gebets- und Almosenvereine nach dem Motto „Niedrige Beiträge, aber von Millionen“.<sup>4</sup> Zusammen mit den Bruderschaften, Kongregationen, anderen Gebetsvereinen und den Dritten Orden bildeten die Missionsvereine den zahlenmäßig größten Vereinstyp der „religiösen Vereine“ im katholischen Vereinswesen des 19. Jahrhunderts, die bisher erstaunlicherweise am wenigsten erforscht sind. Für die formative Phase des Ultramontanismus sind gerade sie aussagekräftig, weil sie auf „eine besondere, gewissermaßen überdurchschnittliche Frömmigkeit, eine bewußtere, religiös geprägte Lebensweise ihrer Mitglieder“ abzielten.<sup>5</sup>

Auffällig sind nun im wesentlichen drei Schübe von Missionsbegeisterung, die im folgenden analysiert werden sollen: einmal der Beginn der mo-

<sup>3</sup> Gegen: J.-Chr. Kaiser, Konfessionelle Verbände im 19. Jahrhundert. Versuch einer Typologie, in: H. Baier (Hg.), Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Neustadt a.d. Aisch 1992, S. 187-209, der die katholischen Vereine erst mit der Revolution von 1848 beginnen läßt.

<sup>4</sup> Auffällig ist, dass die Missionsvereine und die Almosenvereine bisher in der Forschung kaum beachtet wurden.

<sup>5</sup> J. Mooser, Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900, in: Westfälische Zeitschrift 141. 1991, S. 447-61, 451, 453.

dern katholischen Missionsbewegung in den 1820er Jahren, dann ihr enormer Aufschwung im Jahrzehnt zwischen 1838 und 1848 und schließlich die Wendung hin zur nationalen Diasporamission mit der Gründung des Bonifatiusvereins 1849. Gleichzeitig differenzierten sich die Missionstypen in die Weltmission, die Auswanderermission und die Diasporamission in Deutschland aus. Die drei wichtigsten Missionsvereine, der Lyoner Missionsverein, der Münchener Ludwigsmissonverein (LMV) und der Bonifatiusverein mit Hauptsitz in Paderborn bieten drei Stationen oder Facetten des „strengkirchlichen“ Selbstverständnisses – so nannten sich die Protagonisten selbst – und helfen dabei bei der Differenzierung des sperrigen analytischen Blocks ‚Ultramontanismus‘.

## 1. Die Allgemeine Mission: Der Lyoner Missionsverein

Die Französische Revolution bildete die große Zäsur für die Mission. Erst danach ist es sinnvoll, von der modernen religiös-kirchlichen Mission zu sprechen. Im Missionswesen distanzierte sich die katholische Kirche von ihrem alten Bündnis mit den katholischen Kolonialmächten. Noch 1802 hatte Chateaubriand mit dem zivilisatorischen Nutzen der Mission den Vorrang der katholischen Kirche verteidigen wollen. Diese zivilisatorische Dimension besaß bis dahin immer ihre staatliche Komponente.<sup>6</sup> Bis zur Französischen Revolution bildeten die Kolonialmächte Spanien und Portugal das Rückgrat der katholischen Mission.<sup>7</sup> Kirchliche Mission und staatliche Kolonialpolitik waren unter diesen Vorzeichen kaum zu unterscheiden gewesen. Die Mission teilte damit aber auch die politischen Konjunkturen ihrer Missionspartner. Bereits lange vor der Französischen Revolution zog der Niedergang Spaniens und Portugals einen Rückgang in der katholischen Missionstätigkeit nach sich. Nach der Revolution knüpfte die römische Kirchenleitung nicht wieder an das staatlich-kirchliche Kondominium an, sondern nahm die Mission in die eigene Hand.<sup>8</sup> Was das Ende des Reichskirchensystems für die Durchsetzung der römischen Autorität in Deutschland bedeutet hatte, das bewirkte der Wegfall der Kolonialmächte Spanien und Portugal für die römische Autorität in den Missionsgebieten. Auch im Missionswesen profitierte die römische Zentrale von den Umwälzungen durch die Französische Revolution. Auch im Missionswesen wird damit eine der

<sup>6</sup> Vgl. F.-R. Chateaubriand, Génie du Christianisme ou beautés de la religion chrétienne, Lyon 1809.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu: Handbuch der Kirchengeschichte Hg. Hubert Jedin, Freiburg i. Br. 1985, Bd. 5, S. 256-350.

<sup>8</sup> So rückten jetzt stärker Asien und Ozeanien in den Mittelpunkt der Mission.

dialektischen Grundfiguren sichtbar, die so wichtig für die Durchsetzungsgeschichte der Strengkirchlichen waren. Einerseits kommunizierte die Kirchenleitung Bilder von Verfall, Niedergang und Verfolgung in der Französischen Revolution. Andererseits war sie zweifelsohne der große innerkirchliche Gewinner der Revolution.

Dieser Autonomiegewinn drückte sich in einem umfassenden Programm der Weltmissionierung aus. Das Programm der ‚Weltmission‘ kristallisierte sich schon unmittelbar nach der Jahrhundertwende als die strengkirchliche Antwort auf die Revolution und den Bedeutungsgewinn von Nation, Volkssouveränität und Nationalstaat heraus. Die frühen erwecklichen Kreise in Frankreich, in Lyon und Paris antworteten darauf mit einem globalen Modell kirchlicher Ordnung. Nach dem Ausfall der katholischen Missionsmächte wurde die katholische Mission nicht mehr unter staatlichem, sondern unter kirchlichem, sprich: römischem Vorzeichen neu institutionalisiert. Dabei weitete sich der Missionsgedanke über die bisherige Kolonialmission hinaus weit aus. Die Universalisierung der Mission und die absolute Konzentration auf die römische Kirchenleitung bedingten sich hier wechselseitig. Hier liegt die zweite dialektische Grundfigur des frühen Ultramontanismus, nämlich der Zusammenhang von Universalisierung der Mission und Konzentration auf Rom. Beides ging Hand in Hand.

Eingebettet war diese Missionsstrategie in eine gegenrevolutionäre Radikalisierung. In den Biographien der Missionseiferer stach die Radikalisierung während des terreurs und der jakobinischen Kirchenpolitik hervor.<sup>9</sup> Bezeichnenderweise übernahm die ultrarestaurative Bourbonenmonarchie das Patronat über den Lyoner Missionsverein. Die französischen Könige Ludwig XVIII. und Karl X. sahen wie die Kurie im Missionsgedanken ein ausgezeichnetes Mittel der Revolutionsprävention.

Dieses Programm war von Anfang an übernational, in der Tendenz sogar überkonfessionell. Darauf deutete das gleichzeitige Wachstum der protestantischen Missionsvereine hin. Von den angelsächsischen Missionsvereinen übernahm Pauline Jaricot, die Gründerin des Lyoner Vereins, das Zehnersystem der Finanzierung der Mission. Die Almosengeber waren in Zehnergruppen zusammengefasst. Ihre Almosen führte eine solche Zehnergruppe an die nächsthöhere Einheit von zehn Missionsgruppen ab. Generell stieg auch im Protestantismus der Missionseifer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an.<sup>10</sup> Nationale Grenzen sollten nach dem Willen der katholi-

schen Missionseiferer ebenfalls keine Hindernisse bilden. Die allgemeine Mission war im Sinne der deutschen Missionspropagandisten nicht zu vereinbaren mit „Nationaleifersucht und Feindschaft“, „Nationalseparatismus“ und „Nationalapprehensionen“. In seinem Einladungsschreiben „zur Teilnahme an der Vereinigung zu Gebet und Almosen für Ausbreitung des Glaubens“ von 1829 ging der Leiter des Mainzer Priesterseminars, der Elsässer Andreas Räß, direkt auf die antifranzösischen Ressentiments ein: „Niemand müsse sich also daran ärgern, daß es Frankreich, das den deutschen Ohren freilich noch immer kitzlige Frankreich ist, von wo diese Vereinigung ausgeht.“<sup>11</sup>

Der universale Anspruch der allgemeinen Mission ging Hand in Hand mit einem enthusiastisch-erwecklichen Grundton bei seinen Trägerschichten. Gemeint ist damit die dritte dialektische Grundfigur: der Zusammenhang von Erweckungsbewegung und Hierarchie. Aller historischen Erfahrung nach stellen Erweckungsbewegungen die größte Gefahr für Hierarchien und Bürokratien dar. Für Max Weber waren mehr als andere Bewegungen gerade religiös-pneumatische Erweckungsbewegungen in der Lage, Bürokratien und Hierarchien zu überwinden. Im Missionswesen des 19. Jahrhunderts dagegen bestärkten sich beide. Der Enthusiasmus blieb durch die gegenrevolutionäre Grundrichtung an der Seite der katholischen Hierarchie – und wandte sich nicht gegen sie. Die frühe Missionsbewegung war in weiten Teilen eine Erweckungsbewegung, wie sie zur gleichen Zeit auch im Protestantismus beobachtet werden konnte. Vor allem Frauen und Konvertiten waren in der formativen Phase der Missionsbewegung zahlreich vertreten. Die Impulse zur Gründung von Missionsvereinen kamen häufig von Laienseite, oft von Frauen mit einem Erweckungserlebnis oder von Konvertiten.<sup>12</sup> Marie-Pauline Jaricot hatte 1816 ein solches Erweckungserlebnis.

<sup>11</sup> Katholik Bd. 32, 9. Jg. 1829, S. 1-25 (Einladung zur Teilnahme an der Vereinigung zum Gebet und Almosen für die Ausbreitung des Glaubens [auch als Separatdruck, Speyer 1829]), 14f.; vgl. W. Mathäser, Der Ludwigsmissionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern, München 1939, S. 26. „Wichtig aber ist für uns Deutsche, daß wir die Sache noch unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten, und wohl bedenken, daß die Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens, obwohl von den Franzosen ausgegangen, kein eigentlicher Nationalverein sei.“ Annalen der Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens 1. 1832, S. XIII.

<sup>12</sup> In Frankreich steht dieser Vorgang im Zusammenhang mit der „Rechristianisierung der ländlichen Bevölkerung, vor allem über die Erziehung kleiner Mädchen“, die von Jean-Marie Moyé und den lothringischen Schulkongregationen vorgezeichnet wurde. Vgl. J. Gädle, Lehre und Spiritualität innerhalb der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung Frankreichs – Entwicklungslinien im Überblick, in: ders. u. J.-M. Mayeur (Hg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), Dt. Ausgabe Hg. M. Greschat, Freiburg i. Br. 1997, S. 119-132, 118.

<sup>9</sup> V.a. bei Jean-Marie Coudrin, Henriette Aymer de la Chevalerie und Philippine Duchesne.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu: Artikel ‚Mission VI‘, in: TRE Bd. 22, S. 48ff.

Sechs Jahre später gründete sie das „Œuvre de la Propagation de la Foi“, das unter dem Namen „Association de la propagation de la Foi“ am 3. Mai 1822 in Lyon eingerichtet wurde und fortan als Lyoner Verein die Missionsarbeit der katholischen Kirche weltweit organisieren sollte.<sup>13</sup> In Deutschland trugen zum einen frühe Ultramontane aus dem Elsass, wie Andreas Räß, zum anderen aber erweckliche Kreise in einem ultramontanen Netzwerk die Missionsbewegung. Alle standen über Räß miteinander in Briefkontakt. Räß und seine Mitstreiter waren unablässig bestrebt, durch persönliche Kontakte neue örtliche Missionsvereine zu gründen, die ihre Almosen über ihn nach Lyon abführten. Das Missionsnetzwerk kann aus dem Briefwechsel von Räß erschlossen werden.<sup>14</sup>

Der Missionstyp ‚Weltmission‘ antwortete auf die als genauso universal empfundene Bedrohung durch ‚Menschenrechte, Volkssouveränität und Nation‘. Dagegen stellten die Missionseiferer die Verpflichtung der Gläubigen zur Mission. Die „Gottessouveränität“ und die römische Kirche waren für die Strengkirchlichen Ausdruck der legitimen Ordnung. Als solche standen sie gegen das Ordnungsmodell ‚Nation‘. Die Weltmission wurde – auch das war neu – von Laien getragen, wenn auch von Klerikern beaufsichtigt. Die Konstruktion kirchlicher Gemeinschaft und das Problem der Finanzierung lag in den Händen des Lyoner Missionsvereins, der von Laien gegründet worden war und in dem das Laienelement eine starke Rolle spielte. Die Oberaufsicht lag bei der wiedererrichteten gegenreformatorischen römischen Kongregation ‚de propaganda fide‘, die auch die kirchliche Organisation in den Missionsgebieten übernahm. Dem staatlich-kirchlichen Kondominium in der Mission folgte eines von römischer Kurie und Laienengagement. Darin liegt die vierte dialektische Figur zur Erklärung der Frühphase des Ultramontanismus: das Laienengagement trug die römisch-klerikale Führung.

Der Zäsurcharakter der Französischen Revolution bedeutete auch, dass die Missionsbewegung dort am stärksten war, wo die Gegenrevolution am

<sup>13</sup> Zur Gründungsgeschichte vgl. Mathäser, 4ff.; St. J. Neher, Der Missionsverein oder das Werk der Glaubensverbreitung, Freiburg i. Br. 1884, S. 16ff.; F. Schwager, Die katholische Heidenmission der Gegenwart, Bd. I, Steyl 1907, S. 36f., E. J. Hickey, The society for the propagation of faith, its foundation, organization and success (1822-1922), Washington 1922, S. 10ff.; A. Guasco, L'Œuvre de la Propagation de la Foi, ses origines, ses commencements, ses progrès, Lyon 1898, Paris 21904; K. J. Rivinius, Die Entwicklung der christlichen Mission in der Neuzeit, in: E. Gatz (Hg.), Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke, Freiburg i. Br. 1994, S. 222f.

<sup>14</sup> Vgl. [Räß, Simon.] Monseigneur A. Raess et L'Œuvre de la Propagation de la Foi, in: Revue catholique d'Alsace 20. 1901, S. 598-608, 641-56, 771-86, 818-30, 894-905; Chr. Weber, Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850, Paderborn 1973.

festesten im Sattel saß: in Frankreich. Die moderne Mission entstand aus zahlreichen erwecklichen Konventikeln. In Frankreich bildeten sich nach der Revolution und noch während der napoleonischen Ära zahllose Missionsorden und Missionskongregationen. Nicht zuletzt aber wurde im Zentrum des katholischen Widerstandes gegen die Revolution, in Lyon, 1822 der Lyoner Missionsverein gegründet. Er und seine Tochtervereine waren Almosen- und Gebetsvereine. Sie konstruierten eine universale kirchliche Gemeinschaft sowohl ideell als auch als soziale Praxis. Sie propagierten die Vorstellung einer durch das Gebet verbundenen weltweiten Gemeinschaft. Der Gedanke der universalen Gemeinschaft stand so sehr im Mittelpunkt, dass Almosen für sich alleine genommen diskreditierten, wenn ihnen nicht das Gebet folgte und eine Frömmigkeit an die Seite trat. Nur das Ineinandergreifen von Gebet und Almosen garantierte die Einheit und Kontinuität der ideellen Gemeinschaft.

Die Missionsfrömmigkeit folgte dem Ideal, möglichst inklusiv zu sein. Das traf in den ersten 15 Jahren des Lyoner Vereins nur auf eine relativ dünne Schicht erwecklicher Familien zu. Dennoch wurde in der Gründungsphase der Frömmigkeitsstil formuliert, der ab den 1830er Jahren eine erstaunliche Karriere nahm. Der Lyoner Verein kannte wie alle nachfolgenden allgemeinen Missionsvereine keine Geschlechts-, Alters- oder Standesbeschränkungen. Mitglied konnte jeder Katholik und jede Katholikin werden, wann und in welchem Land er oder sie es wollte. Nach außen sollte der Missionsverein universal, nach innen völlig homogen sein. Darin aber besteht die fünfte Dialektik im frühen Ultramontanismus. Er liegt im Zusammenhang zwischen der Universalisierung der Mission und der Homogenisierung der Missionsvereine. Die Protagonisten der Missionsbewegung bezeichneten beide Seiten als die äußere und die innere Allgemeinheit.

Die Vereinspflichten waren bewusst niedrig gehalten, um eine möglichst große Verbreitung zu garantieren. Die Mitglieder verpflichteten sich zu einem wöchentlichen Almosen von einem Sou oder fünf Centimes in Frankreich, von einem Kreuzer oder vier Pfennigen in Deutschland. Wem auch das noch zuviel war, der konnte auch weniger geben. Ohne Ausnahme galten indessen die Gebetspflichten: täglich ein Vaterunser und ein Ave Maria mit dem Zusatz „Heiliger Franz Xaver, bitte für uns!“ und der Kirchgang an den beiden Patronatsfesten.<sup>15</sup> Hinzu kamen Ablässe, geistliche Privilegien für die Lyoner Missionsvereine, die die kirchliche Gemeinschaft räumlich

<sup>15</sup> Vgl. Neher, S. 61; A. Huonder, Der Verein der Glaubensverbreitung, Freiburg i. Br. 1913, S. 11-4.

über die ganze Welt und zeitlich in die Vergangenheit hinein ausweiteten. Durch Ablässe erweiterte sich die kirchliche Gemeinschaft um die Verstorbenen und die vergangenen Generationen. Sie waren ein wichtiger Teil der Missions- und daher auch der Kirchengemeinschaft.

Missionsvereine dienten im Sinne ihrer Gründer dazu, „die religiöse Stimmung im Volke zu kräftigen.“<sup>16</sup> Die Missionsvereine konstruierten über Almosen und Gebete eine historisch neuartige und übergreifende Vorstellung kirchlicher Gemeinschaft unter päpstlicher Führung. Im Repertoire der ultramontanen Frömmigkeitsformen waren es die Missionsvereine, die besonders effektiv zur mentalen und ideellen Entgrenzung unter den Katholiken beitrugen und damit der Durchsetzung der päpstlichen Autorität den Weg ebneten. Die Missionsvereine verankerten eine Vorstellung einer überregionalen und homogenen kirchlichen Gemeinschaft in städtischen und ländlichen Schichten Nord- und Süddeutschlands, deren Kirchenbegriff zuvor stark lokal und regional geprägt war. Die mentale Entgrenzung kirchlicher Gemeinschaft und deren gleichzeitige römische Zentrierung waren zwei Aspekte desselben Vorganges. Transmissionsriemen dieses staatenübergreifenden Missionsideals war neben den Missionsvereinen die weit verbreitete Missionspresse, die in allen Missionsvereinen kostenlos gehalten wurde.

Die Wachstumsphase des Lyoner Missionsvereins in ganz Europa und in Deutschland fiel in die Zeit um 1840. Erst jetzt fasste der Verein in allen europäischen Ländern richtig Fuß. In Deutschland stiegen die Missionsalmsen stark an. Nachdem bis 1837 jährlich weniger als 7.000 Francs an Almsen zusammengekommen waren, stiegen sie 1838 auf ca. 33.000 und 1839 auf 140.000, 1840 dann auf 275.000 Francs, um fortan um jährlich ungefähr 30.000-40.000 Francs zuzunehmen.<sup>17</sup> Hinter diesem enormen Wachstum, das sich aus aberzehntausenden von Klein- und Kleinstalmsen zusammensetzte, standen verschiedene Entwicklungen, zuerst das Wachstum des allgemeinen Missionsvereins in Deutschland, dann aber auch die zeitweilige Verbindung mit der organisierten Auswanderermission, die ihrerseits eine Vorstufe zur Diasporamission darstellte.

<sup>16</sup> So Heinrich Hahn in: Übersicht über die Einnahmen des Xaverius-Vereins 1843, Köln 1844, S. 4 (Beilage zu: Kölner Jahrbücher der Verbreitung des Glaubens 3. 1844). Vgl. hierzu: M. L. Anderson, *The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy*, in: A. Ivereigh (Hg.), *The Politics of Religion in an Age of Revival. Studies in Nineteenth Century Europe and Latin-America*, London 2000, S. 22-42, 28f.

<sup>17</sup> Angaben nach der Vereinszeitschrift des Lyoner Vereins ‚Annalen zur Verbreitung des Glaubens‘ und nach: Zeitschrift für Missionsgeschichte 12. 1922, S. 69.

Mission und Missionsbewegung in Preußen und überhaupt nördlich des Mains folgten dem Lyoner Vorbild. In Aachen gründeten 1840 begeisterte Missionseiferer um den Arzt Heinrich Hahn den Franziskus-Xaverius Verein. Er folgte in allem dem Lyoner Vorbild, nur dass die Zehnergruppen ihre Almosen jetzt nicht mehr direkt nach Lyon, sondern indirekt über den Aachener Missionsverein ablieferten. Der allgemeine Missionsgedanke verbreitete sich daraufhin vor allem im Rheinland.

Im Rheinland war der Missionsgedanke ursprünglich Eigentum einer dünnen Schicht von Klerikern und Laien in Konventikeln und erwecklichen Kreisen. Hierzu zählten der Fabrikant Hermann J. Dietz in Koblenz, der Arzt Heinrich Hahn in Aachen, der Pfarrer Binterim in Düsseldorf, die Bonner Professoren Karl Joseph Windischmann und Heinrich Klee und andere.<sup>18</sup> Bereits vor, vor allen Dingen aber nach dem Kölner Ereignis von 1837 trugen junge Kleriker und Kapläne den Missionsgedanken in die Gemeinden in Köln, Düsseldorf, Krefeld, Niedeggen, Ueckerath und anderen rheinischen Städten. Die Kleriker unter den rheinischen Missionsaktivisten waren zumeist zwischen 1800 und 1810 geboren, hatten eine außeruniversitäre Ausbildung erfahren – vorzugsweise in Aachen bei dem ultramontanen Pfarrer Leonard Nellesen – und waren Ende der 1820er Jahren in den Pfarrdienst getreten. Vor und nach 1837 hatten sie sich mit dem Konfliktbischof Droste-Vischering solidarisiert. Hinzu kam eine Reihe von ultramontanen Laien, besonders aus dem Aachener Wirtschaftsbürgertum. In der rheinischen Missionsbewegung kamen der hohe und niedere Klerus und die Laien zusammen. Dahinter stand wieder das Programm der sozialen Inklusion der Laien durch eine klerikale Führung. In Köln lag der Franziskus-Xaverius Verein in den Händen eines Domkapitulars, zweier Stadtpfarrer, dreier junger Kapläne sowie dreier Laien.

In Westfalen mit dem Missionsvorort Münster wurde der Missionsgedanke vor allem vom höheren Klerus propagiert. Bischof Kaspar Max Droste-Vischering hatte 1838 wie sein Bruder auf dem Kölner Stuhl Missionsbruderschaften anerkannt, die dem 1842 gegründeten Missionsverein vorarbeiteten. Zu den frühen Missionsaktivisten in der Bistumsleitung gehörten neben dem Bischof der Domprediger Georg Kellermann und Pastor an St.

<sup>18</sup> Hierzu gehörten auch Joseph Görres in München, Clemens Brentano, der schlesische Graf Konstantin von Schlaberdorf in Berlin, der 1837 aus Protest gegen die Verhaftung Droste-Vischerings den preußischen Beamtenstand quittierte. Zu den missionseifrigen Frauen zählten in Heidelberg Luise von Helmstett und die Konvertitin Sophie Schlosser aus der Frankfurter Familie Dufay, in Wiesbaden Maria Peez und in Berlin die Baronin Lichtenstein.

Lamberti Beelenherm. Schwerpunkte des Missionsvereins waren der Bischofssitz Münster (800 Vereinsmitglieder) und das Dechanat Münster (320). Daneben verdichtete sich das Missionswesen in den Dechanaten Borken (650 Vereinsmitglieder) und Warendorf (620). Schlesien mit seinen innerkatholischen Konflikten schien dagegen kein gutes Pflaster für die Missionspropaganda zu bieten. Mission blieb hier die Parole der strengkirchlichen Richtung im Kampf gegen die Deutschkatholiken.

Das Wachstum der Missionsbewegung im Rheinland und in Westfalen wurde vor allen von einer hochmotivierten Gruppe von jungen Klerikern und im Rheinland auch von Laien getragen. Sie hatten ihre Ausbildung in der Inkubationszeit der Missionsbewegung seit 1822 erhalten. In der aufgeheizten Stimmung des Staat-Kirche Konfliktes nach 1837 fanden sie Rückhalt für ihr Ordnungsmodell, das die Weltmission mit einem straffen römischen Zentralismus verband. Untereinander kommuniziert wurde auf geistlichem Wege über Gebete und Almosen.

Sicher waren die Missionsvereine keine Vereine im klassischen Sinne. Sie stellten keine Öffentlichkeit her, wenn sie auch über eine rege Missionspresse verfügten. Sie arbeiteten nicht mit Teilöffentlichkeiten, Versammlungen oder gar Binnenpartizipation. Als reine religiöse Vereine kommunizierten die Vereinsmitglieder miteinander nur über ihre Spitze. Der vorherrschende Kommunikationstyp war die Kommunikation in eine Richtung. Die vertikale Kommunikation dominierte die horizontale völlig. Erfolgreich waren sie, weil sie über relativ einfache Mittel eine wirksame Mitgliedschaft in einer weltweiten Gemeinschaft anboten. Die Attraktivität von Ablässen deutet darauf hin, dass die Toten auch Teil dieser universalen Gemeinschaft der Weltmission waren.

In der Zwischenzeit hatte sich das Repertoire der Missionsfrömmigkeit weit über Gebete und Almosengeben hinaus ausgeweitet. Zu den neuen Frömmigkeitsformen gehörten Missionsandachten, Missionspredigten und Missionsfeste zur Verehrung der Missionspatrone und Missionsmartyrer. In die gleiche Richtung wirkten spirituelle Angebote, über die die aufgeklärte liberale Pastoral nicht verfügte, besonders die Märtyrerverehrung. Märtyrer in der Mission hatten ihren festen Platz in den zahlreichen Missionsandachten und Missionspredigten. Der Märtyrerkult umfasste nicht nur den jesuitischen Missionsheiligen Franz Xaver, sondern auch zahlreiche andere Missionsgestalten. Durch die Personalisierung der Mission wurde sie zum religiös-sittlichen Gebot stilisiert. Die Mission zu unterstützen war keine freiwillige Leistung, sie war vielmehr eine Pflicht. Folgerichtig konnten die Missionsorganisationen auf den „pflichtmäßigen Beitritt katholischer Chris-

ten“ rechnen, was der Wiener Domkapitular Joseph Pletz zum Ausgangspunkt seiner Missionspredigten wählte.<sup>19</sup> Zum festen Bestandteil einer katholischen Biographie wurde die Mission durch den einen eigenen Kindermissionsverein. 1846 wurde der ‚Verein der heiligen Kindheit‘ in Deutschland eingeführt, der drei Jahre zuvor als ‚L'Œuvre de la Sainte Enfance‘ in Frankreich gegründet worden war.<sup>20</sup>

## 2. Auswanderermission und Diasporamission

Mindestens drei Viertel der Almosen und der größte Teil des Zuwachses der Lyoner Missionsalmsen kamen aus Bayern. Das bayerische Missionswesen unterschied sich deutlich von der Mission im übrigen Deutschland. Bis 1840 hatte sich die Missionsbewegung in Deutschland deutlich in zwei Typen ausdifferenziert. Neben die allgemeine Weltmission des Lyoner Vereins trat in den späten dreißiger Jahren – nach spärlichen Anfängen seit 1828 – die bayerische Auswanderermission in Gestalt des Ludwigsmissionsvereins. Sie diente in erster Linie der Mission unter den deutschen Auswanderern nach Nordamerika. Damit wurde das von Lyon immer wieder beschworene Prinzip der inneren und äußeren Allgemeinheit verlassen und die Mission nationalisiert. Der LMV war ein nationaler Missionsverein für deutsche (nicht bayerische) Auswanderer nach Nordamerika. Seine Attraktivität verdankte er der staatskirchlichen Begünstigung und der Übernahme des Prinzips der Almosen- und Gebetsvereine, was prompt zum Konflikt mit Lyon und Aachen führte.<sup>21</sup>

Das vom LMV favorisierte Modell kirchlicher Ordnung war sehr viel stärker national geprägt. Die kirchliche Solidarität galt in erster Linie den Deutschen im Ausland, was die pointiert katholische und nationale Rolle

<sup>19</sup> So J. Pletz in seiner Eröffnungsrede „Über den pflichtmäßigen Beitritt katholischer Christen zu der im Kaisertume Österreich für die Ausbreitung der nordamerikanischen Missionen errichteten Leopoldinen-Stiftung“ (Wien 1829, italienisch: Mailand 1829); ebenso in den Predigten des Münsteraner Domkapitulars Kellermann. Vgl. Sonntagsblatt für katholische Christen 4. 1845, S. 106. Vgl. Artikel „Mission“, in: Allgemeines Kirchenlexikon oder alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus der gesamten Theologie und ihren Hilfswissenschaften. Hg. J. v. Aschbach, 4 Bde., Frankfurt a.M. 1842-50, Bd. 4, 1850, S. 245-8.

<sup>20</sup> Vgl. K. Waser, Der Verein der heiligen Kindheit oder Verein der christlichen Kinder zur Rettung der Heidenkinder in China und anderen heidnischen Ländern, Einsiedeln 1851. Vgl. B. Arens, Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg i. Br. 1922, S. 66-76.

<sup>21</sup> Zur Geschichte des Ludwigmissionsvereins vgl. Mathäser; P. Kagerer, Die Wirksamkeit des Ludwig-Missionsvereins in Bayern, München 1889; ders., The Ludwigsmissionsverein, in: Historical Records and Studies 9. 1916, S. 203-16.

Ludwigs widerspiegelte. Die kirchliche Ordnung war im Fall des LMV sehr viel stärker national als universal gedacht, mit einem starken staatlichen Element. Diese staatlich sanktionierte Mission stellte den Zusammenhang von nationaler und kirchlicher Gemeinschaft sicher. Die staatlich-nationale Solidarität galt den deutschen katholischen Auswanderern in den USA, nicht allen Katholiken, und schon gar nicht den französischen Katholiken. Die Mission änderte dadurch ihr Vorzeichen und begann sich auf die bereits Getauften zu richten. Das römische Bekenntnis zur universalen Mission wurde somit staatskirchlich gebrochen, weshalb sich später Ultramontane wie der Münchener Bischof Reisach gegen den LMV aussprachen.

Obwohl der Missionstyp sehr von der allgemeinen Mission à la Lyon abwich, benutzte der bayerische Missionsverein doch weitgehend die gleichen Instrumente: Gebets- und Almosenvereine und Zehnergruppen. Vom allgemeinen Missionsverein unterschied eine nur spärlich entwickelte Missionsfrömmigkeit, insbesondere das Fehlen der Lyon gewährten Ablässe. Ganz explizit hatte Ludwig die Missionsfrömmigkeit von Lyon abgelehnt. Der gravierende Unterschied zwischen Almosen- und Gebetsvereinen und reinen Almosenvereinen zeigte sich, als der LMV die Lyoner Zehnergruppen zum Übertritt zu bewegen suchte. Der Münchner Erzbischof Gebstättel schrieb über die ersten Ergebnisse ernüchtert an den König. Das Kirchenvolk erkenne im Ludwigsmissionsverein „nur einen weltlichen Verein mit der Last einer ständig werdenden Abgabe und findet sich daher lieber mit einer einzelnen Spende ab, als daß es sich in das Verzeichnis der ordentlichen Spender namentlich eintragen läßt.“ Wer bisher seine Almosen nach Lyon gegeben hatte, war kaum zum Übertritt in den bayerischen Verein zu bewegen, „weil dieser ihnen den mit jenem (sc. dem Lyoner Verein) verbundenen geistlichen Nutzen und die kirchlichen Mittel zu ihrer inneren Beruhigung nicht darbietet.“<sup>22</sup>

Erst als auf Vermittlung von Andreas Räß hin Lyon die Rolle eines Speditors für die Münchener Almosen an ihre Bestimmungsorte übernahm, beruhigte sich die Lage. Der ‚Weltverein‘ konnte danach den Münchener Ludwigsmissionsverein offiziell als beigetreten erachten und die ihm verliehenen Ablässe auf den Ludwigsmissionsverein ausdehnen, zumal sich Gregor XVI. strikt weigerte, andere Missionsvereine neben dem Lyoner Verein zu fördern.<sup>23</sup> Erst als der LMV zum Almosen- und Gebetsverein ge-

<sup>22</sup> Erzbischof Gebstättel an Ludwig I. am 7. 7. 1839, in: Mathäser, S. 116-8, 117f.

<sup>23</sup> Zum entsprechenden päpstlichen Pastoral schreiben vom 28. 12. 1839 vgl. A. Schmidlin, Das Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 3. 1913, S. 284-306, 287; Mathäser, S. 144f.

worden war, stiegen die Almosen steil an. Binnen eines Jahres verdoppelten sie sich. Seinen stärksten Rückhalt hatte der Ludwigsmissionsverein dort, wo zuvor die Lyoner Zehnergruppen am stärksten gewesen waren, nämlich in München-Freising, das mit über 70.000 Francs ungefähr ein Drittel der Gesamteinnahmen des bayerischen Missionsvereins beisteuerte. Weitere Schwerpunkte bildeten die Bistümer Augsburg und Regensburg. In Franken und Unterfranken sowie in der linksrheinischen Pfalz blieb der Missionsverein dagegen schwach. Als der König 1844 aus politischen Gründen die Trennung des bayerischen Missionsvereins vom allgemeinen Missionsverein anordnete, stagnierten die Almosen prompt wieder und gingen langsam zurück, obwohl man diesmal darauf geachtet hatte, die über Lyon verliehenen geistlichen Privilegien zu behalten.<sup>24</sup>

Die Revolution 1848 etablierte – nach einigen vorangehenden scheiternden Versuchen – die Diasporamission in Gestalt des Bonifatiusvereins. Diaspora und Diasporamission konnte 1848 zu einem weitreichenden Mobilisierungspareole werden, weil sich die Kirche in der Umbruchssituation wieder – wie schon 1837 – auf sich alleine gestellt sah. Zweifelsohne war die Kirchenleitung gegenrevolutionär eingestellt. In Bezug auf den Fortgang der Revolution zog sie mit den staatlichen Stellen an einem Strang. Dies bedeutete indessen nicht, dass die Kirche im Staat einen Partner sah, was die eigenen Angelegenheiten anging. Eher wurde der Staat gerade in Schulangelegenheiten als Gegner empfunden.

Ultramontane Katholiken sahen sich durch die Revolution von 1848 als Minderheit bedroht. Sie reagierten darauf mit einer Wendung zur kirchlichen Mission im eigenen Land, wurden also selbstreferentiell. Darin lag eine entscheidende Modifikation des ursprünglichen Missionsgedankens begründet. Die katholische Missionsbewegung bezog sich in der Diasporamission auf Katholiken und nicht mehr nur auf Nicht-Christen. In die gleiche Richtung wirkten die Volksmissionen, die von der Würzburger Synode 1848 gestärkt wurden. Der Regensburger Katholikentag führte 1849 den Bonifatiusverein ein, der ursprünglich katholische Schulen in Norddeutschland unterstützen sollte. In Regensburg beschlossen die Piusvereine im Oktober 1849 auf Anregung und Initiative von Ignaz Döllinger hin die Gründung des Bonifatiusvereins. Die Mission im eigenen Land hatte damit den Segen der Hierarchie. Sie widersprach jetzt nicht mehr der Weltmission.

<sup>24</sup> Vgl. die Angaben bei: B. Gams, Der Bonifatiusverein in Süddeutschland 1850 bis 1880, Paderborn 1880, S. 24f. Zu 1842 vgl. Süddeutsches Katholisches Kirchenblatt 1844, S. 138 (dort nähere Angaben zu den anderen Diözesen).

Das kirchliche Ordnungsmodell, das der Bonifatiusverein vertrat, zielte auf die Mobilisierung der deutschen Katholiken. Im Prinzip war das auch das Vereinsanliegen des LMV, weshalb der Bonifatiusverein nicht in Bayern eingeführt wurde. Das Gegenüber – wenn nicht sogar der Gegner – war der preußische Staat, im Prinzip die protestantische Mehrheitskonfession. Deutlicher als der Lyoner Verein oder der LMV verkörperte der Bonifatiusverein eine antiprotestantische Stoßrichtung mit dem Ziel einer Stärkung des katholischen Gewichts im Deutschen Bund und später im Deutschen Reich. Dahin zielte schon die Namensgebung: die Bonifatiusrhetorik stellte ganz dezidiert eine römisch-zentrierte Ursprungserzählung der deutschen Nation dem protestantischen Narrativ gegenüber, das Deutschland von der Reformation und von Luther her dachte.<sup>25</sup> Das Münsteraner „Sonntagsblatt“ meinte 1850: „Die Einheit eines Volkes ruht in der Einheit des Glaubens. Die Einheit des Glaubens gründet die Einheit der Völker. Die Einheit Deutschlands gründete die Kirche und ihr großer Apostel Winfried(-Bonifatius).“<sup>26</sup> Deutschlands Einheit resultierte aus der Sicht des Bonifatiusvereins und der mit großem Aufwand begangenen Bonifatiusfeiern 1855 damit aus der Mission durch Winfried-Bonifatius und der engen Anbindung an Rom. Schließlich war Bonifatius in päpstlichem Auftrag nach Germanien gesandt worden. Umgekehrt gab diese Konzentration auf Deutschland aber immer wieder Anlass zu nationalkatholischen Befürchtungen im katholischen Lager.

Die Diasporamission als Missionstyp bediente sich im wesentlichen der Formensprache des Lyoner Vereins. Auch der Bonifatiusverein war ein Almosen- und Gebetsverein. Gegenstand der Mission waren die Katholiken, wo immer sie in Deutschland, besonders in Norddeutschland in der Minderheit lebten. Die Diasporamission bezog sich vor allem auf Preußen, später auch auf Südwestdeutschland. Früh schon setzte die Diasporamission auf die Presse: Missionszeitschriften und ein eigener Bonifatiusverlag in Paderborn, dem Sitz der nationalen Vereinsspitze, unterstrichen das genauso wie der gezielte Einsatz von Schriftenmissionen. Mit einer eigenen Missionspresse rückte der Bonifatiusverein endgültig von dem vertikalen Kommunikationsmuster des Lyoner Vereins ab. Die Vereine – auch das war neu –

<sup>25</sup> Vgl. M. Klug, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn 1995, S. 313-9; S. Weichlein, Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert, in: O. Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 155-179.

<sup>26</sup> Vgl. Sonntagsblatt für katholische Christen 9. 1850, S. 413-6, 414; 8. 1849, S. 549-56; Historisch-Politische Blätter 3. 1839, Bd. 1, S. 220-33.

kommunizierten auch untereinander und nicht nur über die Vereinsspitze. Sie verfügten über ein eigenes kommunikatives Netzwerk, das fortan neben demjenigen der Weltmission bestand. Außerdem gewannen die Bistümer ein Mitspracherecht bei der Verteilung der von ihnen aufgebrauchten Gelder. Die Diasporamission war damit sehr viel dezentraler und föderaler aufgebaut als der stramm hierarchische Lyoner Verein.<sup>27</sup>

Auch die Diasporamissionsfrömmigkeit griff auf die devotionalen Muster der allgemeinen Mission zurück, also auf die Missionsandachten, die Missionspredigten und die Missionsfeste. Stärker als der LMV rückte die Bonifatiusfrömmigkeit den Märtyrer- und Opfergedanke in den Mittelpunkt, der auf die Minderheitenlage der Katholiken zielte, die mit der Missionierung Germaniens im 8. Jahrhundert parallelisiert werden sollte. Die deutsche Einheit hieß kirchlich schlicht: Mission wie zu Zeiten des Bonifatius.

Schwerpunkte hatte der Bonifatiusverein in Münster, Paderborn und Breslau. 1853 war er in allen außerbayerischen Diözesen eingeführt. Insgesamt konnte er stärker mobilisieren als der allgemeine Lyoner Missionsverein. 1858 hatte er fast doppelt so viele Almosen wie der Franziskus-Xaverius Verein. Dennoch: nach anfänglichem rapidem Wachstum stagnierte der Bonifatiusverein ab 1853 bis 1859, als der Paderborner Bischof Martin die Leitung übernahm.

### 3. Die Antinomien des frühen Ultramontanismus

Den frühen Ultramontanismus auf seinem Weg zur Massenbewegung und zu Massenfrömmigkeit kennzeichneten fünf dialektische Figuren. In fünffacher Weise verschränkte er Polaritäten miteinander, die seine weitreichende soziale Inklusion wie auch seinen geistlichen Massenerfolg erklären:

1. Verfall, Niedergang und Verlust in der Französischen Revolution stärkten das römische Kirchenzentrum.
2. Die Universalisierung der Mission stärkte die Konzentration auf die römische Autorität.

<sup>27</sup> Vgl. Unsere Diaspora. Festschrift zum 75jährigen Jubiläum des Bonifatiusvereins. Hg. Generalvorstand des Bonifatiusvereins, Paderborn 1924, S. 13; H.-G. Aschoff, Diaspora, in: E. Gatz (Hg.), Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke, Freiburg i. Br. 1994, S. 39-142, 89; Bonifatius-Blatt (ab 1852), Schlesisches Bonifatius-Vereins-Blatt. Die „Bonifatiusbroschüren“ mit dem Untertitel „Populäre Erörterungen über den Katholizismus und die Einsprüche seiner Gegner“ erschienen ab 1870 monatlich in einer Auflage von 10.000 Exemplaren und waren preiswert für zwischen einen und zwölf Groschen über die Post oder im Buchhandel zu beziehen.

3. Die enthusiastische Erweckungsbewegung trug und stützte die Hierarchie.
4. Das Laienengagement wuchs unter klerikaler Führung.
5. Die äußere Universalisierung der Mission stärkte die innere Homogenität. Die äußere Allgemeinheit verstärkt die innere.  
Im Bonifatiusverein kam schließlich noch eine weitere dialektische Grundfigur hinzu:
6. Die nationale Mission in Deutschland stand im Dienst der Weltmission und stärkte sie. Die nationale Rekatholisierung stand im Dienst der Weltmission.

Das Jahrzehnt zwischen 1838 und 1848 machte das formative Jahrzehnt in den Beziehungen unter den Konfessionen in Deutschland aus. In diesem Jahrzehnt kam es zu den großen innerkonfessionellen Spannungen und Spaltungen, die die weitere Geschichte der Kirchen und Konfessionen prägte. In allen drei Konfessionen – das Judentum mitgezählt – trennten sich im Jahrzehnt vor (und nicht nach) 1848 Orthodoxe und Liberale. Im Katholizismus entzweiten sich die konservative Ultramontane und liberale Katholiken. Im Protestantismus kam es zu den gleichen Verwerfungen in einem breiten Spektrum von der orthodoxen Erweckungsbewegung bis hin zu den revolutionsfreundlichen Lichtfreunden. Im Judentum stießen die Liberalen und die Neo-Orthodoxen um Samuel Raphael Hirsch zusammen. Diese Spannungen erwiesen sich als tief und langanhaltend.<sup>28</sup>

Dem Vormarsch des Ultramontanismus in Deutschland entsprach eine Doppelbewegung von Ausweitung und Konzentration, wie sie beispielhaft im Missionswesen aufgezeigt werden kann. Organisatorisch und devotional konstruierten die Missionsvereine und die Missionspresse einen universalen und in sich homogenen kirchlichen Raum, der auf einen Mittelpunkt hin ausgerichtet war: die päpstliche Autorität. Frömmigkeitsgeschichtlich äußerte sich die Ausrichtung auf die päpstliche Autorität im Missionswesen in der allgemein akzeptierten Normierung ihrer Gebets- und Ablasspraxis durch Rom. Selbst die dezidiert von Lyon unabhängigen Missionsvereine in Wien und München wie auch nach 1849 der Bonifatiusverein blieben devotional von den römischen Ablässen abhängig. Die Ablassgewährung war ein wirksames Instrument in der Hand der Kirchenleitung, um Anerkennung auszudrücken und Auslese im Ultramontanismus vorzunehmen. Das schloss nicht aus, dass sich die kirchlichen Ordnungsmodelle im Ultramontanismus

weiter ausdifferenzierten. Vom Ludwigsmissionsverein für deutsche Auswanderer angekündigt und vom dem Bonifatiusverein 1849 praktisch umgesetzt etablierte sich neben der übernationalen kirchlichen Gemeinschaft ein nationales Ordnungsmodell, das den Konfessionskonflikt voraussetzte und ihn weiter schürte.

<sup>28</sup> Vgl. H. W. Smith u. Chr. Clark, *The Fate of Nathan*, in: ders. (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford 2001, S. 3-29, 13.