

Magnus Lerch/Christian Stoll (Hg.)

Gefährdete Moderne

Interdisziplinäre Perspektiven
auf die katholische Reformtheologie der
Zwischenkriegszeit

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

„Die alte Schönheit ist nicht mehr wahr“

Antinomien im Vereinskatholizismus nach 1918

Siegfried Weichlein

Das Lied „Ein Haus voll Glorie schauet ...“, dessen Text und Melodie der katholische Priester Joseph Mohr aus Siegburg 1876 auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes geschrieben hatte, war auch in den Weimarer Jahren eines der bekanntesten katholischen Kirchenlieder. Der triumphale Gestus seiner Verse schien sogar besser in die Nachkriegsjahre nach 1919 zu passen als in die schon sagenumwobene Zeit der politischen und religiösen Kämpfe zwischen der katholischen Kirche und dem preußischen Staat. Das öffentlich vermittelte Selbstwertgefühl publizistischer und kirchlicher Vertreter des Katholizismus war nach 1918 merklich gestiegen. Das versinnbildlichte die Christkönigsverehrung, die in der katholischen Kirche jetzt einen hohen Stellenwert besaß und die die Herz-Jesu-Frömmigkeit mit ihrer defensiven und dem Leiden zugewandten Grundhaltung abgelöst hatte.¹ Für den Theologen Peter Wust war der Katholizismus nach dem Krieg „endlich aus der ängstlichen und nervös verkrampften Defensivhaltung herausgetreten und [...] zur geistigen Offensive übergegangen“. Eine Festschrift für den Begründer der Zeitschrift „Hochland“ Carl Muth trug 1927 den bezeichnenden Titel „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland“.² Aber schon 1914 hatte der expressionistische Literaturkritiker Wilhelm Herzog den katholischen Aufschwung beobachtet: „Der Chic von heute: für Naturdichter, Bergson und Tango schwärmen, sich als würdiges Mitglied einer auserwählten Nation fühlen, Puppchens

¹ N. Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997.

² P. Wust, *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil*, in: K. Hoerber (Hg.), *Die Rückkehr aus dem Exil. Dokumente zur Beurteilung des deutschen Katholizismus*, München 1926, 25f.; M. Ettlinger/P. Funk/F. Fuchs, *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, München 1927.

und Parsifals Leitmotive pfeifen, und vor allem neukonservativ gebügelt, und sich streng katholisch geben. Im Dorfkirchlein (vastehste?). Das ist der letzte Schrei.“³

Das Phänomen erhielt Namen wie den „monastischen“ oder „eucharistischen Frühling“ oder den „Sieg-Katholizismus“ (Erich Przywara SJ). Peter Wust prägte 1926 die Wendung „Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil“. Bei der Frage nach den Ursachen war man schnell bei den ganz großen Linien. Für den Tübinger Dogmatiker Karl Adam war der Katholizismus überhaupt die Rettung gegen die Moderne: „Es gibt für die Moderne nur eine Rettung: zurück zur katholischen Kirche und zu ihrem Glauben. [...] Am katholischen Wesen wird die Welt genesen.“⁴ Der Staatsrechtler Carl Schmitt sah im katholischen Aufschwung einen anderen kulturellen Stil am Werk: die „nichtdiskutierende und nichträsonierende, sondern [...] repräsentative Rede“ des Katholizismus ziehe die Intellektuellen in ihren Bann.⁵

Der katholische Aufbruch wurde öffentlich sichtbar in neuen Vereinen und Verbänden der katholischen Jugend. Dazu gehörte der Bund Neudeutschland, der bereits 1919 als Schülerverband von Jesuiten gegründet worden war. Mädchen hatten hier keinen Zutritt. Sie kamen seit 1926 im „Heliand“ zusammen. Die einende Generationserfahrung der katholischen Jugend war der Erste Weltkrieg gewesen. Die bürgerlichen Gewissheiten des 19. Jahrhunderts lagen für sie in ferner Vergangenheit, zu der kein Weg mehr zurückführte. Die katholische Jugendbewegung wandte sich der Wanderbewegung und generell dem bündischen Gedanken zu. Zog man ursprünglich noch mit Klampfe und Fiedel in die Natur, so waren es schon bald Trommeln und Fanfaren. Eine militärische Note mit Marschieren, Disziplin, Zucht und Unterordnung hielt Einzug. Die katholische Jugend-

³ W. Herzog, *Letzter Chic* oder sie werden halt alle katholisch, in: *Das Forum* 1 (1914) 6f.

⁴ K. Adam, *Der moderne Mensch und der katholische Glaube* (1921), in: ders., (Hg.), *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze*, Rottenburg 1923, 151.164.

⁵ H.-J. Große Kracht, *Von der „geistigen Offensive“ zur neuen Unauffälligkeit. Katholische Intellektuelle in Deutschland und Frankreich (1910–1960)*, in: Fr. W. Graf (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, 230ff.

bewegung huldigte gerne den Vorstellungen dreier Reiche: „Gottesreich, Jugendreich, Deutsches Reich“.⁶

Auch die Vereine der deutschen Katholiken kannten Krisen und Transformationen, Ambivalenzen und Aporien. Darin glichen sie dem Rest der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Die widersprüchlichen Potentiale, Paradoxien und Dynamiken im Vereinskatholizismus sollen hier nachgezeichnet werden. Eine kaum mehr überschaubare Zahl an katholischen Vereinen und Verbänden verband die weltliche mit der kirchlichen Sphäre und die Nachkriegszeit mit dem Kaiserreich. Sie waren die Bühne zivilgesellschaftlicher Selbstorganisation aber auch der politischen Mobilisierung. Die folgenden Ausführungen versuchen die These zu begründen, dass die wachsende Entfremdung des Katholizismus von der Weimarer Republik und die zunehmend autoritären Töne im politischen Raum auch das Ergebnis mehrerer innerer Grundwidersprüche im Vereinskatholizismus waren: der Antinomien zwischen Autonomie und Konflikt, zwischen Laien und Klerus sowie zwischen den zivilgesellschaftlichen Praktiken und den unizivilen Inhalten im Vereinskatholizismus. Diese Ambivalenzen verhinderten, dass der innere Nachvollzug von Demokratie, Parlamentarismus und Republik im Katholizismus mehr als nur akzidentiell und oberflächlich geschah.

1. Autonomie und Integration

Differenzierung und Integration markierten zwei Dynamiken im Weimarer Vereinskatholizismus. Beide knüpften an die sozialorganisatorische Energie im Katholizismus an, die im späten 19. Jahrhundert zahllose Vereine und Verbände hatte entstehen lassen. In den Vereinen dominierten Laien. Das laikale Assoziationsprinzip kam in sozialen und wohlfahrtsstaatlichen Verbänden, in Standesverbänden und kirchlichen Gebetsvereinen zum Ausdruck. Es gab ungefähr 13.000 Pfarreien in Deutschland nach 1918. Mehr als 200 regionale und überregionale Vereine organisierten 6 Millionen, später 10 Millionen Katholiken. Die Literatur unterteilte sie in acht Hauptgruppen: Vereinigungen für die äußere und innere Mission, karitative

⁶ I. G. v. Olenhusen, *Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1928 – 1933*, Köln 1987.

Organisationen, Glaubensvereinigungen, Organisationen für das kirchliche Eigenleben (Kirchengesangs-, Paramenten- und ähnliche Vereine) und für kirchliche Laienstände, bürgerliche Standesorganisationen, Vereine für Kultur, Bildung, Propaganda und Geselligkeit, Organisationen der katholischen Jugendbewegung und schließlich Vereinigungen der Priester und der kirchlichen Angestellten. Viele dieser Verbände hatten tiefgestaffelte Untergliederungen. 1912 waren im Deutschen Caritasverband insgesamt 810 lokale und regionale karitative Vereine und Anstalten zusammengeschlossen. Die Vereine besaßen eine weltlich-kirchliche Doppelnatur und wirkten in beide Richtungen. In säkularen gesellschaftlichen Bereichen erfüllten sie auch kirchliche Funktionen. Umgekehrt dienten Vereine des kirchlichen Eigenlebens direkt oder indirekt auch weltlichen Interessen und Bedürfnissen.⁷

Die Integration dieser Laienverbände oblag bis zu Beginn der Weimarer Republik Klerikern. Ihre Stellung war in den letzten 60 Jahren systematisch aufgewertet worden.⁸ Nicht nur im engeren kirchlichen Leben, sondern auch in den Vereinen und Verbänden fiel ihnen die Rolle der „Milieumanager“ zu.⁹ Von der Gemeinde amtscharismatisch separierte Kleriker verkörperten geistliche Autorität und soziale Unparteilichkeit. Beides machte sie zu Vertretern eines überindividuellen Gemeinsamen. Gleichzeitig blieben die Kleriker durch ihre soziale Herkunft mit den Vereinen in Mittelstand und Landwirtschaft verbunden. Nicht nur kamen die deutschen Bischöfe nach 1803 in ihrer überwältigenden Mehrzahl aus dem Bür-

⁷ D. H. Müller, *Katholische Aktion versus Vereinskatholizismus. Zur kirchlichen Integration und Emanzipation der katholischen Laien*, in: K. Elm (Hg.), *Seelsorge und Diakonie in Berlin*, Berlin 1990, 476f.483.486.489.

⁸ M. N. Ebertz, *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*, in: K. Gabriel/ F.-X. Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 89–111; W. Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993; K. Unterburger, *Theologiestudium und Priesterbild im 19. und 20. Jahrhundert*, in: J. Meyer zu Schlochtern (Hg.), *Die Academia Theodoriana. Von der Jesuitenuniversität zur Theologischen Fakultät Paderborn 1614–2014*, Paderborn 2014, 83–98; K.-E. Lönne, *Katholizismus-Forschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) 128–170.

⁹ O. Blaschke, *Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel*, in: ders./M. Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, 93–135.

gertum oder der Landwirtschaft. Auch der überwiegende Teil des Klerus teilte diese soziale Herkunft.¹⁰

Nach 1890 nahmen die sozialen Fliehkräfte und Gegensätze auch unter Katholiken zu. Zwei Bruchlinien traten immer deutlicher hervor: diejenige zwischen den landwirtschaftlichen und den Arbeiterinteressen und diejenige zwischen Arbeitern und Unternehmern. Die kirchliche Lehre zielte nicht darauf ab, soziale Konflikte zu bearbeiten oder bearbeitbar zu machen, sondern zu überwölben und so gewissermaßen zum Verschwinden zu bringen. Sozialharmonie anstelle sozialer Konflikte sollte diejenige Integration bewirken, die in der modernen zerklüfteten Massengesellschaft nötig erschien. Das soziale Ordnungsmodell war das Ständemodell, die sogenannte Stände-Doxa.¹¹ Der katholische Gewerkschaftsstreit 1913 hatte gezeigt, wie wenig letztlich das katholische Ständedenken die Praxis der sozialen Interessenvertretung hatte außer Kraft setzen können.¹² Einerseits ermöglichten die assoziative Energie unter Katholiken und der Kulturkampf ein „dichtes Netz“ an Vereinen, was der Mailänder Kardinal Ferrari auf dem Kölner Katholikentag von 1903 zum Anlass nahm, von „Germania docet“ zu sprechen. Andererseits stieg dadurch die Zahl der repräsentierten und öffentlich sichtbaren sozialen Interessen im deutschen Katholizismus.¹³ Das Präsidensprinzip im Vereinskatholizismus sollte die kirchliche Oberaufsicht über jede Form der organisierten sozialen Interessenvertretung garantieren. Alle Vereinsordnungen mussten von den Bischöfen approbiert werden. An den Klerikern hing je länger je mehr die Aufgabe der Integration.

Immer wieder war die Rede vom „dichten Netz“ der katholischen Vereine. Die zahlreichen Vereine bildeten tatsächlich ein Netzwerk.

¹⁰ E. Gatz, *Der Diözesanbischof und sein Klerus im deutschsprachigen Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *RQ* 95 (2000) 250–261.

¹¹ R. Walther, *Stand, Klasse*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, 155–284.

¹² H. Heitzer, *Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1914*, Köln 1983; ders., *Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Republik*, Paderborn 1991.

¹³ J. Mooser, *Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung*, in: *WestfZs* 141 (1991) 447–461.

Die neuere Netzwerktheorie gibt einen Hinweis darauf, wie die Integration der vielen Vereine auch theoretisch modelliert werden kann.¹⁴ Netzwerke sind keine rein horizontalen Gebilde. Ihre Knotenpunkte stellen viele oder wenige Verbindungen her und organisieren so die Machtsorte Einfluss im Netzwerk. Konnektivität ist damit die strukturell gegebene Möglichkeit, Verbindungen herzustellen oder auch die Fähigkeit, das Ganze zur Darstellung zu bringen. Diese Konnektivität oder Zwischenkonnektivität war bei den klerikalen Multifunktionären lange Zeit am höchsten.

Die starke Stellung der amtscharismatisch interessenenthobenen Kleriker unterstrich einmal mehr, dass das Modell der Konfliktbearbeitung durch Markt und Konkurrenz den katholischen Vereinen und Verbänden fremd war. Vielmehr dominierte das Modell der gemeinsamen Defensive bei allen sozialen Unterschieden sowie eine religiöse und präorganisatorische Einheitsvorstellung. Ihre Geltung im Alltag der Vereine hing daran, dass die Sozialfigur des Klerikers gewissermaßen mehrere Kapitalsorten besaß, die er ständig wechseln konnte (Pierre Bourdieu). Ihre Autonomie und Eingebundenheit in den sozialen Zusammenhang der Gemeinden erlaubte es ihnen, amtscharismatisch die sozialen Unterschiede zu überbrücken und „als Berater in allen Lebenslagen aufgesucht (zu) werden“ oder aber sein Amtscharisma hinter die sozialen und politischen Anliegen seiner Gemeinde zu stellen.¹⁵ Kleriker konnten situationsabhängig zwei Karten spielen: diejenige der Autonomie und „Generalzuständigkeit“ oder die der pastoralen Eingebundenheit.¹⁶ In der Sprache der Netzwerktheorie ausgedrückt: Kleriker besaßen den Vorteil zweier Konnektivitätssorten. Sie verteidigten bis ins 20. Jahrhundert ihre Leitungspositionen in den Vereinen und Verbänden mit einem Selbst- und

¹⁴ F. U. Pappi, *Netzwerkansätze in der Eliteforschung*, in: C. Stegbauer (Hg.), *Handbuch Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010, 587–599; A. Hepp/F. Krotz/S. Moores u. a., *Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie*, Wiesbaden 2006.

¹⁵ O. Blaschke, *Die Kolonialisierung der Laienwelt* (s. Anm. 9), 99.

¹⁶ R. Stichweh, *Professionen in einer funktional differenzierten Gesellschaft*, in: A. Combe/W. Helsper (Hg.), *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, Frankfurt a.M. 1996, 55; M. Breuer, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012, 433.

Sendungsbewusstsein, das sich von dem der Laien mit all ihren Qualifikationen deutlich unterschied.¹⁷

Die Zwischenkonnektivität der Kleriker wirkte horizontal, weil sie zumeist in mehreren Vereinen tätig waren und Leitungsfunktionen ausübten, und vertikal, weil sie die Mikro- mit der Meso- und Makroebene verbanden. Die empirischen Beispiele dafür finden sich auf der lokalen Ebene, etwa im Bistum Fulda. Domkapitular Viktor Thielemann wirkte in der Weimarer Republik als Zentrumsfraktionsvorsitzender im Fuldaer Stadtparlament, als Schulpolitiker und Caritaspräsident. Ein anderer Multifunktionär, Pfarrer Alexander Leimbach verband die Aufgaben eines Präses der Arbeiterinnenkongregation, des katholischen kaufmännischen Gehilfen-Vereins und der Diözesanjünglingsvereine in seiner Person, hielt also Kontakt in zwei verschiedene soziale Gruppen. Pfarrer Emil Atzerts Berufung zum Präses des Gesellenvereines Fulda im Jahr 1910 beleuchtet exemplarisch den Karriereweg katholischer Multifunktionäre. Der Kölner Generalpräses der deutschen Katholischen Gesellenvereine Schweitzer wünschte sich als Regionalpräses der Fuldaer Gesellenvereine Pfarrer Emil Atzert. Atzert entstammte dem Fuldaer Mittelstand, genoss das Vertrauen breiter bürgerlicher Schichten und des Diözesanklerus, war auf dem Land und im Fuldaer Handwerk fest verankert. Den Ausschlag gab indessen, dass Atzert bereits Chefredakteur der katholischen Kirchenzeitung war. „Nicht zum wenigsten kommt für mich in Betracht, dass dem Herrn Pfarrer Atzert in seinem ‚Bonifatiusboten‘ ein überaus wirksames Agitationsmittel zur Verfügung steht.“ Pfarrer Atzert verkörperte den Prototyp des Multifunktionärs, der für die Einheit des katholischen Vereinswesens und seine Verbindung zur Zentrumsparterie entscheidende Bedeutung erlangte. Er verband in seiner Person neben dem Amt des Präses der Gesellenvereine, des Schriftleiters des ‚Bonifatiusboten‘ und Zentrumsvorsitzenden im Landkreis Gersfeld die Vorstandstätigkeit in der Fuldaer Actiendruckerei, die Funktionen eines Sekretärs des Caritasverbandes, aktive gestalterische Tätigkeit im Albertus-Magnus-Verein und im Bonifatiusverein sowie den Posten eines Unterverbandsdirektors der Raiffeisen-Genossenschaften für Gersfeld. Die Bestallung des Redakteurs und Zentrumspolitikers Atzert zum Di-

¹⁷ O. Blaschke, *Die Kolonialisierung der Laienwelt* (s. Anm. 9), 104.

özesanpräses für die Gesellenvereine im Jahr 1910 zielte auf die Kumulation sozialintegrativer, politischer und publizistischer Funktionen in einer Hand.¹⁸ Beispiele wie Pfarrer Atzert oder Domkapitular Thielemann verdeutlichen zwei Zusammenhänge. Sie waren erstens in der Lage, eine übergreifende Gemeinsamkeit zwischen verschiedenen sozialen Gruppen herzustellen oder zumindest diese Gemeinsamkeit als handlungsstrukturierende Kraft zu imaginieren.

Zweitens waren Multifunktionäre dazu fähig, die lokale, die regionale und die nationale Ebene miteinander zu verkoppeln und so die Handlungsfähigkeit der Zentrumspartei in der Politik sicherzustellen. Das lag sowohl im Interesse der kirchlichen Hierarchie wie auch der politischen Führung der Zentrumspartei. Die Kleriker-Multifunktionäre nutzten dazu die Kanzel und Versammlungen. Die Gesellenvereine waren wie die anderen katholischen Verbände Mehrebenensysteme. Im Mikro-Milieu vertraten die Priester-Multifunktionäre den kirchlichen Standpunkt, im Meso-Milieu dagegen eher den sozialen Interessenstandpunkt ihrer Region. Debatten um Reichstagskandidaturen machten die Stellung der Verbände sichtbar. Im achten kurhessischen Reichstagswahlkreis Fulda lag der Zentrumsvorsitz lange Zeit bei einem Kleriker, das Mandat dagegen in der Regel bei einem bürgerlichen oder landwirtschaftlichen Vertreter. Als 1893 der langjährige Fuldaer Reichstagsabgeordnete Droste-Vischering aus westfälischem Adel nicht mehr kandidierte, beanspruchten die lokalen katholischen Unternehmer mit Richard Müller-Fulda an der Spitze das Mandat.¹⁹ Dessen Vater hatte 1874 erfolglos als Nationalliberaler in der Bischofsstadt kandidiert. Die Kandidatur seines Sohnes knapp 20 Jahre später signalisierte die Aussöhnung zwischen der Zentrumspartei und den verbliebenen wirtschaftsliberalen Schichten der Bischofsstadt, die den Kosten für die Militärvorlage 1893 skeptisch gegenüberstanden. Eine konservative katholische Gegenkandidatur hatte gegen diese Allianz keine Chancen.

¹⁸ S. Weichlein, Multifunktionäre und Parteiliten in Katholizismus und Sozialdemokratie zwischen Kaiserreich und Republik, in: D. Dowe (Hg.), Parteien im Wandel vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. Rekrutierung – Qualifizierung – Karrieren, München 1999, 191 (Zitat Atzert).

¹⁹ S. Weichlein, Siegfried, Zentrumsdemokrat und Finanzpolitiker. Richard Müller(-Fulda) als Parlamentarier 1893–1920, in: Fuldaer Geschichtsblätter 70 (1994) 3–52.

Als größter Grundbesitzer des Kreises Fulda stellte Richard Müller für die Wähler in der Stadt kein Problem dar, für die Leute auf dem Lande aber schon. Kleriker waren die schärfste Waffe der örtlichen Raiffeisenorganisation, die sie auch prompt ins Feld führten. Daraufhin übernahm Richard Müller (-Fulda) auch die Schutzzollforderung für die Landwirtschaft. Die katholischen Vereine im Wahlkreis unterstützten diese Verbindung von sparsamer Ausgabenpolitik im Interesse der Wirtschaft und Schutzzoll zum Wohle der Landwirtschaft bis 1920. Dann gewann ein neues Prinzip die Oberhand: der soziale Proporz zwischen den Gruppen. Ein Landwirt ging in den Reichstag und ein Bürgerlicher in den preußischen Landtag.²⁰ Die doppelte Interessenvertretung in diesem Wahlkreis, der zu den Zentrumshochburgen im Reich zählte, zeigte, dass die Tage der Multifunktionäre gezählt waren. Es schlug die Stunde der Verbandsfunktionäre, der Manager.

Nach 1919 erfassten katholische Vereine und Verbände immer mehr Bereiche des öffentlichen und auch des staatlich geregelten Lebens. Ihre Profilierung im vorparlamentarischen Raum, dem in der Weimarer Republik erhebliche Bedeutung zukam, begünstigte die Sozialfigur des Managers und der hauptamtlichen Verbandsfunktionäre, die in erster Linie die Interessen ihres Verbandes im Blick hatten. Im osthessischen Wahlkreis Fulda übernahm 1924 der Vorsitzende des Verbandes der Christlichen (sc. katholischen) Bauernvereine August Crone-Münzebrock das Reichstagsmandat vom Landwirt Carl Herbert. Auch die Zentrumspartei errichtete 1921 erstmals ein hauptamtlich geleitetes Sekretariat vor Ort. Bis dahin war diese Aufgabe den örtlichen Multifunktionären gewissermaßen im Nebenamt zugefallen. Die Vereine wurden professioneller, erhoben aber auch Anspruch auf Mitsprache und Repräsentation. Bereits 1920 war in der Diskussion um die Nachfolge von Richard Müller(-Fulda) der Begriff „Ständekandidaturen“ zu hören. Später sprach man vom „Ständefimmel“ und von der permanenten Suche nach Ausgleich und Proporz zwischen Wirtschaft, Arbeiterschaft, Landwirtschaft und Mittelstand. Verbandsegoismen standen jetzt immer öfter gegeneinander. Nicht mehr die horizontale Ämterhäufung der Priester-Multifunktionäre, sondern die vertikale Verflech-

²⁰ S. Weichlein, Multifunktionäre (s. Anm. 18), 192f.

tung von Aufgaben in der Hand eines Funktionärs dominierten jetzt. Der Fuldaer Kommunalpolitiker Carl Schmitt war gleichzeitig Arbeiter-Zentrumsbeirat, Christlicher Gewerkschaftssekretär und preußischer Landtagsabgeordneter. Die Verbandsfunktionäre lösten Zug um Zug die Multifunktionäre ab. In der Folge organisierten sie erfolgreich soziale Interessen. Im Fuldaer Stadtparlament hörte man schon 1920 den Satz: „Es gibt nichts Unersättlicheres als die Zentrumsbauern.“²¹ Sogar die katholischen Hausbesitzer begannen sich zu organisieren und mit einer eigenen Liste Kommunalwahlkampf zu machen. Die Dysfunktionalität dieses Ansatzes für den Zusammenhalt des „dichten Netzes“ der Vereine trag offen zutage. Landwirtschaft, Mittelstand und Arbeiterschaft vertraten erfolgreich ihre Verbandsinteressen. Der Volksverein für das katholische Deutschland, selbsterklärter „Verein der Vereine“, konkurrierte mit der Katholischen Schulorganisation. In der Frage der katholischen Volksbildungsarbeit stritt er sich mit dem Zentralbildungsausschuss der katholischen Verbände. Auch der Katholische Frauenbund Deutschlands (KFD) konnte sich mit dem Volksverein in der Frage der Kurstätigkeit nur schwer arrangieren. In der Friedenspolitik gingen der Volksverein und der Friedensbund deutscher Katholiken verschiedene Wege. Die Beispiele ließen sich fortsetzen.²²

Der Verbandsegoismus stärkte die Vorbehalte unter den Bischöfen gegen die Laienorganisationen und ebnete den Weg für die „Katholische Aktion“, die das Vereinsleben wieder mehr unter klerikale Führung stellen wollte. Auch in der Zentrumspartei rückte 1928 mit dem Prälaten Ludwig Kaas ein Kleriker an die Spitze. In der häufigen Karriere von Juristen in der Zentrumspartei schien noch das frühere Ideal des interesselosen Multifunktionärs durch, da sie nicht eindeutig sozialen Gruppen zugerechnet werden konnten. Die Aggregation der Verbandsegoisten zu einem von außen erkenntlichen Ganzen war erst dann wieder leichter möglich, als mit dem Aufstieg der NSDAP eine neue Kulturkampfsituation eintrat.

²¹ Ebd., 194.

²² D. Grothmann, „Verein der Vereine“? Der Volksverein für das Katholische Deutschland im Spektrum des politischen und sozialen Katholizismus der Weimarer Republik, Köln 1997, 295–397.

2. Die katholischen Vereine und die Zivilgesellschaft

Die Vereine gründeten auf dem Prinzip des freiwilligen Beitritts, der freien Wahl, der freien Teilnahme an Versammlungen. Überhaupt gehörten sie in den Bereich zivilgesellschaftlicher Selbstorganisation. Inwiefern deeskalierten die katholischen Vereine die politischen Gegensätze, inwiefern verschärften sie diese? Waren Kleriker und die katholische Kirche Teil der Zivilgesellschaft? Oder standen sie ihr entgegen? Und wie nahe standen die katholischen Vereine und Verbände dem obrigkeitlichen und unzivilen Weimar?²³

Auch innerhalb der katholischen Vereine stellte sich die Frage nach der zivilgesellschaftlichen Tauglichkeit: Wie verhielten sich die Kleriker-Multifunktionäre zum demokratischen Prinzip der Vereinskultur, auf das Thomas Nipperdey hingewiesen hat?²⁴ Vereine und Verbände gelten als Formen der Selbstorganisation der Gesellschaft im Unterschied zur staatlichen Fremdorganisation. In ihnen übten Katholiken sich in demokratischen Praxen wie Freiwilligkeit, freier Meinungsbildung und Abstimmung. Insofern waren sie von Beginn an Ausdruck der Zivilgesellschaft, dem Raum zwischen dem Staat, der Wirtschaft und den Privatleuten. Doch waren alle drei Momente dem klerikalen Selbstbewusstsein fremd. In den katholischen Vereinen und Verbänden konnte man beobachten, wie zivilgesellschaftliche und un-, wenn nicht antizivilgesellschaftliche Dynamiken koexistierten. Wie nahe die beiden Aspekte beieinander lagen, bewiesen die „Heerschauen des Katholizismus“, die Katholikentage, oder auch viele öffentliche Kundgebungen und Versammlungen. Performativ basierten sie auf der Freiwilligkeit und Mündigkeit der Teilnehmer, inhaltlich riefen sie zur Ermächtigung nicht-zivilgesellschaftlicher Organe wie dem Staat oder der Regierung auf, in kei-

²³ S. Weichlein, Die katholische Kirche und die Zivilgesellschaft in historischer Sicht, in: J. Loretan (Hg.), Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden, Zürich 2008, 31–47; M. Borutta, Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung, Berlin 2005.

²⁴ T. Nipperdey, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland, Göttingen 1972, 1–44; ders., Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 27f.

nem Fall aber zu ziviler Selbsttätigkeit.²⁵ Während die Zugangs- und Arbeitsformen der Vereine, ihre Versammlungen und Vorstandswahlen zivilgesellschaftlichen Grundsätzen verpflichtet blieben, zielten ihre inhaltlichen Forderungen je länger je mehr auf die autoritäre Ständegesellschaft, den christlichen Ständestaat, den staatlich verordneten Korporatismus nach italienischem Vorbild und generell auf mehr Führung von oben. Die Frage nach dem Verhältnis der katholischen Vereine zur Zivilgesellschaft führt zum Paradox von zivilgesellschaftlichen Formen und autoritätsaffinen Inhalten.

Der Vereinskatholizismus bildete den harten Kern der vopolitischen Strukturen des katholischen Sozialmilieus in der Weimarer Republik.²⁶ Einerseits waren die Vereine und Verbände reichsweit von den Pfarreien und Bistümern aufwärts organisiert mit Verbandssitzen und -zentralen.²⁷ Vor allem aber besaßen sie regionale und lokale Schwerpunkte. Vereine und Verbände waren vor allem dort stark, wo der Katholikenanteil besonders hoch war und dennoch die Abgrenzung gegenüber der protestantischen Umgebung lebensweltlich erfahrbar blieb, typischerweise also in mehreren Landkreisen oder einem Regierungsbezirk. Das Zentrum erreichte seine höchsten Ergebnisse nicht in großen katholischen Flächenstaaten wie Bayern oder im Rheinland, sondern in Vechta, Cloppenburg, Friesoythe oder auch in Fulda, alles Cluster aus unteren Verwaltungseinheiten. Das gab dem Vereinskatholizismus über weite Strecken eine starke regionale Verankerung, ohne dass es zur Mikrogeschichte wurde.²⁸ Die

²⁵ M.-E. Reytier, „Frankreich irrt“. Die deutschen Katholikentage 1921 und 1922 als politische Tribüne gegen die Politik Frankreichs, in: HJ 127 (2007) 331–352.

²⁶ S. Weichlein, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik. Lebenswelt, Vereinskultur, Politik in Hessen, Göttingen 1996; J. Horstmann/A. Liedhegener, (Hg.), Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001; A. Liedhegener, Marktgesellschaft und Milieu. Katholiken und katholische Regionen in der wirtschaftlichen Entwicklung des Deutschen Reichs 1895–1914, in: HJ 113 (1993) 283–354; AK Kirchliche Zeitgeschichte: Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993) 588–654.

²⁷ H. J. Wirtz, Katholische Gesellenvereine und Kolpingsfamilien im Bistum Münster: 1852 – 1960; „Gott zur Ehre und den Gesellen zum Vorteil“, 1999; C. Kösters, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945, Paderborn 1995.

²⁸ T. Mergel, Mapping milieus: on the spatial rootedness of collective identities in

zivilgesellschaftlichen Merkmale der Vereine resultierten aus ihrem Eigenleben respektive ihrer oft unangepassten Eigenlogik, was sie mit den nicht-religiösen Vereinen verband. Dazu gehörte auch ihre soziale Breite, die – bis auf den katholischen Adel – alle Schichten einzog. Auf den Feldern der Sozialpolitik und der Bildungspolitik handelten viele dieser Vereine ihr Verhältnis zum Staat aus.

Das Vereinsleben erreichte um 1930 seine höchste Dichte und drang in Bereiche vor, die vom Staat reguliert waren. Soziale und karitative Vereine arbeiteten in dem Feld des Wohlfahrtsstaates. Religiöse und sozialorganisatorische, aber auch antisozialistische Motive ließen eine Vielzahl von Vereinen und Verbänden in diesem Feld blühen.²⁹ Die caritativen und sozialkatholischen Vereine verband die Abneigung gegen den Staatspaternalismus, gegen den Individualismus und gegen den Sozialismus, der hinter den Arbeiterorganisationen vermutet wurde. Mehr noch: ein dezidierter Antimodernismus kennzeichnete die frühen caritativen Vereine und Verbände. Vieles davon stand in der Tradition der katholischen Staats- und Kapitalismuskritik des 19. Jahrhunderts, die mit moralischen Appellen an die Unternehmer arbeitete und die Verwahrlosungsprozesse des Industriealters einer idealen geordneten mittelalterlichen Lebenswelt gegenüberstellte. Einerseits lag der zivilgesellschaftliche Einfluss der katholischen Arbeiterorganisationen in der öffentlichen Thematisierung der sozialen Frage. Thematische Felder waren die Fabrikgesetzgebung und der Arbeiterschutz, Gewerkvereine, Koalitionsrecht und Sozialversicherungen. Kirchliche Vereine trugen soziale Fragen in die Öffentlichkeit.³⁰ Andererseits blieben die meisten Vereine sozialpoli-

the 19th century, in: J. Retallack (Hg.), Saxony in German History. Culture, Society and Politics 1830–1933, Ann Arbor 2000, 77–95.

²⁹ H.-J. Große Kracht, „... weder die Kirche allein, noch der Staat allein“ – Zur ungewollten Wohlfahrtsstaatsproduktivität des sozialen Katholizismus in Deutschland, in: A. Bauerkämper/J. Nautz (Hg.), Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2009, 131–153; H.-J. Große Kracht, Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat. Klärungsversuche zur Geschichte und Gegenwart einer ungewollten Wahlverwandtschaft, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 46 (2005) 45–97; P. Manow, Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt a.M. 2008.

³⁰ H.-J. Große Kracht, Zur ungewollten Wohlfahrtsstaatsproduktivität (s. Anm. 29), 134–136; S. Weichlein, Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholi-

tisch zwischen Almosenpraxis und Sozialharmonie stehen. Der zivilgesellschaftliche Einfluss blieb umwegig, auch ungewollt, auf jeden Fall nicht intendiert.

Insgesamt blieben die katholischen Verbände dem Sozialstaat gegenüber ambivalent, wenn nicht gar widersprüchlich. Denn die schiere Größe und der Umfang dieser Aufgabe bewies für die Verbandsleitungen, dass die überkommenen Heilmittel der Kirche nicht ausreichten und eine planvolle staatliche Interventionspolitik in der sozialen Frage nötig sei. Bereits im August 1890 meinte die Fuldaer Bischofskonferenz in ihrem Hirtenschreiben:

„Möge [...] die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder solle der Staat allein ohne die Kirche die soziale Frage zu lösen suchen; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe die Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privatthätigkeit, dem freien Spiel der Kräfte oder gar dem „Kampf um's Dasein“ zu überlassen.“³¹

Die Verbände wurden auch dann nicht müde, die Staatsomnipotenz zu kritisieren, als Zentrumspolitikern wie Matthias Erzberger Staatsinterventionen im sozialen Bereich forderten. Erzberger sprach im Dezember 1919 in der Weimarer Nationalversammlung lobend sogar vom „Sozialstaat der Zukunft“. Die Kritiker nannten das den „Sozialversicherungsstaat“. Ihm wollten katholische Unternehmer genauso wie Agrarier und der rechtskatholische Reichskanzler Franz von Papen entschieden entgegentreten. Tatsächlich sprach vieles dafür, dass die katholischen Vereine die Weimarer Zivilgesellschaft zwar performativ förderten, aber inhaltlich an ihrer Erosion beteiligt waren und einer autoritär verfassten Gesellschaft zum Durchbruch verhelfen.

Ein zweiter Bereich extensiver Vereinstätigkeit war der Bereich Bildung und Schule. Eine Vielzahl von Vereinen widmete sich katholischen Schulen und der konfessionell ausgerichteten Bildung. Ka-

zismus des 19. und 20. Jahrhunderts, in: U. Altermatt/ F. Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, 137–151.

³¹ Zitiert in: H.-J. Große Kracht, Zur ungewollten Wohlfahrtsstaatsproduktivität (s. Anm. 29), 138.

tholische Studentenverbindungen waren an allen Universitäten präsent. Lehrervereine und Lehrerinnenvereine widmeten sich der Ausbildung und der Arbeit in der Schule. Schülervereine erfassten die zumeist männliche Jugend. Der gesamte Bereich von Schule und Bildung zog die sozialorganisatorische Energie der Vereine in besonderem Maße auf sich. Kaum eine Bildungseinrichtung stand ohne Verein, Freundeskreis und organisatorische Unterstützung da.

Nicht zufällig bargen Fragen der Bildung und der sozialen Interessen ein solches Konfliktpotential für das dichte Netz der Vereine. In beiden Bereichen konkurrierten Kirche und Staat letztlich um Gestaltungsmacht. In beiden Bereichen war der institutionelle Rahmen staatlich gesetzt. Für die Führung der Zentrumsparterie lag die Lösung auf der Hand, nämlich Änderungen und Verbesserungen über die Teilhabe an der Regierung herbeizuführen. Um dabei erfolgreich zu sein, musste die Zentrumsparterie möglichst stark bei Wahlen abschneiden. Und das gelang ihr immer weniger. Um 1928 setzte eine Frustration unter den Mandatsträgern ein, nachdem man in fast 10 Jahren Regierungsverantwortung keine Einigung über ein Reichsschulgesetz hatte erreichen können, das die Konfessionsschule festschrieb.³²

Das alles verwies auf die immer noch enge Verbindung zwischen Staat und Kirche. Der Religionssoziologe José Casanova hatte herausgearbeitet, wie die effektive Trennung von Staat und Kirche der Kirche den Raum und die Möglichkeit bot, um als „public religion“ aufzutreten.³³ Diese starke Rolle in der deutschen Zivilgesellschaft nahmen katholische Vereine und Verbände ihrer Zahl nach zwar ein, nicht jedoch ihrem Auftreten und ihrer Arbeit nach. Ihre Stellung war ambivalent, weil sie zum einen stark auf das eigene Verbandsinteresse fokussiert blieben, andererseits aber immer noch vergleichsweise eng mit dem Staat in einer Form der „hinkenden Trennung“ verknüpft waren, wie es 1926 der deutsche Rechtshistoriker Ulrich Stutz in einer für das religionspolitische Feld typischen sprachlichen Variation der Ambivalenz ausdrückte.³⁴

³² G. Grünthal, Reichsschulgesetz und Zentrumsparterie in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1968.

³³ J. Casanova, Public religions in the modern world, Chicago UP 1994.

³⁴ U. Stutz, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII nach den Denkwürdigkei-

3. Konfliktbearbeitung und Antiliberalismus

Vereine und Verbände teilten den sozialharmonischen Ansatz der katholischen Soziallehre. Und dennoch trieb die Welt der Vereine nichts so sehr an wie der Konflikt. Es waren noch nicht einmal Konflikte in den eigenen Reihen. Die Integration durch Konflikt beruhte auf der Gleichzeitigkeit eines Konfliktes an zahlreichen Orten.³⁵ Der Aachener und der ermländische oder schlesische Katholik lernten sich erst in der Hitze des Kulturkampfes wirklich kennen. Vorher hatten sie kaum voneinander Notiz genommen. Jetzt gab es den Volksverein und die katholische Arbeiterbewegung sowohl hier wie dort. Vereine vertraten Interessen, inszenierten aber auch wieder und wieder ihre Gründungserzählungen mit den großen Konflikten. Die nationalen Vereinsleitungen aggregierten wie die Führung der Zentrumsparterie eine Vielzahl von allesamt ähnlichen lokalen und regionalen Konflikten. Erst der Konflikt machte das Zentrum zu einer nationalen Partei.

Aber auch auf Reichsebene dominierten Konflikte im Alltag der Vereine und Verbände wie auch der Zentrumsparterie, die mit den Sozialdemokraten und den Linksliberalen zusammen die Reichsverfassung verabschiedeten. Wie im Verfassungstreit um die in der Reichsverfassung verankerte Volkssouveränität bereits deutlich wurde, hegten eine ganze Reihe von Bischöfen, Theologen und Politikern tiefe Vorbehalte gegenüber der Republik und ihrer Verfassung.³⁶ Zwischen dem Kulturkampf und dem Weltkrieg hatten die katholischen Vereine und Verbände eine Defensivkultur entwickelt, die es ihnen schwermachte, nach 1918 die neue republikanische Ordnung innerlich nachzuvollziehen und offensiv gegen ihre Feinde zu verteidigen. Kulturkampfflexe blieben wie Phantomschmerzen in Politik, Vereinskultur und Kirche präsent, obwohl das Zentrum sowohl in Preußen wie auch im Reich bis zum Mai 1932 durchgängig Regie-

ten des Kardinals Domenico Ferrata, Bd. Nr. 3/4, Berlin 1925 (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse), 54.

³⁵ H. Dubiel, Integration durch Konflikt, in: Soziale Integration. Sonderheft 39 (1999) 132–143; G. Simmel, Der Streit, in: O. Rammstedt (Hg.), Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M. 1992, 284–382.

³⁶ S. Gerber, Der Verfassungstreit im Katholizismus der Weimarer Republik. Zugänge und Untersuchungsfelder, in: HJ 126 (2006) 359–393.

rungsverantwortung trug. Die politisch folgenreichste Ambivalenz bestand in der durchgängigen Regierungsverantwortung ohne innere Anteilnahme an Republik und Demokratie. Das verband freilich den politischen Katholizismus mit der Sozialdemokratie und vielen Linksliberalen. Nicht erst im Kampf gegen den politischen Gegner, sondern schon in den eigenen Reihen tobte der Streit zwischen Befürwortern und Skeptikern der Republik.³⁷

Ernst-Wolfgang Böckenförde wies schon 1961 in seinem bekannten Hochland-Artikel auf den im ahistorisch verstandenen Naturrecht tief verankerten Antiliberalismus unter Katholiken hin.

„Die doppelte Befangenheit einerseits in der Kulturkampfsituation, andererseits in der ungeschichtlichen naturrechtlichen Staatslehre reicht jedoch allein nicht hin, um die verbreitete Bejahung und Unterstützung des Nationalsozialismus-Regimes durch den deutschen Katholizismus im Jahr 1933 zu erklären. Den wesentlichsten Antrieb dafür muss man vielmehr in dem tiefverwurzelten Antiliberalismus suchen, der dem katholischen Denken seit dem 19. Jahrhundert eigen war und wohl bis heute eigen ist.“³⁸

Der Verfassungsrechtler Böckenförde entfaltete diese Einsicht aus der katholischen politischen Theoriegeschichte der Begriffe „Staat“ und „Gesellschaft“ heraus. Sie ist aber auch aus der historischen Dynamik der Vereine und Verbände nach 1919 heraus ablesbar. In der Welt der Vereine wurden wie nirgends sonst Mechanismen der Konfliktbearbeitung deutlich, die auch im politischen Raum zutage traten. Wie gingen Vereine, Verbände und die Zentrumsparterie mit Konflikten um? Über welche Muster der Konfliktbearbeitung verfügten die Vereine und Verbände?

Der Föderalismus bildete eine Weise, Konflikte zu bearbeiten. Katholisch sprach man seit der Sozialzyklika „rerum novarum“ von 1891 von Subsidiarität. In den Vereinen und Verbänden fand sich dieses Prinzip zwar wieder, war aber mehrfach gebrochen. Auch die Vereine waren Mehrebenensysteme mit einer Pfarrei-, einer Bis-

³⁷ S. Weichlein, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik (s. Anm. 26).

³⁸ E.-W. Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung (1961), in: ders., (Hg.), Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos, Freiburg i. Br. 1988, 65.

tums- und einer nationalen Ebene. Diese Gliederung wurde indes durchbrochen von der schwebenden Leitungsfrage: sollte die Leitung in der Hand von Laien oder Klerikern liegen? Die Vereine waren sowohl weltliche als auch kirchliche Einheiten. In der Zeit des Kulturkampfes und noch lange danach hatte die Doppelung der Feindansage die Sichtbarkeit nach außen gestärkt und integrierend auf die deutschen Katholiken gewirkt. In der pluralen Weimarer Gesellschaft dagegen wirkte sie dysfunktional und ließ die internen Differenzen hervortreten. Auch die föderale Gliederung mit ihren subsidiären Zuständigkeiten konnte letztlich nicht Konflikte bearbeiten, sondern machte sie auf jeder Ebene sichtbar.

Das rückte die ungeklärte Organisationsfrage in den Vordergrund. Zwar waren die deutschen Katholiken in der Weimarer Republik gewissermaßen überorganisiert, weil es für jede denkbare Aktivität und Gruppe einen Verein gab. Gleichzeitig waren sie unterorganisiert, weil das dichte Netz der Vereine nicht einem, sondern zwei Prinzipien folgte: dem bürgerlichen Assoziationsprinzip freier Mitglieder und dem kirchlichen Prinzip der Unterordnung unter die Hierarchie. Katholische Vereine waren einerseits Gemeinschaften von Freiwilligen und folgten andererseits einem Präses, der sein Amt der Delegation durch den Bischof verdankte. Das spiegelte die politische Form der Monarchie, in der sich die Papstkirche wiedererkannte und der sie folgte. Die monarchisch verfasste Kirche fand sich jedoch in einer bürgerlichen Gesellschaft wieder, die als demokratische Republik verfasst war und per Gesetz und Verfassung auf sich selbst einwirkte. Auch für Konfliktregelungen zwischen Staat und Kirche gab es nicht eine, sondern gleich zwei ganz verschiedene Wege: die Verfassung ordnete das Staat-Kirche-Verhältnis als Teil der deutschen Gesellschaft, während das Konkordat diese Fragen zwischen zwei Staatsoberhäuptern verhandelte und klärte. Während Bayern 1924 ein Konkordat mit Rom schloss, versuchte man in Preußen diese Fragen per Verfassung zu regeln und schloss erst 1929 ein Konkordat.

Der Widerspruch in den Organisationsprinzipien reichte bis in Vereine selbst hinein. Einerseits waren in Vereinen die Mitglieder gleich. Andererseits waren sie nach dem Prinzip der vier Stände verfasst: Männer, Frauen, Verheiratete und Unverheiratete. Die Vereine selbst folgten in ihrer Binnenorganisation dem Ständegedanken und institutionalisierten damit die Ungleichheit. „Arbeiter, Jugendliche

und Frauen wurden auch innerhalb des halb kirchlichen, halb bürgerlichen Vereinskatholizismus wie mehr oder minder unmündige Laien behandelt, unter denen es zusätzliche Abstufungen gab, so dass im säkularen Bereich von Laien unterschiedlichen Grades gesprochen werden kann.“³⁹

Am Ende der Weimarer Republik zeichnete sich der Bruch zwischen diesen beiden Organisationsprinzipien ab. Seit 1922 favorisierte die Kirchenleitung in Rom das Projekt der Katholischen Aktion, das zwar einerseits auf Laien abzielte, sie aber andererseits zur Mitarbeit am Apostolat der amtskirchlichen Hierarchie motivieren wollte, nicht aber zur Mitarbeit in den sozialen und politischen Fragen der europäischen Gesellschaften. Der Rückzug der Laien in den binnenkirchlichen Raum kam schon darin zum Ausdruck, dass die Leitung der katholischen Aktion bei Priestern lag.⁴⁰

Keine Kirche hat die Abkehr von Laienorganisationen und die Hinkehr zur klerikal geführten „Katholischen Aktion“ so sehr umgesetzt wie die österreichische Kirche. Die Hierarchie löste die katholische Arbeiterbewegung auf und überführte den bis dahin einflussreichen Katholischen Volksverein in Oberösterreich in die Katholische Aktion. Da der Volksverein und die Christlichsoziale Partei weitgehend personalidentisch waren, war eine eigenständige Parteilinie außerhalb kirchlicher Institutionen kaum mehr möglich. Die Überführung des studentischen Cartellverbandes und der Katholischen Frauenorganisation in die Katholische Aktion geschah gegen deren ausdrücklichen Widerstand.⁴¹

³⁹ D. H. Müller, *Katholische Aktion* (s. Anm. 7), 487.

⁴⁰ J. Köhler, *Katholische Aktion und politischer Katholizismus in der Endphase der Weimarer Republik*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 2 (1983) 141–153; A. Steinmaus-Pollak, *Das als katholische Aktion organisierte Laienapostolat. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland*, Würzburg 1988; K. Große Kracht, *Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960*, Paderborn 2016.

⁴¹ E. Hanisch, *Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938*, Wien 1977, 35; K. Ebner, *Politische Katholizismen in Österreich 1933–1938. Aspekte und Desiderate der Forschungslage*, in: F. Wenninger/L. Dreidemy (Hg.), *Das Dollfuß/Schuschnigg-Regime 1933–1938. Vermessung eines Forschungsfeldes*, Wien 2013, 159–221.

Im Unterschied zu Österreich blieben die Laienverbände in Deutschland bis zum Machtantritt der Nationalsozialisten erhalten. Doch sahen sie sich massiver Kritik von kirchlicher Seite ausgesetzt. Der Vereinigung für Seelsorge-Hilfe etwa betonte bei jeder sich bietenden Gelegenheit die Unterschiede zwischen den Laienorganisationen und dem, was sie als Kern des Katholisch-Seins ansah, die Pfarreiseelsorge und das Familienleben. Es gäbe zu viele Vereine und sie würden Zeit, Ressourcen und Energie von den wahren Orten des Katholisch-Seins abziehen, in der Tendenz sie sogar gefährden. Schon 1922 schrieb die pastoraltheologische Zeitschrift „Pastor bonus“: „Wir organisieren und organisieren und desorganisieren die beiden Hauptorganisationen, auf denen das religiöse Leben beruht – die reguläre Pfarrseelsorge und das Familienleben.“ Ähnlich klang es 1926 bei der Vereinigung für Seelsorge-Hilfe: Die katholischen Vereine hätten sich zwar „als unentbehrliches Hilfsmittel moderner Seelsorge in den Großstädten erwiesen“, inzwischen hätten sie sich aber vielerorts „aus einem Hilfsmittel zu einem Hemmnis der Seelsorgearbeit“ entwickelt. Mehr noch: Der Vereinstrieb sei zum Selbstzweck geworden und in ein „ödes, inhaltsleeres Vergnügungswesen“ ausgeartet. „Wir leiden ohne Zweifel an einer Überfülle von Vereinen.“⁴²

Damit stand das Selbstverständnis der katholischen Laien in den Vereinen in Zweifel und zur Debatte. Kirchlicherseits sahen viele ihren Ort nicht in Gesellschaft, Arbeitskämpfen und Wahlkämpfen und Politik, sondern in der kirchlichen Verkündigung, dort freilich in untergeordneter Stellung. Es entstand eine Diskussion um das Laienapostolat, die in keiner Weise die Mündigkeit und die Selbstverantwortung der Laien und die Eigenständigkeit der einzelnen Kulturgebiete ins Zentrum stellte. Stattdessen zeichneten die Bischöfe ein Bild vom Laienapostel als aktiv-asketischem Kämpfer für Kirche und Christus und als positives Gegenbild zu den müden, schwachen Vereinskatholiken.⁴³

Daher resultierte die Akzeptanz des Reichskonkordates 1933 wie der Aufhebung vieler katholischer Vereine und des Rückzugs in die Katholische Aktion nicht nur auf äußerem Zwang durch die nationalsozialistische Reichsregierung, sondern auch auf einer entgegen-

⁴² Zitate aus: *K. Große Kracht*, Die Stunde der Laien? (s. Anm. 40), 129f.

⁴³ Ebd., 129.135.

kommenden inneren Bereitschaft dazu. Diese innere Bereitschaft ergab sich aus den inneren Widersprüchen und Antinomien des Weimarer Vereinskatholizismus. Ihr Verhältnis zum Pluralismus in Gesellschaft, Kultur und Politik blieb ungeklärt. Unterschiede nicht nur zu erfahren und festzustellen, sondern als legitim anzuerkennen, bildete die Achillesverse des Vereinskatholizismus. Einerseits war er ein Teil des Weimarer Pluralismus der Meinungen und Organisationen, andererseits sein Gegenteil.

Indessen standen die katholischen Vereine damit nicht allein. Die katholische Kirche und der politische Katholizismus war nicht die einzige Teilkultur, die sich durch den Lauf der Geschichte bestätigt sah und einen Aufbruch im inneren Zwiespalt erlebte. Auch die Sozialdemokraten sahen sich mit der Republik, der Demokratie und der Dauerherrschaft des „roten Zaren“ Otto Braun in Preußen auf der Siegerseite der Geschichte. Aber auch hier waren die Zeichen der Zeit unübersehbar. Sie deuteten auf tiefen Wandel und Veränderung in der Partei und der Arbeiterbewegung als Ganzes. Die Theoretiker der Sozialdemokratie, die gleichzeitig im literarischen Leben verwurzelt waren, nahmen das feinfühlig wahr und nutzten literarische Anspielungen. 1873 hatte Hendrik Ibsen die Figur des Julian (Apostata) in seinem weltgeschichtlichen Schauspiel „Kaiser und Galiläer“ im zweiten Akt sagen lassen: „Es muss eine neue Offenbarung kommen. Oder eine Offenbarung von etwas Neuem. [...] Die alte Schönheit ist nicht länger schön, und die neue Wahrheit nicht länger wahr.“⁴⁴ Der Sozialdemokrat Georg Decker, der nach 1917 als Menschewik aus Russland nach Berlin geflohen war, nahm dieses Zitat auf und wandelte es im Blick auf die zeitgenössische Lage der Sozialdemokraten ab: „Die alte Schönheit ist nicht mehr wahr, und die neue Wahrheit ist noch nicht schön.“⁴⁵ Indem Georg Decker das Zitat aus „Kaiser und Galiläer“ abwandelte, machte er es komplexer und versuchte, Ambivalenzen paradox auf den Punkt zu

⁴⁴ *H. Ibsen/P. Herrmann*, Kaiser und Galiläer. Ein weltgeschichtliches Schauspiel in 2 Theilen, Berlin 1888, 61.

⁴⁵ *G. Decker*, Offenbarungen der Tat, in: *Die Gesellschaft* 9 (1929) 224; *S. Weichlein*, Die alte Schönheit ist nicht mehr wahr, und die neue Wahrheit ist noch nicht schön. Epochenwahrnehmungen und Zukunftsvorstellungen der republikanischen Kräfte in der Weimarer Republik, in: *K. Fischer* (Hg.), Neustart des Weltlaufs? Fiktion und Faszination der Zeitenwende, Frankfurt a.M. 1999, 139–163.

bringen. Schönheit bezieht sich auf Wahrheit und Wahrheit auf Schönheit. Die alte Schönheit verlor ihren Gegenwartsbezug und die Gegenwart sah sich selbst als gebrochen und unvollständig. Die Gleichzeitigkeit von Schönheit und Wahrheit war aufgehoben. Erst die Selbstzivilisierung des Katholizismus im Zweiten Vatikanischen Konzil sollte eine neue Verhältnisbestimmung vornehmen.