

# **Pragmatismus und Kulturkritik**

## **Die politische Kommunikation des deutschen Katholizismus in der Anfangsphase der Weimarer Republik\***

Von  
**Stefan Gerber**

### **I. Revolution und politische Kommunikation**

Am 10. November 1918 veröffentlichte die unter der Ägide des Zentrums-  
politikers Joseph Joos als Organ der katholischen Arbeitervereine erscheinende „Westdeutsche Arbeiterzeitung“ unter dem Titel „Keine Revolution!“ einen programmatischen Artikel, der offensichtlich noch vor dem Bekanntwerden der Berliner Ereignisse des 9. November entstanden war. Unmissverständlich lehnte er die „aus der republikanischen Gesinnung sozialdemokratischer und bürgerlicher Elemente“ hervorgehende Forderung nach einer Abdankung des Kaisers oder der Abschaffung der Monarchie ab und gipfelte in den Worten: „Allen revolutionären Umtrieben [...] stellen wir in aller Entschiedenheit und unerbittlicher Hartnäckigkeit unseren Widerspruch entgegen: Wir machen nicht mit!“<sup>1</sup> Diesem, für die Mehrheitsauffassung der deutschen Katholiken am Ende des Ersten Weltkrieges charakteristischen Bekenntnis traten schon wenige Tage später Beschwörungen wie diejenige zur Seite, die Adam Stegerwald, ebenfalls Zentrums-  
politiker und Leitfigur der christlichen Gewerkschaften, in seiner Zeitschrift „Deutsche Arbeit“ unter der dramatischen Überschrift „Das Alte stürzt!“ verbreitete. Auf einen neuen politischen Konsens der deutschen Katholiken angesichts der erfolgreichen Revolution abzielend, forderte er: „Es hat keinen Zweck, sich Illusionen hinzugeben; es gilt vielmehr, den Tatsachen

\* Der Beitrag stellt eine überarbeitete Fassung des Vortrages dar, den der Verfasser am 19. April 2010 unter dem Titel „Auf dem Boden der Tatsachen? Deutscher Katholizismus, Revolution und Bürgerkrieg 1918–1923“ als Förderstipendiat im Historischen Kolleg in München gehalten hat. Dem Kuratorium des Historischen Kollegs und den Mitarbeitern sei herzlich für die hervorragenden Arbeitsbedingungen gedankt.

<sup>1</sup> Keine Revolution!, in: Westdeutsche Arbeiterzeitung, Jg. 20, Nr. 45, 10. November 1918, 178f., hier 178.

klar ins Auge zu sehen, sich resolut auf deren Boden zu stellen und aus ihnen frei von jedweder Enge und lieb gewordenen Erinnerungen die Konsequenzen zu ziehen.“<sup>2</sup> Dieser schnelle Wechsel vom Pathos des bedingungslosen Widerstandes gegen die Revolution zu einem Pathos des nüchternen Pragmatismus gegenüber den von der Revolution geschaffenen Tatsachen verweist auf einen politischen Neuorientierungsprozess von gewaltiger Tragweite: Der Katholizismus<sup>3</sup> und seine politische Partei, das Zentrum, wurden zur nicht nur dulddenden und erleidenden, sondern aktiv und verantwortlich mitgestaltenden Kraft einer politischen Ordnung, die auf revolutionärem Umsturz beruhte: Man machte doch „mit“.

Diese grundlegende Veränderung der politischen Position und Strategie erzeugte unter den Bedingungen eines politischen Massenmarktes, der sich bereits im Kaiserreich entfaltet hatte und nun mit den Organisations- und Aktionsformen eines republikanischen Parlamentarismus konfrontiert war<sup>4</sup>, einen bisher ungekannten Bedarf an öffentlicher Apologie politischen Handelns. Denn dieser politische Standortwechsel war für den Katholizismus nicht mit einer Modifikation der bisher gültigen staats- und gesellschaftspolitischen Prinzipien verbunden: Nach wie vor galt, was die „Germania“, das Zentralorgan des Zentrums, am 19. Dezember 1918 ebenso entschieden wie lakonisch verkündete: „Die Katholiken machen keine Revolution“.<sup>5</sup> So mussten Kommunikationsstrategien entwickelt werden, die den deutschen Katholiken und dem organisierten Katholizismus das Handeln „ihrer“ Partei in Kriegsniederlage und Staatsumwälzung auch jenseits der Angst vor einer bolschewistischen Radikalisierung der Revoluti-

<sup>2</sup> Adam Stegerwald, *Das Alte stürzt!*, in: *Deutsche Arbeit* 3, 1918, 481–497, hier 481.

<sup>3</sup> Der hier zugrunde gelegte „Katholizismus“-Begriff verbindet die offene Definition Franz Xaver Kaufmanns als „spezifische und an bestimmte historische wie gesellschaftliche Voraussetzungen gebundene Sozialform des katholischen Christentums“ mit Heinz Hürten stärker auf das politisch-soziale Wirken der Katholiken gerichteten Bestimmung als „nationale oder regionale Gesamtheit der Katholiken, die kraft ihrer staatsbürgerlichen Rechte und inneren Bindungen an die Kirche deren Interessen wahrnehmen oder Dienste leisten, welche die Kirche der Gesellschaft zu leisten fähig oder verpflichtet ist“; *Franz-Xaver Kaufmann*, *Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus*, in: *eds./Karl Gabriel (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz 1980, 7–23, hier 17; *Heinz Hürten*, Art. „Katholizismus“, in: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*. Hrsg. v. der Görres-Gesellschaft. Sonderausg. der 7., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau u. a. 1995, Sp. 373–378, hier 374.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. *Margaret Lavinia Anderson*, *Lehrjahre der Demokratie. Wahlen und politische Kultur im Deutschen Kaiserreich*. Stuttgart 2009.

<sup>5</sup> Die Katholiken und die Revolution, in: *Germania*, Jg. 48, Nr. 592, 19. Dezember 1918.

onsbewegung<sup>6</sup>, jenseits des Anti-Chaos-Reflexes<sup>7</sup> und jenseits kurzfristiger Reaktivierungen der Wagenburgmentalität der Kulturkampfzeit plausibel machen konnten, wie sie z. B. durch die Politik des preußischen USPD-Kultusministers Adolph Hoffmann in den letzten Wochen des Jahres 1918 erzeugt wurden.<sup>8</sup> Zugleich mussten diese Strategien auch für den deutschen Episkopat annehmbar sein. Eine neue, von den langen Schatten des Gewerkschaftsstreits als einer „Art Psychose“<sup>9</sup> des deutschen Katholizismus bestimmte Diskussion um das Verhältnis von bischöflichen Weisungen und gesellschaftlichem Engagement der Katholiken konnte in der Revolutionszeit für keine der beteiligten Seiten wünschenswert sein. Viele Bischöfe hatten sich in den Novembertagen 1918 mit Hirtenbriefen zu Wort gemeldet, die mit Rücksicht auf die revolutionären Ungewissheiten zunächst jede prinzipielle Auseinandersetzung mit der Revolution vermieden hatten.<sup>10</sup> Für das Zentrum war die stabilisierte und erneuerte politische Integration des deutschen Katholizismus durch Politikapologie zu Beginn der Weimarer Republik eine Überlebensfrage: Auch wenn zwischen dem Verbands- und Vereinskatholizismus und der Partei oder zwischen der Hierarchie und dem Zentrum keineswegs ein Gleichheitszeichen gesetzt oder eine direkte Abhängigkeit postuliert werden kann, auch wenn das Zentrum selbst sich als politische, nicht als „konfessionelle“ Partei definierte und zu kommunizieren suchte<sup>11</sup>, war die Partei des politischen Katholizismus doch existenziell darauf angewiesen, deutsche Katholiken und deutschen

<sup>6</sup> Das heißt nicht, dass diese Ängste nicht ein (durchaus „produktiver“) Grundbestand im politischen Vorstellungs- und Emotionshaushalt vieler Katholiken blieben, zumal der Bolschewismusbegriff im Verlauf der 1920er Jahre „nicht nur zu einer Sammelbezeichnung für alle gottlosen Bestrebungen, sondern auch zu einem Kampfbegriff zur Identifizierung und Stigmatisierung religions- und kirchenfeindlicher Zielsetzungen“ ausgebaut wurde. So *Horst W. Heitzer*, Deutscher Katholizismus und „Bolschewismusgefahr“ bis 1933, in: *HJb* 113, 1993, 355–387, hier 355.

<sup>7</sup> Vgl. *Richard Löwenthal*, Vom Ausbleiben der Revolution in den Industriegesellschaften, in: *HZ* 232, 1981, 1–24, hier 22f.

<sup>8</sup> Vgl. u. a. *Rudolf Morsey*, Die Deutsche Zentrumsparlei 1917–1923. Düsseldorf 1966, 110–142; *Günther Grünthal*, Reichsschulgesetz und Zentrumsparlei in der Weimarer Republik. Düsseldorf 1968, 15–32; *Herbert Hömig*, Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik. Mainz 1979.

<sup>9</sup> *Morsey*, Zentrumsparlei (wie Anm. 8), 38.

<sup>10</sup> Vgl. *Heinz Hürten*, Die Kirchen in der Novemberrevolution. Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution 1918/19. Regensburg 1984, 27–33. Das Hirtenwort des Kölner Erzbischofs Felix Kardinal von Hartmann vom 15. November 1918 in: *Heinz Hürten* (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. Teilbd. 1: 1918–1925. Paderborn u. a. 2007, 8f.

<sup>11</sup> Vgl. zusammenfassend *Karsten Ruppert*, Die weltanschaulich bedingte Politik der

Katholizismus politisch zu integrieren. Hier war und blieb ihr Wähler- und Unterstützerpotential; ein anderes war – trotz der Öffnungsbemühungen zum Protestantismus gerade zu Beginn der Weimarer Republik und trotz der Betonung des politischen Charakters als Sammlungspartei der Mitte – zu keinem Zeitpunkt in der Geschichte des Zentrums wirklich zu erkennen. Die Plausibilitäts- und Akzeptanzsicherung musste, sollte sie längerfristig Bestand haben, deshalb grundsätzlichen Charakter tragen und in der Lage sein zu vermitteln, warum – trotz unveränderter Ablehnung der Revolution auf prinzipieller Ebene – die mitgestaltende Loyalität, welche Kirche, Zentrumsparterie und organisierter Katholizismus noch kurz zuvor dem alten System versichert hatten, nun nicht nur situativ-akzidentuell, sondern dauerhaft dem neuen System gelten sollten.

Diese Politikvermittlung und -apologie mit dem Ziel politischer Integration setzte einen Prozess in Gang, der mit einem linearen Transfermodell politischer Kommunikation nicht hinreichend rekonstruiert werden kann, das die Blickrichtung vom Kommunikator zum Rezipienten zu reproduzieren sucht und fragt, welche Begründungen ihres politischen Handelns in Revolution und Republikgründung die Akteure des Zentrums in demjenigen Segment der deutschen Gesellschaft durchzusetzen vermochten, das sie politisch integrieren mussten.<sup>12</sup> Tatsächlich stellt politische Kommunikation eine komplexe Interaktion dar, deren Ergebnis durch das Zusammenspiel der Erwartungen und Absichten der politisch Handelnden mit den Erwartungen, Interessen und Wahrnehmungsweisen der Rezipienten, mit der öffentlichen Kritik, den absichtsvollen oder spontanen Missverständnissen, der Modifikation und Neuinterpretation der Inhalte und schließlich dem politisch-gesellschaftlichen Gesamtkontext zustande kommt. Erfolg oder Misserfolg dieser politischen Kommunikation decken sich nicht mit dem, was die Kommunikatoren projektieren und vorgeben. Sie erreichen (oder verfehlen) ihr Ziel auf andere Weise, als es zunächst in ihrer konkreten Vermittlungsabsicht liegt, ohne dass jeder Schritt im Kommunikationsprozess, jede Modifikation seiner Inhalte ausdrücklich intendiert ist. Insofern kann sicher nicht nur gesagt werden, dass die „Sachinhalte“ von Politik kommunikativ modelliert oder „hergestellt“ werden, sondern auch, dass sie Elemente von „Autopoiesis“ und „Emergenz“ enthalten. Auch die „realpolitisch“-pragmatischen, die theologisch-historischen und die kulturkriti-

Deutschen Zentrumsparterie in ihrer Weimarer Epoche, in: HZ 285, 2007, 49–97, hier 67–71.

<sup>12</sup> Vgl. *Winfried Schulz*, Politische Kommunikation. Theoretische Ansätze und Ergebnisse empirischer Forschung. 2., vollständig überarb. Aufl. Wiesbaden 2008, 55–57.

schen Argumente, die der politische Katholizismus seit 1918 als Begründungen für die Alternativlosigkeit seiner politischen Strategie zu kommunizieren suchte, um politisch zu integrieren und politische Mitwirkungsmöglichkeiten – Macht – zu behaupten, formierten sich in der politischen Kommunikation der Anfangsjahre der Weimarer Republik, in Zeitungen, Zeitschriften, ausufernder Broschürenliteratur, Programm- und Parlamentsdiskussionen, Predigten, Katechesen und Hirtenbriefen aus dem vorhandenen „Material“ von Theologie, Soziallehre und politischer Tradition vielgestaltig und zum Teil divergent. Aber diese – in praxi übrigens erst angesichts der Herausforderungen der Luhmann’schen Systemtheorie gewonnene – Einsicht kann nicht dazu führen, dass die für den vergangenen Menschen und auch für den Historiker entscheidende Frage, wer Macht auf welche Weise gewinnt und ausüben kann, nur als Modus der Identitätswahrung eines „selbstreferentiellen“ Systems wahrgenommen wird. Politischer Machtgewinn oder -verlust haben für das historische Subjekt gerade zu Zeiten politischer Revolutionen konkrete (und eben nicht selten auch tödliche), erfassbare und beschreibbare Konsequenzen. Politik ist Kommunikation, in der die Macht zur Beteiligung an der Entscheidung und Entscheidungsdurchsetzung angestrebt, gewonnen und behauptet wird; das macht nicht zuletzt die politische Kommunikation in der deutschen Revolution von 1918 innerhalb des Katholizismus wie in der Gesamtgesellschaft deutlich.

Diese politische Kommunikation vollzog sich unter den besonderen Herausforderungen des revolutionären Umbruchs. Die Beschleunigung und besonders die starke Verdichtung des politischen Kommunikationsprozesses in der Revolution drückten ihr unverkennbar ihren Stempel auf. „Historisierung der Gegenwart“, „Politisierung der Vergangenheit zur Rechtfertigung des Umsturzes“<sup>13</sup> und „Dramatisierung“ der Politik als Charakteristika politischer Kommunikation in Revolutionen strukturierten auch den Raum, in dem um die politischen Richtungsentscheidungen des deutschen Katholizismus gerungen wurde. Besonders die fortwirkende Dramatisierung der Politik hatte sich bereits im Ersten Weltkrieg angebahnt, in dem jede militärische und politische Aktion zur Mobilisierung des „Kriegswillens“ an Front und Heimatfront als „Überlebensfrage von nationaler Bedeutung“ kommuniziert worden war. Der avisierte, bei Anspannung aller Kräfte sichere „Erfolg“ wurde im „Modus der Verheißung“ präsentiert und

<sup>13</sup> Kurt Imhof / Peter Schulz, Einleitung. Kommunikation und Revolution, in: dies. (Hrsg.), Kommunikation und Revolution. Zürich 1998, 9–14, hier 10f.

als erlösender Neuanfang dargestellt<sup>14</sup> – ein Nimbus, der, je länger der Krieg andauerte, ohne dass die 1914 erhoffte „Erneuerung“ sichtbar wurde, und je schwieriger sich die Lebensbedingungen gestalteten, immer stärker utopische Züge annahm und auf das imaginierte Deutschland der Nachkriegszukunft überging. Damit wurden die Erwartungen an die Möglichkeiten militärischen und politischen Handelns stark gedehnt und mit dieser Überdehnung auch die Möglichkeit in Kauf genommen, eine tiefreichende Enttäuschung und Ernüchterung zu erzeugen, die alle schnell mobilisierten Energien absorbieren oder gegen diejenigen richten konnte, die den zusammengebrochenen Möglichkeits- und Erwartungsraum eröffnet hatten – eine Politik des „Alles oder Nichts“. Die Dramatisierung der Politik mündete aus dem Krieg in die Revolution und war in Umbruch und Unsicherheit gleichzeitig Wahrnehmung und Instrument: Die revolutionäre Gegenwart konnte – auch und gerade von den deutschen Katholiken – nicht anders als „dramatisch“ zugespitzt erfahren werden und wurde durch das öffentliche, verhaltens- und handlungsformende Sprechen über diese Erfahrung zugleich weiter dramatisiert, bewältigt und zu neuer politischer Mobilisierung nutzbar gemacht – ein kommunikatives Geflecht, in dem Rezeptionen und Reaktionen untrennbar miteinander verwoben waren. Dem „Orkan“, den „schweren Stürmen“, den „schweren Drangsalen“ und dem „unübersehbaren Trümmerfeld“<sup>15</sup>, in denen sich der deutsche Katholizismus bei Ausbruch der Revolution wähnte, entsprach die Erwartung eines ebenso durchgreifenden Aufstieges: „Es geht durch Natur- und Menschreich ein ehernes Gesetz“, so die „Kölnische Volkszeitung“ im Februar 1919, „das heißt: Nach dem Winter der Frühling, nach der Nacht der Tag, nach der Finsternis das Licht“.<sup>16</sup> Es war (und ist) das auch zu Beginn der Weimarer Republik hervortretende Dilemma von Politik als „Erwartungsstruktur“<sup>17</sup>, dass sie durch das Nähren solcher Erwartungen einerseits

<sup>14</sup> Bernd Weisbrod, Die Politik der Repräsentation. Das Erbe des Ersten Weltkrieges und der Formwandel der Politik in Europa, in: Hans Mommsen (Hrsg.), Der Erste Weltkrieg und die europäische Nachkriegsordnung. Sozialer Wandel und Formveränderung der Politik. Köln/Weimar/Wien 2000, 13–41, hier 31.

<sup>15</sup> Vgl. in der Reihenfolge der Nennung: *M[ichael] Buchberger*, Was wird aus der Kirche werden?, in: Allgemeine Rundschau, Jg. 15, Nr. 47, 23. November 1918, 674f., hier 674; Was soll aus uns werden? München [1918], unpaginiert; *N. P.*, Die schweren Drangsale der Gegenwart, in: Chrysológus 59, 1918/19, 185–190, hier 185; Das Gebot der Stunde, in: Um die höchsten Güter! Religionspolitische Gegenwartsfragen in Vorträgen, besonders für die katholische Frauenwelt. Paderborn [1918], 84–95, hier 84.

<sup>16</sup> *J. Schiller*, Nur Mut und nicht verzweifeln!, in: Kölnische Volkszeitung, Jg. 60, Nr. 120, 15. Februar 1919 (Mittags-Ausgabe).

<sup>17</sup> *Thomas Mergel*, Führer, Volksgemeinschaft und Maschine. Politische Erwartungs-

die Kräfte freisetzen konnte, derer es zur Mitgestaltung des revolutionären Umbruchs bedurfte, und andererseits zugleich ihr „Versagen“ präformierte: „Der Staat von Weimar“, so Horst Möller, „konnte das nicht leisten, was die Deutschen von ihm erwarteten und leistete doch viel mehr als unter den extremen Bedingungen seiner Existenz bei realistischer Einschätzung erwartet werden konnte.“<sup>18</sup>

## II. Schwerpunkte der politischen Kommunikation des Katholizismus

Die sich unter diesen Bedingungen entfaltende, auf Integration nach innen wie auf Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit nach außen abzielende politische Kommunikation des deutschen Katholizismus war von vier Schwerpunkten bestimmt, die sich in der Praxis überlagerten: 1. der Frage nach dem Pragmatismus als Teil einer katholischen „Weltanschauung“ und der damit verknüpften Diskussion um das Zentrum als „Weltanschauungspartei“; 2. dem „Verfassungsstreit“ des Katholizismus; 3. der Hinwendung katholischer Revolutionsdeutung zur Revolutionssoziologie und schließlich 4. einer breiten Kulturkritik als Brücke von der Vergangenheit in die revolutionär-republikanische Gegenwart, die mit Kriegsdeutung und katholischen Rückblicken auf das Kaiserreich als „Politisierung der Vergangenheit“ verbunden war. Alle vier Problemfelder sollen im Folgenden kurz skizziert und in zwei anschließenden Abschnitten auf die bedeutendsten von ihnen näher eingegangen werden: Pragmatismus und Kulturkritik.

1. Schon unmittelbar nach der Abdankung des Kaisers begann sich mit den ersten tastenden Orientierungsversuchen des Zentrums in der neuentstandenen Situation eine breite Auseinandersetzung um Wesen und Funktion des *Pragmatismus* in der „katholischen Politik“ zu entfalten. Sie weitete sich in den ersten Jahren der Republik zu einer neuerlichen Diskussion über die Frage aus, welcher Zusammenhang zwischen einer katholischen *Weltanschauung* und bestimmten Prämissen politischen Handelns bestehe und ob das Zentrum als Partei des politischen Katholizismus eine „Weltanschauungspartei“ sein könne oder müsse. Diese Diskussionen waren von einer Konjunktur des Begriffes der „Weltanschauung“ nach dem Ersten

strukturen in der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus 1918–1936, in: Wolfgang Hardtwig (Hrsg.), Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit 1918–1939. Göttingen 2005, 91–127.

<sup>18</sup> Horst Möller, Weimar. Die unvollendete Demokratie. München 1985, 205.

Weltkrieg mitbestimmt, in der Romano Guardini mit seiner Berliner Antrittsvorlesung von 1923 für den Katholizismus das wichtigste Zeichen setzte.<sup>19</sup> Das verwies auf einen Wandel, dem sich die politische Kommunikation des deutschen Katholizismus nicht entziehen konnte: Die „eigentümliche Theorielosigkeit“, die Heinz Hürten für die Formierung des politischen Katholizismus konstatiert hat<sup>20</sup>, wick in den „Katarakten der deutschen Modernisierung“<sup>21</sup> dem Versuch, das „Wesen katholischer Weltanschauung“ zu erfassen – wie Guardini es formulierte und wie es u. a. Peter Lippert oder Karl Adam aufnahmen.<sup>22</sup> Guardini hatte „Weltanschauung“ als „Stellungnahme zu einer Aufgabe“ bestimmt, „die dem Anschauenden von [...] dieser Welt gestellt wird“ und sie weniger als ein reflektiertes System von Prinzipien denn als Form einer „ganzheitlichen“, vom Standpunkt einer spezifischen Lebensform bestimmten Welterfassung verstanden: „Weltanschauung“, so der Theologe 1923, zeige sich nicht darin, „daß alle Einzelheiten tatsächlich erfaßt und zusammengeordnet“ seien, „sondern in einer vom ersten Augenblick an und in jeder Einzelheit erfaßten Ordnung, Richtung, Bedeutung der Dinge“.<sup>23</sup> Für den Katholiken, das lag für Guardini auf der Hand, musste die Lebensform einer solchen Welt-Anschauung die Kirche sein; sie öffne dem Einzelnen den „Blick, der ihm vom Glauben aus auf die Welt möglich wird; geformt von seinem besonderen Wesensbilde; aber zu einer relativen Ganzheit dadurch aufgeweitet, daß dieser typisch bestimmte Mensch in die Kirche eingefügt ist, aus ihr heraus schaut und so an ihrer Blickrichtung teilnimmt.“<sup>24</sup> Damit war – und hier ist Hürten Diagnose zu bekräftigen – keine „Theorie der katholischen Bewegung als Blaupause zu ihrer Gestaltung“ geschaffen.<sup>25</sup> Aber es trat unter dem Druck der politischen Umgestaltung doch deutlich das Bedürfnis hervor, die Weltsicht, die „implizit“ und kaum je thematisiert dem Agieren des politischen Katholizismus zugrunde zu liegen schien, ins Wort zu heben und zum Gegenstand von Reflexion und Kommunikation zu machen. Karsten

<sup>19</sup> Vgl. *Romano Guardini*, Vom Wesen katholischer Weltanschauung, in: ders., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien. Mainz 1935, 1–22.

<sup>20</sup> *Heinz Hürten*, Deutsche Katholiken 1918–1945. Paderborn u. a. 1992, 29.

<sup>21</sup> *Michael Stürmer*, 1918 und 1945: Früchte des Zorns, in: ders., Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland. München/Zürich 1986, 192–198, hier 195.

<sup>22</sup> Vgl. *Peter Lippert*, Die Weltanschauung des Katholiken. Leipzig 1926; *Karl Adam*, Das Wesen des Katholizismus. Augsburg 1924.

<sup>23</sup> *Guardini*, Vom Wesen (wie Anm. 19), 3.

<sup>24</sup> Ebd. 22.

<sup>25</sup> *Hürten*, Deutsche Katholiken (wie Anm. 20), 29.



Ruppert hat vor einigen Jahren darauf verwiesen, dass es dieses weltanschauliche „Substrat“ des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik gab und dass es, ohne einer wirklichkeitsfremden Kongruenz von „Theorie“ und Praxis „katholischer“ Politik das Wort reden zu wollen, lohnt, ihm in „zerstreuten Aussagen unterschiedlichster Art“ nachzuspüren.<sup>26</sup> Die Diskussion um den Pragmatismus als Bestandteil katholischer „Weltanschauung“ in den Anfangsjahren der Weimarer Republik war ein Kernstück der Auseinandersetzung um dieses „Substrat“ – sie war, zuge-spitzt formuliert, der sehr „katholische“ Versuch, eine Theorie der Theorie-losigkeit zu formulieren.

Ihren in der politischen Kommunikation des Katholizismus immer wieder aufgegriffenen metaphorischen Kristallisationspunkt fand dieser Streit in der Unterstützung oder Ablehnung der Formel vom „Boden der Tatsachen“, auf den es sich nun zu stellen gelte. Das Zentrum stellte die Formel vom „Tatsachenboden“ in den Mittelpunkt seines programmatischen Aufrufs vom 30. Dezember 1918, und Adolf Gröber verlieh ihr am 13. Februar 1919 in der Grundsatzklärung der Zentrums-partei zu Beginn der Weimarer Nationalversammlung einen gleichsam „offiziellen“ Charakter. Die kategorische Vehemenz, mit der Carl Trimborn, der Ende 1919 die Nachfolge Gröbers an der Spitze des Zentrums antreten sollte, auf dem rheinischen Zentrums-parteitag im September 1919 gleich mehrfach die „Boden“-Formel bemühte und die Zentrums-politik mit ihrer Hilfe als Rettung vor der Katastrophe rechtfertigte, weist auf die wachsenden Konflikte um diese katholische Politik-Apologie und ihre fort-dauernden Konsequenzen in der Tagespolitik hin. „Wenn wir uns [...]“, so Trimborn, „auf den Boden der aus der Revolution geborenen Republik gestellt haben, so haben wir es getan, weil das Lebensinteresse des Vaterlandes es gebot, sich auf den Boden der tatsächlichen Verhältnisse zu stellen [...]. Durch diese unsere Haltung haben wir Deutschland vor dem Untergang gerettet.“<sup>27</sup>

2. Ebenfalls bereits in den Novembertagen 1918 setzten die öffentlichen Auseinandersetzungen darüber ein, wie die Revolution und die Beteiligung des Katholizismus an Begründung und Konsolidierung der Republik theologisch-staatsrechtlich einzuordnen seien. Dieser katholische *Verfassungsstreit* beinhaltete Auseinandersetzungen über katholische Annäherungen und Anverwandlungen an den modernen Volkssouveränitätsgedanken,

<sup>26</sup> Ruppert, Weltanschaulich bedingte Politik (wie Anm. 11), 71, 97.

<sup>27</sup> Bericht über die Verhandlungen des Parteitages der Rheinischen Zentrums-partei. Abgehalten in Köln 15.–18. Sept. 1919. [Köln 1919], 45.

über eine Neuentdeckung der neuscholastischen Staatstheorien, besonders der „Translationslehre“, über die Frage der Staatsform, über den fehlenden Gottesbezug in der Weimarer Reichsverfassung (den freilich auch die als Organisationsstatut angelegte Bismarck'sche Verfassung nicht enthalten hatte), über den republikanischen Eid und im Zuge all dessen über die prinzipielle Rolle von Kirche und Christentum für die Grundlagen des säkularen Staates.<sup>28</sup> Der Verfassungsstreit, der im Weimarer Katholizismus bis zum Ende der Republik nie zur Ruhe kommen sollte, bildete dasjenige Feld der politischen Kommunikation des deutschen Katholizismus, auf dem es der stärksten Komplexitätsreduktion und Übersetzungsleistung bedurfte, wurde er doch von Theologen und Juristen wie Joseph Mausbach und seinem Schüler Peter Tischleder, Heinrich Schroers, Heinrich Rommen oder Konrad Beyerle zunächst als eine akademische Kontroverse mit weit ausgreifenden theologischen, staatsrechtlichen und historischen Argumentationsketten geführt. Dieses Kommunikationssegment war deshalb am empfänglichsten für Umdeutungen, Missverständnisse und auch Demagogie, bot auf der anderen Seite aber auch gute Chancen einer tatsächlich bis an die Basis wirksamen Apologie der Zentrums politik und der Mehrheitshaltung des organisierten Katholizismus in der Revolution. All das zeigt sich beispielsweise sehr deutlich in den Katechesen über Revolution und politische Neugestaltung, die Pastoraltheologen, Religionslehrer und Prediger für verschiedene Schülergruppen entwarfen. Sie machen zugleich die religiös-kirchliche Bildungswirkung sichtbar, die mit der revolutionären Verdichtung der politischen Kommunikation des deutschen Katholizismus einherging: Nie zuvor war die katholische Staats- und Gesellschaftslehre mit solcher Intensität und auch Differenziertheit an die Masse der deutschen Katholiken herangetragen worden, wie im Umbruch vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. Der Münchener Kapuzinerpater Dionys Hahnersbrunner etwa suchte in einer Kinderkatechese zur Revolution seine

<sup>28</sup> Vgl. v. a. *Rudolf Uertz*, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965). Paderborn u. a. 2005, besonders 266–322; zusammenfassend: *Winfried Becker*, Staats- und Verfassungsverständnis der christlichen Demokratie von den Anfängen bis 1933, in: Günther Rüter (Hrsg.), *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland*. T. 1. Bonn 1984, 93–144; *Alexander Hollerbach*, Rechts- und Staatsdenken im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit, in: ders., *Katholizismus und Jurisprudenz. Beiträge zur Katholizismusforschung und zur neueren Wissenschaftsgeschichte*. Paderborn u. a. 2004, 110–127; *Stefan Gerber*, Der Verfassungsstreit im Katholizismus der Weimarer Republik. Zugänge und Untersuchungsfelder, in: *HJb* 126, 2006, 359–393.

kleinen Zuhörer 1919 dort abzuholen, wo er sie vermutete: Nach dem Krieg mit allen seinen Begleiterscheinungen „musstet ihr fast noch etwas Schrecklicheres erleben, die Revolution; [...] Ihr habt euch bei alledem gar nicht ausgekannt, habt euch selber gefragt, ob denn das recht ist, was denn ihr dabei denken und tun sollt, und ihr erwartet vom Religionslehrer, dass er euch aufklärt und Rat erteilt.“ Habersbrunners Rat war eindeutig: „Wir dürfen als gute Christen keine Revolution machen und dazu mithelfen, auch wenn die bestehende Obrigkeit noch so fehlerhaft ist.“<sup>29</sup> Daraus ergab sich im Umkehrschluss allerdings auch die Pflicht zur Loyalität gegen den neuen, mit dem revolutionären Defekt behafteten republikanischen Staat. Der westfälische Priester Ferdinand Zumengen ließ 1921 in einer preisgekrönten Katechese für Fortbildungsschüler zum Gehorsam gegen die Staatsgewalt auf die Frage „Dürfte man jetzt wieder eine neue Revolution anstiften und die Revolutionsregierung stürzen“, antworten: „Man dürfte es nicht tun; denn auch die ungerechte Obrigkeit hat ihre Gewalt von Gott.“<sup>30</sup> Zudem habe die Reichsverfassung von 1919 neue Rechtsstatsachen geschaffen: „Die Regierung der Revolution ist legitim [...] geworden.“<sup>31</sup> Schon Habersbrunner hatte die Kinder in bezeichnender Wendung eines antirevolutionären katholischen „Vernunftrepublikanismus“ erinnert: „Ihr wisst ja, dass Gott auch aus dem Bösen, das auf Erden geschieht, oft Gutes machen kann.“<sup>32</sup>

3. Der Verfassungsstreit wurde durch eine weitere wissenschaftsbasierte, in der öffentlichen politischen Kommunikation popularisierte Spielart der Revolutionsbewältigung ergänzt und teilweise konterkariert. Denn es gehörte besonders für die Verteidiger der katholischen Mitverantwortung im Weimarer Staat zu den Erfahrungen dieses Streits, dass die hergebrachten, am Wandel von der usurpierten zur legitimen Herrschaft und an Nuancierungen des Widerstandsrechts orientierten moraltheologisch-staatsrechtlichen Kategorien in einen neuen Kontext gestellt werden mussten, der – anders als das höchst kohärente aber außerhalb des Katholizismus nur begrenzt akzeptanzfähige Gebäude der katholischen Moral – die Anschlussfähigkeit der katholischen Revolutions-„Bewältigung“ an die ge-

<sup>29</sup> P. Dionys [Habersbrunner], Kinderkatechese über die Revolution, in: Der Prediger und Katechet 69, 1919, 164–167, hier 165.

<sup>30</sup> Ferdinand Zumengen, Achtung und Gehorsam gegenüber den staatlichen Gewalten. Katechese an Fortbildungsschüler, in: Katechetische Blätter 47 (NF. 22), 1921, 179–182, hier 181.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Habersbrunner, Kinderkatechese (wie Anm. 29), 165.

samtgesellschaftliche politische Kommunikation zur Revolution herstellen konnte. Das führte in der katholischen Revolutionsdeutung zu einer unübersehbaren *Hinwendung zur Revolutionssoziologie*, die sich als politisch-soziologische Subdisziplin in Westeuropa und den USA besonders unter dem Eindruck der Russischen Revolution von 1917 zu formieren begann.<sup>33</sup> Statt nur nach der „Erlaubtheit“ der Revolution und den Möglichkeiten einer Vereinbarung des Geschehenen mit moraltheologischen und juristischen Prinzipien zu fragen, richtete auch die katholische Revolutionsbetrachtung ihren Blick nun immer öfter auf die Phänomenologie der Revolutionen, ihre Verlaufsphasen, auf die sozialen Trägerschichten von Revolutionsbewegungen, das Expansionsstreben moderner Revolutionen oder ihre Radikalisierungs- und Selbstlimitierungstendenz – auf all das also, was die Revolutionssoziologie herauszupräparieren und in einen systematischen Zusammenhang zu bringen trachtete. Die katholische Rezeption der Revolutionssoziologie war eng mit dem erwachenden soziologisch-psychologischen Interesse an der „Masse“ und ihren Verhaltensformen verknüpft, für das in Deutschland Autoren wie Theodor Geiger oder Eugen Rosenstock-Huussy standen. Gerade Rosenstock, der in engem Kontakt mit „Hochland“-Herausgeber Karl Muth stand und als Mitherausgeber der Zeitschrift gewonnen werden sollte, war ein Beispiel für die Kommunikationsmöglichkeiten, die sich dem Weimarer Katholizismus bei einer selbstbewussten Öffnung zur nicht-katholischen Zeit- und Kulturkritik bieten konnten. Ein beredtes Beispiel für die „soziologische Neuorientierung“ der katholischen Revolutionssicht sind die Artikel zum Lemma „Revolution“ im Staatslexikon der Görresgesellschaft: Noch in der Auflage von 1911 mit dem Text des langjährigen Münchener Moraltheologen Franz Xaver Walter ganz am tradierten moraltheologisch-staatsrechtlichen Schema orientiert, bot der „Revolutions“-Artikel, den der Schweizer Publizist und späterhin führende Theoretiker der CVP in der Schweiz Karl Wick<sup>34</sup> 1931 in der 5. Auflage des Staatslexikons veröffentlichte, ein gänzlich anderes Bild: Er verzichtete auf Bezüge zu allen bisher als einschlägig betrachteten theo-

<sup>33</sup> Vgl. u. a. *Emil Lederer*, Einige Gedanken zur Soziologie der Revolutionen. Leipzig 1918; *Theodor Geiger*, Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen. Stuttgart 1926; *Pitirim A. Sorokin*, Die Soziologie der Revolution. München 1928 (zuerst engl. 1925); *Eugen Rosenstock(-Huussy)*, Die europäischen Revolutionen. Volkscharaktere und Staatenbildung. Jena 1931.

<sup>34</sup> Vgl. *Max Huber*, Geschichte der politischen Presse im Kanton Luzern 1914–1945. Luzern/Stuttgart 1989, 198–208, 269–273; *Urs Altermatt*, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Stuttgart/Wien 1999, 106, 153–158, 264–268.

gischen Autoren und entwickelte eine Revolutionssoziologie, die sich auf aktuelle revolutionsgeschichtlich-revolutionssoziologische Publikationen stützte, vor allem die für das Forschungsfeld mitprägende Revolutionssoziologie des russischen Emigranten Pitirim Sorokin und die mit ihrer kritischen Revolutionsdeutung damals Furore machende Geschichte der Französischen Revolution aus der Feder des französischen Historikers und jungerechten Publizisten Pierre Gaxotte.<sup>35</sup> Diese katholische Aneignung der Revolutionssoziologie versprach nicht nur eine Auflockerung der kommunikativen Fronten im Verfassungsstreit, sondern schien mit der „Objektivierung“ der Revolution, dem Einblick in ihre vermeintlichen „Gesetzmäßigkeiten“ zugleich eine Relativierung des subjektiv als überwältigend, bedrohlich und zerstörerisch erlebten Revolutionsgeschehens und die Möglichkeit zu einer geregelten Revolutionsprävention zu bieten – ein Angebot zur Entdramatisierung der politischen Kommunikation, das der deutsche Nachkriegskatholizismus schnell aufgriff. Zudem barg die Revolutionssoziologie mit ihren oft eingängigen Systematisierungen der Empirie verschiedener Revolutionsverläufe ein beträchtliches Popularisierungspotenzial.

4. Die katholische Kulturkritik, die sich in der krisenhaften Anfangsphase der Weimarer Republik vor allem in Rückblicken auf das Kaiserreich und in Kriegsdeutung manifestierte, folgte durchaus traditionellen Mustern: Sie fragte, mehr als sie es in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg im Zeichen wachsender Integration der Katholiken in die Gesellschaft des Kaiserreichs getan hatte, wieder stärker nach den militärisch-borussischen, kleindeutschen und protestantischen Ursprüngen des Hohenzollernstaates, nach den Langzeitwirkungen des Kulturkampfes und nach weltpolitisch-imperialistischen Überspannungen der Reichspolitik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Sie verallgemeinerte diese Betrachtung konkreter Politik durch die umfassend modernitätskritische Frage nach der Funktionalität bürokratisch-großstaatlicher Organisation, den Folgen der Urbanisierung, der schwindenden religiösen Orientierung und Praxis, den Umbrüchen in Lebensgestaltung und Sexualität. Und sie verband in der Kriegsdeutung diese Modernitätskritik mit den seit den Frei-

<sup>35</sup> Vgl. *Franz Xaver* Walter, Art. „Revolution“, in: Staatslexikon. Unter Mitwirkung v. Fachmännern hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland v. Julius Bachem. 3., neubearb. und 4. Aufl. Bd. 4. Freiburg im Breisgau 1911, Sp. 667–677; *Karl Wick*, Art. „Revolution“, in: Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute hrsg. v. Hermann Sacher. 5., von Grund auf neubearb. Aufl. Bd. 4. Freiburg im Breisgau 1931, Sp. 909–920.

heitskriegen tradierten Elementen religiöser Kriegsbewältigung, vor allem der Sinndeutung des Krieges als „seelischer Krise“ und göttlichem Gericht.<sup>36</sup> Gerade die Empfindung des katholisch-kulturellen Aufbruchs zu Beginn der Weimarer Republik, der „Rückkehr aus dem Exil“<sup>37</sup>, der „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur“<sup>38</sup> ermöglichte es, diese kulturkritischen Szenarien in eine „siegkatholische“ Zuspitzung münden zu lassen: Hier, in der nun in immer neuen Bestimmungsanläufen mehr oder minder eingegrenzten katholischen „Weltanschauung“, sprudelte die Quelle gelingenden Lebens in Familie, Gesellschaft und Staat, zu der es zurückzufinden galt. Anders als zeithistorische Deutungen es nahelegen, die solche Haltungen im Gefolge von Fritz Sterns früh diskussionsprägendem Buch über die „Politics of Cultural Despair“ schnell als politisch gefährlichen „Kulturpessimismus“ einordnen<sup>39</sup>, sollen hier vor allem die politisch produktiven, integrativen Funktionen solcher traditional geprägten und am Ende des Ersten Weltkrieges aktualisierten katholischen Kulturkritik herausgestellt werden: Indem diese Kulturkritik als „unterschätzter Reflexionsmodus der Moderne“<sup>40</sup> Distanz zu einer als neuzeitlich-säkularer Irrweg interpretierten unmittelbaren Vergangenheit schuf, baute sie für viele deutsche Katholiken tragfähige Brücken zur sozialen und politischen Neugestaltung, auch wenn sie mit der aufklärerisch-emanzipatorischen Traditionslinie der liberalen Demokratie kaum in Einklang zu bringen war. Freilich hatte auch diese Kulturkritik damit Teil an der bereits eingangs angedeuteten Steigerung der Erwartungen an die Möglichkeiten politischen Handelns, die schnell in Enttäuschung umschlagen konnten. Allerdings – und das verweist erneut auf die Bedeutung des weltanschaulichen „Substrats“ – war das andere zentrale Element der politischen Kommunikation des deutschen Katholizismus in der Anfangsphase der Weimarer Republik: der weltanschaulich als angemessene katholische Haltung gegenüber „vorletzten“ Fragen in der

<sup>36</sup> Vgl. *Gerhard Graf*, Gottesbild und Politik. Eine Studie zur Frömmigkeit in Preußen während der Befreiungskriege 1813–1815. Göttingen 1993.

<sup>37</sup> *Peter Wust*, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil, in: Karl Hoerber (Hrsg.), Die Rückkehr aus dem Exil. Dokumente zur Beurteilung des deutschen Katholizismus. Düsseldorf 1926, 16–35.

<sup>38</sup> Vgl. *Max Etlinger/Philipp Funk/Friedrich Fuchs* (Hrsg.), Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth. München 1927.

<sup>39</sup> Vgl. *Fritz Stern*, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Stuttgart 2005 (zuerst unter dem Titel: *The Politics of Cultural Despair*. Berkeley 1961; dt. zuerst 1963).

<sup>40</sup> *Georg Bollenbeck*, Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J. J. Rousseau bis G. Anders. München 2007, 7.

Politik kommunizierte Pragmatismus, geeignet, solche Enttäuschungen aufzufangen und so die Möglichkeit zu schaffen, sie mit einer neuerlichen Aktualisierung katholischer Kulturkritik zu „bewältigen“.

### III. Pragmatismus

Zwei Zugänge zur Auseinandersetzung um den Pragmatismus als Herzstück der politischen Kommunikation des deutschen Katholizismus in den Anfangsjahren der Weimarer Republik drängen sich beim Durchgang durch die Quellen auf: Zum einen die bereits erwähnte Auseinandersetzung um die politische Formel vom „Boden der Tatsachen“, zum anderen die Diskussion um das „weltanschauliche“ Fundament des Zentrums.

„Boden“-Metaphern in der politischen Sprache signalisieren die Hoffnung oder – z. B. in der Formel von „Blut und Boden“ – die regressive Utopie<sup>41</sup> von „Erdung“ und Immobilität, d. h. Stabilität und Dauerhaftigkeit einer politischen Stellungnahme. Diese Verwendung des „Boden“-Begriffs – die sich auch in anderen Sprachen, wie in dem englischen, empiristisch getönten „soil of facts“ findet – bildete sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts im Kontext der konservativen wie gemäßigt-liberalen Versuche heraus, politische Revolution von „unten“ wie „von oben“ und den als fortwährend beschleunigt wahrgenommenen sozialen und technisch-ökonomischen Wandel zu „bewältigen“. Wo immer „Boden“ als Metapher in der politisch-historischen Sprache der Moderne erscheint, geht es um das Wechselspiel von Verortung und Ortlosigkeit, Niederlassen und Vagieren, „Stabilität“ – die ganz im monastischen Sinne zunächst tatsächlich eine „stabilitas loci“, das Verharren auf einem bestimmten Stück „Boden“ ist – und Wandel. Diese Suche nach Verortung im Umbruch bestimmte unübersehbar auch die häufige, bisweilen fast schablonenhaft wirkende Verwendung der „Boden“-Formel in der politischen Kommunikation des Katholizismus der Weimarer Republik. Zugleich konnte das Wort vom „Boden der Tatsachen“ nun auch als Bekenntnis zum politischen Pragmatismus verstanden werden. Der Kapuzinerpater Johannes Chrysostomus Schulte formulierte dieses Bekenntnis 1918 in plastischen Worten, wenn er betonte, es habe

„gar keinen Sinn, wollten wir uns den neuen Verhältnissen gegenüber verschließen, indem wir uns blind auf das Überkommene als auf ein heiliges, ererbtes Recht steifen. In diesem Fall würde die Entwicklung über uns hinweggehen wie über die alte

<sup>41</sup> Zum Überblick vgl. *Anna Bramwell*, Blut und Boden, in: Hagen Schulze/Etienne François (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte*. Bd. 3. München 2003, 380–391.

Regierung. Haben sich auf abschüssiger Bahn vom langen Güterzuge einige Wagen losgelöst, die wieder rückwärts rollen, so fängt man sie nicht dadurch auf, daß ihnen eine Lokomotive einfach mit Volldampf entgegenfährt. [...] Darum stellen wir uns mit beiden Füßen ohne Zaudern und Zögern voll und ganz auf den Boden der durch Krieg und Umsturz neugeschaffenen Lage.“<sup>42</sup>

Eine solche offensive Verwendung der Formel vom „Boden der gegebenen Tatsachen“ war – als Signalwort für den politischen Pragmatismus des Katholizismus verstanden – theologisch risikoreich. Es galt als moraltheologische *communis opinio* des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, dass die „vollendete Tatsache“ allein weder eine Handlung moralisch rechtfertigen noch eine neue politische Legitimität schaffen könne, sondern dass es dafür weiterer Qualifikationen der entstandenen Situation bzw. der Person oder Personengruppe bedürfe, die zunächst als Usurpator betrachtet werden müsse.<sup>43</sup> Stets betonten katholische Verfassungsapologeten deshalb auch, nicht die „bloße vollendete Tatsache, das *fait accompli*“<sup>44</sup>, sei die Grundlage katholischer Mitarbeit nach der Revolution gewesen, und der politische Katholizismus, so Wilhelm Marx, habe niemals „die Tatsachen als Recht schaffend und Recht begründend angesehen“<sup>45</sup>. Der Münsteraner Moraltheologe Joseph Mausbach, selbst Zentrums-Abgeordneter in der Nationalversammlung und sicher der bekannteste Apologet der Verfassungsgebung von 1919 im Weimarer Katholizismus<sup>46</sup>, bot in seiner Broschüre zur Rechtfertigung der Verfassung 1920 den zumeist beschrifteten

<sup>42</sup> *Joh[annes] Chrysostomus Schulte*, Seelsorgliches zur heutigen Lage, in: *Theologie und Glaube* 10, 1918, 483–492, hier 486f. Zu Schulte vgl. *Andreas Henkelmann*, „Zwischen zwei geistigen Welten“. Der Kapuziner Johannes Chrysostomus Schulte (1880–1943) und seine Idee einer Versöhnung von Kirche und „Moderne“, in: *Laurentianum* 46, 2005, 349–384.

<sup>43</sup> Vgl. z. B. *Ferdinand Walter*, *Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart* 2., verb. Aufl. Bonn 1871, 171f.; *Theophil Simar*, *Lehrbuch der Moraltheologie* 2., umgearb. Aufl. Freiburg im Breisgau 1877, 58f.; *Joh[annes] Ev[angelist] Pruner*, *Lehrbuch der katholischen Moraltheologie* 2., rev. u. teilw. umgearb. Aufl. Freiburg im Breisgau 1883, 376; *Joseph Schwane*, *Allgemeine Moraltheologie*. Freiburg im Breisgau 1885, 66f.; *Viktor Cathrein*, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*. Bd. 2: *Besondere Moralphilosophie* 6., neu durchgearb. Aufl. Leipzig 1924, 708–721 (zuerst 1891).

<sup>44</sup> *Godehard Josef Ebers*, *Verfassungs-Feier der Kölner Universität am 29. Juli 1929*. Fest-Rede. Köln 1929, 13.

<sup>45</sup> *Wilhelm Marx*, *Zur Einführung*, in: Karl Anton Schulte (Hrsg.), *Nationale Arbeit. Das Zentrum und sein Wirken in der deutschen Republik*. Berlin/Leipzig [1929], 10–12, hier 11.

<sup>46</sup> Zu Mausbach vgl. u. a. *Wilhelm Weber*, *Joseph Mausbach (1861–1931)*, in: Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/Anton Rauscher (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 3. Mainz 1979, 149–161;



Ausweg an<sup>47</sup>, wenn er darauf abhob, nicht das „Unrecht“ der Revolution, die „vollendete Tatsache“ des Umsturzes sei die Quelle der staatlichen Neuordnung, sondern das Streben nach der Wahrung des Gemeinwohls.<sup>48</sup> Mausbach verzichtete darauf, bei dieser gängigen Abtrennung der Revolution von Verfassungsgebung und Republik<sup>49</sup> deutlicher mit der moraltheologischen Unterscheidung zwischen dem Unrecht und seinen möglichen Folgen zu operieren – eine Argumentation, die sich auch für den öffentlich-staatlichen Bereich durchaus auf katholische Moraltheologen wie den Tübinger Franz Xaver Linsemann stützen konnte<sup>50</sup>, die am Ende des 19. Jahrhunderts den neuscholastisch-legalistischen Hauptakzent auf dem „Unerlaubten“ der Revolution zurückgestellt und um neue Begründungen katholischer Staatslehre vor dem Hintergrund eines gewandelten Geschichtsbewusstseins gerungen hatten.<sup>51</sup> Die traditionelle moraltheologische Unterscheidung zwischen dem Unrecht und seinen Konsequenzen war in der politischen Kommunikation des Katholizismus, besonders in Predigten, Katechesen, Vereins- und Familienzeitschriften nach 1918 häufig anzutreffen. Der Eichstätter Kapuzinerpater Ingbert Naab z. B. betonte 1920 in Hinweisen zur Zeitpredigt, es sei zu tadeln, wenn einige Geistliche es „fast als ihre Gewissenspflicht“ ansähen, gegen die Republik Stellung zu nehmen. „Es ist eben durchaus nicht gleich, ob ich sage, es hat jemand jetzt rechtmäßig die Gewalt in der Hand, oder ob sich sage, er kam auf gerechte Weise in den Besitz der Gewalt.“<sup>52</sup>

*Wilhelm Ribhegge*, Katholische Kirche, nationaler Staat und Demokratie. Zur Rolle des Moraltheologen Joseph Mausbach (1861–1931) in der deutschen Öffentlichkeit des Kaiserreiches und der Weimarer Republik, in: Westfälische Zs. 148, 1998, 171–198.

<sup>47</sup> Vgl. *Joseph Mausbach*, Kulturfragen in der deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel. Mönchengladbach 1920.

<sup>48</sup> Ebd. 20f.

<sup>49</sup> Exemplarisch z. B. bei *Konrad Beyerle*, Die Katholiken und der Volksstaat von Weimar, in: Godehard Josef Ebers (Hrsg.), Katholische Staatslehre und volksdeutsche Politik. Beiträge zur Gestaltung von Staat, Volk und Völkergemeinschaft. Freiburg im Breisgau 1929, bes. 91f.

<sup>50</sup> Zu Linsemann vgl. *Andreas Holzem*, Art. „Linsemann, Franz Xaver“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2002, Sp. 382; *Alfons Auer*, Franz Xaver Linsemann, in: Heinrich Fries/Georg Schwaiger (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Bd. 3. München 1975, 215–240.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. *F[rantz] X[aver] Linsemann*, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg im Breisgau 1878, 414.

<sup>52</sup> *P. Ingbert [Naab]*, Sozialdemokratie, Christentum, Predigt, in: Der Prediger und Katechet 70, 1920, 288–292, hier 290.

Gerade solche Differenzierungen mussten die Gegner der Mehrheitslinie des politischen Katholizismus in Verfassunggebung und Republik als spitzfindige Kaschierung des Abweichens von vermeintlich unwandelbaren Grundsätzen „katholischer“ Politik zu brandmarken suchen. Philipp Haeuser, Pfarrer in Straßberg bei Augsburg und publizistisch reger Vermittler rechtskatholischer Positionen, der über seine Hinwendung zu den Deutschnationalen später Fühlung zu den Nationalsozialisten aufnehmen sollte<sup>53</sup>, erkannte klar die zentrale Funktion der Formel vom Tatsachenboden in der revolutionären politischen Kommunikation des Katholizismus und rechnete deshalb 1922 heftig mit ihr ab:

„Zum großen Schaden“ der Kirche gebe es „nicht wenige“ Katholiken, „welche gleich bei Ausbruch der Revolution und noch jetzt den feigen, ungesunden, törichten, geistlosen, unchristlichen Grundsatz vertreten haben und vertreten ‚Man muß sich auf den Boden der Tatsachen stellen‘. Statt überall mutig und unerschrocken [...] gegen den Umsturz Stellung zu nehmen, wurde mit dem Worte ‚Man muß sich auf den Boden der Tatsachen stellen‘ der Umsturz anerkannt. [...] Dieses Wort war der Befehl, aus den Reihen der Opfermutigen und Tatfreudigen auszutreten und in das Lager der Opferscheuen, der Wortfreudigen, der Schwindsüchtigen, der Opportunisten und Utilitaristen überzulaufen. [...] Um sich seiner Feigheit zu rechtfertigen nahm man seine Zuflucht zu dem Grundsatz der Grundsatzlosen: ‚Man muß sich auf den Boden der Tatsachen stellen‘“.<sup>54</sup>

Hugo Holzamer, Pfarrer in Mainflingen bei Seligenstadt im Bistum Mainz, der schon im Zentrumsstreit als Kämpfer gegen den Interkonfessionalismus hervorgetreten war und 1922 eine Programmschrift „integralistischer“ katholischer Politik veröffentlichte<sup>55</sup>, ließ 1919 in einem entrüsteten Schreiben an sein Ordinariat erkennen, wie sich in seiner Perspektive politische Traditionen der Kulturkampffära mit der Kritik von Revolution und Republik amalgamierten:

<sup>53</sup> Zu Haeuser vgl. *Kevin P. Spicer*, Im Dienst des Führers. Pfarrer Philipp Haeuser und das „Dritte Reich“, in: *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*. Paderborn u. a. 2005, 17–31; *ders.*, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*. DeKalb, Ill. 2008.

<sup>54</sup> *Philipp Haeuser*, *Wir deutschen Katholiken und die moderne revolutionäre Bewegung oder Los vom Opportunismus und zurück zur Prinzipientreue!* 3. Aufl. Regensburg 1922, 15f.

<sup>55</sup> Zu Holzamer vgl. Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Bestand 35, Nr. 358 (Personalakte Holzamer). Zum Zentrumsstreit v. a. *Hugo Holzamer*, *Turm und Block. Betrachtungen über die Hauptaufgaben der deutschen Katholiken in den konfessionellen Kämpfen der Gegenwart*. Trier 1912. Zur Politik nach 1918: *Hugo Holzamer*, *Die Politik des Kreuzes*. Regensburg 1922.

„Vor, während und nach dem Kriege bin ich dem von unseren korrekten Apologeten einstimmig verteidigten Satz treu geblieben, daß man mit der Revolution, sei es mit der von oben oder mit derjenigen von unten, keinerlei Kompromisse schließen darf.“

Deshalb habe er vor 1914 und während des Krieges der „preußisch-protestantischen Militärdespotie“, „den Revolutionären von oben, den Despoten des Militarismus“ widerstanden.

„Desgleichen habe ich die seit dem 8. November 1918 [...] gestellten Zumutungen betreffs Anteilnahme an den ersten (die Legalisierung der Revolution bedeutenden) Revolutionswahlen, Anteilnahme an der dem ganzen christlichen Sittengesetz widersprechenden Frauenrechtleri, Zustimmung zu den schändlichen Judaskompromissen betreffs der Schule [...] mit festem Nachdruck bekämpft, in der festen Überzeugung, daß die Sache des Vaterlandes nimmer mit den vom Teufel dargereichten revolutionären Mitteln gerettet wird.“<sup>56</sup>

Wie stark solche Kritik, die bisweilen auch mehr oder minder explizite bischöfliche Zustimmung gewinnen konnte<sup>57</sup>, ins Herz der politischen Kommunikation des Katholizismus traf und keineswegs „nur“ ein Streit um Worte war, zeigten Entgegnungen wie die des Präses der süddeutschen katholischen Arbeitervereine Karl Walterbach<sup>58</sup>, der 1922 eine Entgegnung auf die Haeuserschen Vorwürfe veröffentlichte. Walterbach verteidigte die Formel vom „Boden der Tatsachen“ nachdrücklich, denn diese, so strich er noch einmal die katholische „Mehrheitslinie“ heraus, besage nichts anderes als

„daß, wenn man auch die Tat der Revolution nicht billigt, wenn man das mit ihr verbundene Unrecht ablehnt, man doch die sich aus ihr ergebenden Folgen als Tatsache hinnimmt, mit ihnen, da man sie nicht ändern kann, rechnet und im Interesse der Sache und des gesamten Volkes bereit ist, auch in den gegebenen Verhältnissen mitzuarbeiten.“<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Brief Hugo Holzamers an das Bischöfliche Ordinariat Mainz, 8. September 1919, Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Bestand 35, Nr. 358, 140r–141v, hier 140rv.

<sup>57</sup> So z. B. die des Regensburger Bischofs Anton von Henle. Vgl. Erinnerungsbericht von Wilhelm Marx (ca. 1935). Regest in: *Hugo Stehkämper* (Bearb.), *Der Nachlaß des Reichskanzlers Wilhelm Marx*. T. 3. Köln 1968, 354f., hier 355. Auf die Zustimmung Henles und einen Brief des Bischofs an ihn vom 9. Januar 1922 verweist Haeuser selbst in: *Philipp Haeuser*, *Mein Werden*. Undatiertes Manuskript, Stadtarchiv Bobingen, Nachlass Philipp Haeuser, 13f.; auch in: *Philipp Haeuser*, *Kirche und Entnazifizierung oder War ich Hauptschuldiger?* Manuskript 19. Juli 1948, Stadtarchiv Bobingen, Nachlass Philipp Haeuser, 1.

<sup>58</sup> Vgl. *Dorit-Maria Krenn*, *Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern vom Ersten Weltkrieg bis 1933*. Mainz 1991, 105–107. Dort auch zum Konkurs des Münchener Leohauses 1933 und zu den Homosexualitätsvorwürfen gegen Walterbach.

<sup>59</sup> *Karl Walterbach*, *Katholiken und Revolution. Eine Verteidigung gegenüber den Angriffen auf die Führer der deutschen Katholiken*. Berlin 1922, 22.

Hintergrund für den Gegenstoß Walterbachs war die parteipolitisch gegen das Zentrum gerichtete deutschnationale Rezeption des Vorwurfs der Prinzipienlosigkeit, die auf die Gewinnung katholischer Wähler abzielte. In der Tat hatte Erich Ludendorff nach dem Erscheinen von Haeusers Schrift an diesen geschrieben, dass es als „ein Glück für das Vaterland und für unser zerrissenes Volk“ zu betrachten sein würde, „wenn nationale Katholiken und positive Protestanten zu einer vertrauensvollen Zusammenarbeit kämen“. <sup>60</sup> Die Deutschnationalen, so die „Kölnische Volkszeitung“ seien „natürlich entzückt von dieser Schrift, die sie weidlich ausschlachten, ohne sich darüber Gedanken zu machen, daß sie lediglich aus hetzerischen Phrasen und Verdächtigungen besteht“ und ohne sich beim Vorwurf prinzipienloser „Realpolitik“ gegenüber dem politischen Katholizismus an „ihr eigenes Verhalten, ihr Sichverkriechen in den Umsturztagen“ erinnern zu wollen. <sup>61</sup>

Auch in dem zwischen 1918 und 1933 immer wieder aufflammenden Konflikt darum, ob das Zentrum eine „politische“, und damit zumindest prinzipiell christlich-überkonfessionell offene Partei oder eine (verschiedenartig definierte) katholische „Weltanschauungspartei“ sei, spielte die Frage nach dem Pragmatismus eine wichtige Rolle: War er „Opportunitätspolitik“ eines von seinen weltanschaulichen Grundlagen abrückenden politischen Katholizismus <sup>62</sup>, der „nur“ noch politische „Interessenpartei“ war und keine besondere Affinität zum „Katholischen“ mehr beanspruchen könne? <sup>63</sup> Oder stand dieser Pragmatismus, gerade weil er aus der katholischen „Weltanschauung“ begründet werden konnte, für die Möglichkeit einer zugleich „katholischen“ und überkonfessionell anschlussfähigen „christlichen“ Politik? Der katholische Pädagoge und Lehrerbildungsreformer Georg Raederscheidt z. B. betonte 1929 im „Abendland“, der Begriff der „Mitte“ als Grundlage katholischer Politik sei kein Ergebnis politischen Lavierens. Vielmehr habe er „die tragende Einheit“ der „Weltanschauung eines welt- und lebenumfassenden, durch seine Geschlossenheit imponierenden und religiös-sittliche Forderungen aufstellenden Katholizismus als Ausgangspunkt und Wertmaßstab des politischen Wollens.“ Das befähige

<sup>60</sup> Brief Erich Ludendorffs an Philipp Haeuser, 9. Februar 1922; so zit. in *Haeuser*, Mein Werden (wie Anm. 57), 14.

<sup>61</sup> Wir deutschen Katholiken und die moderne revolutionäre Bewegung, in: *Kölnische Volkszeitung* Nr. 272, 7. April 1922.

<sup>62</sup> So z. B. *G[ustav] Stezenbach*, Opportunitätspolitik und Prinzipienpolitik, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 168, 1921, 337–347.

<sup>63</sup> So z. B. *Max Buchner*, Rückblick und Ausblick mit besonderer Berücksichtigung der Zentrums politik, in: *Gelbe Hefte* 7, 1931, 707–721, hier 717f.

zur „Annahme der in der Seinsordnung gegebenen Tatsachen und Spannungen“, die „letzten Endes der Menschheit zu ihrem ewigen Heile dienen sollen“<sup>64</sup> – die weltanschauliche „Entlastung“ katholischer Politik durch die Überzeugung, sich und anderen die letzte Vollendung nicht selbst zumuten zu müssen, wurde als Kern des politischen Pragmatismus ausgemacht. Der rechtskatholische Publizist Heinrich Klinkenberg – DNVP-Katholik im Umfeld Martin Spahns und Herausgeber der 1929 eingegangenen katholisch-deutschen nationalen Wochenzeitung „Das deutsche Volk“<sup>65</sup> – hatte schon 1927 genau diese „weltanschauliche“ Begründung einer Politik der „Mitte“ scharf angegriffen und der Mehrheit des politischen Katholizismus vorgeworfen, sie betreibe „eine seltsame Mischung von Weltanschauungspflege und Parteipolitik“, die die „unterschiedliche Wesensart der beiden Lebensgebiete“ verwische und verspiegele, die „opportunistische“ Zentrums politik sei Politik „aus dem Geist der katholischen Weltanschauung“, womit sie sowohl der „Politik“ wie auch der „Weltanschauung“ schade.<sup>66</sup>

### III. Kaiserreichs- und Kulturkritik

Trotz des „Hineinwachsens“ der Katholiken in das Kaiserreich<sup>67</sup>, trotz der im Rechtskatholizismus der Republik zum Teil aufgenommenen Tradition der „Staats“- und „Nationalkatholiken“ des frühen und des späten Kaiserreichs<sup>68</sup> blieb der Rekurs auf das Kulturkampfgedächtnis auch nach 1918 ein nach wie vor mobilisierbares und in der politischen Kommunikation

<sup>64</sup> G[eorg] Raederscheidt, Die geistigen Grundlagen der Zentrums Partei, in: Abendland 4, 1929, 101–104, hier 101 f., 104. Zu Raederscheidt vgl. knapp Klaus-Peter Horn, Erziehungswissenschaft in Deutschland im 20. Jahrhundert. Zur Entwicklung der sozialen und fachlichen Struktur der Disziplin von der Erstinstitutionalisierung bis zur Expansion. Bad Heilbrunn 2003, 49.

<sup>65</sup> Vgl. Klaus Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München 1969, 106; Gabriele Clemens, Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik. Mainz 1983, 176 f., 198; Reinhard Richter, Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik. Münster 2000, 236–253.

<sup>66</sup> Heinrich Klinkenberg, Zum Verhältnis zwischen bayerischer Volkspartei und Zentrum, in: Gelbe Hefte 3, 1927, 409–425, hier 414 f.

<sup>67</sup> Vgl. aus neuerer Sicht zusammenfassend Andreas Holzem, Das katholische Milieu und das Problem der Integration: Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900, in: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 21, 2002, 13–39.

<sup>68</sup> Vgl. Horst Gründer, Rechtskatholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und Westfalens, in: Westfälische Zs. 134, 1984, 107–155; ders., Nation und Katholizismus im Kaiserreich, in: Albrecht

des Katholizismus deshalb häufig genutztes Potenzial. Johannes Chrysostomus Schulte formulierte die ambivalente Rückschau aus der Nahperspektive der Revolutionszeit 1918 geradezu paradigmatisch: Der Umsturz habe „ein System zu Fall gebracht, dem wir Katholiken im Grunde nicht allzuviel Tränen nachzuweinen brauchen“. Andererseits dürfe man nicht ungerecht sein: „Nicht alles am Borussianismus ist verderblich und schädlich. In mancher Beziehung hat die ganze Welt von Preußen lernen können. Auch in Behandlung der Kirche“. Letztlich aber konnten die Eliten des Kaiserreichs „aus dem Geiste des Borussianismus, aus Militarismus und Junkertum und Protestantismus doch nicht heraus“. Deshalb könne alle Anerkennung der Leistungen des Kaiserreichs den Katholizismus nicht dazu führen, das alte System zurückzuwünschen. „Mit dem Borussianismus ist der furor protestanticus zugleich zu Grabe getragen.“<sup>69</sup> Adam Stegerwald meinte 1918, der unübersehbare „Zusammenbruch eines überspannten Autoritätssystems“ sei das „Schlußergebnis“ der im kleindeutschen Reich obwaltenden „allgewaltigen Junker-, Kasten- und Korpsstudentenherrschaft“ und sah das Kaiserreich als eine „Treibhauspflanze, die, mit dem denkbar größten Kraft- und Arbeitsaufwand zu schneller Entwicklung gebracht, durch ‚einen Reif in der Frühlingsnacht‘ in ihrer Blüte geknickt wird.“<sup>70</sup> Das Münchener „Sonntagsblatt für die katholische Familie“ wählte ebenfalls das Bild einer von ungesunder Größe und fehlgeleitetem Prestigestreben verursachten Katastrophe, wenn es das Kaiserreich am 28. November 1918 mit der wenige Jahre zuvor gesunkenen „Titanic“ verglich, wie sie „als ein stolzer Bau der Welt einen Rekord an Luxus und Schnelligkeit zeigen sollte“ und in den Untergang gefahren sei.<sup>71</sup>

Solche katholische Kritik am Kaiserreich war nach 1918 vor allem auch deshalb eine integrierende katholische Kommunikationsstrategie, weil sie von verschiedenen „Lagern“ innerhalb des Katholizismus geteilt werden konnte: Sie vermochte die Apologeten politischer Mitgestaltung des Umbruchs von den „Vernunftrepublikanern“ bis hin zu einem katholischen Pazifisten wie Friedrich Wilhelm Foerster zusammenführen, der die „machiavellistische“ Politik Bismarcks und den Imperialismus des Kaiserreichs immer wieder schärfster Kritik unterzog.<sup>72</sup> Dem konnten auf der anderen

Langner (Hrsg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*. Paderborn u. a. 1985, 65–87.

<sup>69</sup> Schulte, *Seelsorgliches* (wie Anm. 42), 484f.

<sup>70</sup> Stegerwald, *Das Alte stürzt!* (wie Anm. 2), 481.

<sup>71</sup> *Sonntagsblatt für die katholische Familie* Nr. 48, 28. November 1918, 2.

<sup>72</sup> Am ausführlichsten in *Fr[iedrich] W[ilhelm] Foerster*, *Politische Ethik und Politische*

Seite des Spektrums auch Vertreter stark föderalistischer, vor allem anti-preußisch-großdeutscher Positionen im bayerischen Katholizismus zustimmen<sup>73</sup>, deren personelle Palette von den tragenden Kräften des 1921 formierten Bayerischen Heimat- und Königsbundes und der Königspartei<sup>74</sup> über die christlichen Bauernvereine bis in die Bayerische Volkspartei hineinreichte. Hier, wo die „Republik als Herausforderung“ gesehen wurde<sup>75</sup>, verschmolz Kritik am protestantisch-norddeutschen Reich nun mit der Stigmatisierung vor allem Berlins als revolutionärem „Infektionsherd“, von dem eine „Infizierung“ Bayerns nicht nur drohte, sondern mit der Revolutionsregierung Kurt Eisners und der Räterepublik auch Wirklichkeit zu werden schien. Der unter dem Pseudonym Otto von Tegernsee publizierende bayerische Volksschriftsteller und monarchistische Aktivist Otto Hartmann etwa<sup>76</sup> wurde nicht müde zu betonen, das Unheil habe damit begonnen, dass man versucht habe, Bayern „wissentlich und absichtlich unter preußisches Joch“ zu zwingen.<sup>77</sup> Mit der Revolution komme nun aus Berlin, „der Hochburg des Wuchers und der Preistreiberei vor, während und nach dem Weltkrieg“ eine neue, jetzt rot gefärbte Welle der „Verpreubung“<sup>78</sup> auf Bayern zu: „Den Bolschewismus und andere Staatsgefährlichkeiten brachte nur Preußen nach Bayern“<sup>79</sup>; „Berlin und sein Geist wirkt

Pädagogik. Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben. 4., stark erw. Aufl. der „Staatsbürgerlichen Erziehung“. 3. unv. Nachdruck. München 1922, 166–348.

<sup>73</sup> Vgl. zusammenfassend *Heinz Hürten*, Bayern im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit, in: in: ZBLG 55, 1992, 375–388; *Karl Schwind*, Bayern zwischen Monarchie und Diktatur. Beiträge zur bayerischen Frage in der Zeit von 1918 bis 1933. München 1954, 41–142.

<sup>74</sup> Vgl. *Dieter J. Weiß*, „In Treue fest“. Die Geschichte des Bayerischen Heimat- und Königsbundes und des Bayernbundes 1921–1996, in: Alfons Dinglreiter/Dieter J. Weiß (Hrsg.), Gott mit dir du Land der Bayern. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend – der Freistaat zwischen Tradition und Fortschritt. Regensburg 1996, 9–54; *Hanns Jörg Bergmann*, Der Bayerische Bauernbund und der Bayerische Christliche Bauernverein 1919–1928. München 1986; *Klaus Schönhoven*, Die Bayerische Volkspartei 1924–1932. Düsseldorf 1972.

<sup>75</sup> Vgl. *Friedhelm Mennekes*, Die Republik als Herausforderung. Konservatives Denken in Bayern zwischen Weimarer Republik und antidemokratischer Reaktion (1918–1925). Berlin 1972.

<sup>76</sup> Zu Hartmann vgl. *Annemarie Meiner*, G. J. Manz. Person und Werk 1830–1955. München/Dillingen 1957, 157f., 236.

<sup>77</sup> *Otto Hartmann*, Republik oder Monarchie? 2., verm. u. verb. Aufl. München/Regensburg 1922, 20.

<sup>78</sup> Ebd. 27.

<sup>79</sup> Ebd. 20.

auf Bayern wie Schwefelsäure“.<sup>80</sup> Die großdeutsche Ausrichtung wiederum machte solche süddeutsch-föderalistisch grundierte Kaiserreichskritik auch im westdeutschen Katholizismus kommunizierbar: Der aus Hörde stammende Steyler Missionar und Ethnologe Wilhelm Schmidt<sup>81</sup> sprach davon, das Kaiserreich sei „von Anbeginn mit einem schweren Geburtsfehler behaftet“ gewesen: „Die eine Hälfte des Süddeutschtums, ganz Deutschösterreich, stand abseits von diesem angeblich geeinten Deutschland.“ Dadurch sei dem neuen Reich „zuviel süddeutsches, katholisches Herz und Gemüt, zuviel Tiefe und alte Kultur“ verlorengegangen und das „Preußentum mit seinem kalten Verstand und seinem harten rücksichtslosen Willen und dem Mangel an kultureller Patina“ habe die Dominanz erlangen können.<sup>82</sup>

Schmidt legte mit seiner „Zeitbetrachtung“ „Der Deutschen Seele Not und Heil“ ein überaus kennzeichnendes Beispiel für die Verknüpfung von Kaiserreichskritik, Kriegsdeutung und Kulturkritik in der politischen Kommunikation des Katholizismus vor. Die „tiefste Tragik“ der deutschen Situation liege darin, „daß der Zusammenbruch seinem eigensten Wesen nach ein innerer war“.<sup>83</sup> Die Entwurzelung der Massen durch die „rücksichtslose Industrialisierung Deutschlands“, die der „liberale, materialistische Kapitalismus“ rapide vorantrieb und die Menschen so aus den „organischen patriarchalischen Verhältnissen des Landlebens“ und aus „Jahrhunderte alten Sitten und Gebräuchen“ herausriss, der „theoretische Materialismus“, der von den „liberalen Bildungsinstitutionen“ des Kaiserreichs „eindringlich gepredigt“ worden sei<sup>84</sup>, die „Verhärtung und Verarmung“, die durch das „Fehlen der Liebe als eines Faktors von Bedeutung in unserer ganzen neudeutschen Kultur“ in den Seelen der Deutschen eingetreten sei<sup>85</sup>, mache sowohl die „Machtpolitik“ verständlich, mit der „oberflächliche Imperialisten“ Deutschland in den militärischen und politischen Zusammenbruch geführt hatten, als auch die Exzesse der Revolutionstage:

„Die Szenen grausig verkrampfter Erbitterung und unsagbarer moralischer Verwilderung, die bei den Kämpfen von Deutschen gegen Deutsche [...] sich abspielten,

<sup>80</sup> Ebd. 10.

<sup>81</sup> Schmidt lebte seit 1895 in Österreich-Ungarn und wurde 1902 auch österreichischer Staatsbürger. Vgl. knapp *Hans Waldenfels*, Wilhelm Schmidt (1868–1954), in: Axel Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*. München 1997, 185–197.

<sup>82</sup> *Wilhelm Schmidt*, *Der deutschen Seele Not und Heil. Eine Zeitbetrachtung*. Paderborn 1920, 14.

<sup>83</sup> Ebd. 41.

<sup>84</sup> Ebd. 20f.

<sup>85</sup> Ebd. 150.



die grenzenlose Selbstsucht, die kostbares Nationalgut an die Feinde verriet“ und die „unsinnigen Streiks“, die „die Lebensadern des Gesamtvolks zum Verbluten“ brachten – „dunklere Seiten kennt die deutsche Geschichte wohl nicht.“<sup>86</sup>

Eine solche apokalyptische Sicht auf die Revolutionstage bildete ein topisches Grundcharakteristikum katholischer Deutung von Kriegsniederlage und Revolution als „innerer Krise“: Der Priester Emil Fiedler, ein anderer Protagonist dieser Krisendeutung und produktiver apologetisch-pastoraler Publizist, schrieb 1931 rückblickend: „Wer 1914 vorausgesagt hätte, was 1919 und 1920 geschah, wäre ohne weiteres in die Gummizelle gesteckt worden.“<sup>87</sup> Wilhelm Schmidt empfahl den Katholiken die intensivere, in bewusster Opfergesinnung vollzogene Mitfeier der heiligen Messe als Weg, die Kriegsniederlage zur „Katharsis“ des deutschen Volkes und zum „Ausblick auf die nationale Erneuerung“ zu machen.<sup>88</sup> Fiedler formulierte 1919 in charakteristischer Neuinterpretation des Revolutionsbegriffs: „Die Revolution soll die Völker, Deutschland retten. Aber nicht durch die Revolution der Staaten wird die Welt besser, sondern nur durch die Revolution der Herzen. Und diese Revolution kommt nur von Christus.“<sup>89</sup>

Es war gerade solche traditionell-apologetische katholische Kulturkritik, die auch der „Dolchstoßlegende“, mit der die deutsche Gesellschaft das rational kaum Fassbare des weithin als plötzlich wahrgenommenen militärischen Zusammenbruchs zu „bewältigen“ suchte, den Wind aus den Segeln nehmen konnte. Der „Dolchstoß“ war als Erklärungsmuster durchaus auch im deutschen Katholizismus virulent. So relativierte z. B. der spätere Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen, damals Pfarrkurat in Berlin, seine scharfe Kritik am Kaiserreich 1919 durch das Resümee, letztlich sei die Revolution nicht durch „den glänzenden Schein“ verursacht worden, der im Reich von 1871 „Mauerfraß und die Risse“ verhüllte, sondern durch Verrat. Erst dieser habe „unserem geschwächten, aber unbesiegteten Heer den Dolch in den Rücken“ gestoßen.<sup>90</sup> Demgegenüber zog Wilhelm Herschel 1920 in der „Deutschen Arbeit“ aus seinem dezidierten,

<sup>86</sup> Ebd. 41 f.

<sup>87</sup> *Emil Fiedler*, *Der neue Mensch. Zwölf Themen aus dem Geiste der neuen Generation*. Wiesbaden 1931, 20.

<sup>88</sup> *Schmidt*, *Der deutschen Seele* (wie Anm. 82), 41, 114–147, 188.

<sup>89</sup> *Emil Fiedler*, *Christus und die neue Zeit. Predigten über katholische Zeitaufgaben*. Paderborn 1919, 11.

<sup>90</sup> *Clemens Graf von Galen*, *Wo liegt die Schuld? Gedanken über Deutschlands Niederbruch und Aufbau*, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 164, 1919, 221–231, 293–305, hier 224 f. Vgl. *Stefan Gerber*, *Legitimität, Volkssouveränität und Demokratie. Clemens August Graf von Galen und die Weimarer Reichsverfassung*,

kulturkritisch akzentuierten Negativurteil über das Kaiserreich gerade den umgekehrten Schluss: Das „Schicksal“ habe „dem deutschen Volke in den Kriegsjahren eine Generalabrechnung für die politischen Fehler der Vergangenheit“ und die „Sünden einer verfehlten Lebensführung“ präsentiert. Deshalb müsse man in der Revolution das „Gericht“ und „nicht den Dolch sehen, der die Front von hinten gemeuchelt hat“.<sup>91</sup> Und auch der Sieg schien in dieser Perspektive letztlich zweifelhaft: Die Zentrumsabgeordnete Hedwig Dransfeld gab schon im November 1918 zu bedenken, Deutschland hätte den Sieg vielleicht „nicht ertragen. [...] Am Deutschland vor 1914 konnten wir nicht immer ungetrübte Freude haben.“ Ein Erfolg hätte das Kaiserreich „militärisch und politisch auf wunderbare Höhen erhoben“ und so den „Anfang unseres unaufhaltsamen sittlichen Niederganges bezeichnet“.<sup>92</sup>

Wie sich Kulturkritik, Kaiserreichskritik und theologisch-psychologische Weltkriegsdeutung als „innere Krise“ in der politischen Kommunikation des Katholizismus zur Revolutionsapologie verbanden, zeigte paradigmatisch auch der Jesuit Otto Cohausz, Domprediger an der Berliner Hedwigskirche.<sup>93</sup> Ausgehend von der alttestamentlichen Tobit-Geschichte, in der der Held zunächst trotz seines frommen Lebens erblindet, aber dennoch nicht an der göttlichen Barmherzigkeit zweifelt, forderte Cohausz – bei der 1919 dominierenden deutschen Selbstwahrnehmung als Kriegsoffer bemerkenswert – zur Selbstkritik auf und wies Zweifel an der Vorsehung als unberechtigt zurück: Nicht nur „unser oft herrisches Auftreten, das uns in der ganzen Welt verhaßt machte, [...] unsere Kurzsichtigkeit, [...] unser [...] im Kriege überspanntes Ausdehnungsgelüste“, „Unsittlichkeit“, „Raub und Gewalt“<sup>94</sup>, sondern auch die mit Entkirchlichung und lebensweltlicher Pluralisierung einhergehende Verweigerung gegenüber zentralen Forderungen katholischer Gesellschaftspolitik war ihm Ursache für Krieg, Niederlage und Umsturz: Schon lange habe man sich in Deutschland „in geradezu empörender Weise am keimenden Leben vergriffen“ und die „gottwidrige Geburtenverminderung“ vorangetrieben. „Man wollte kein

in: Joachim Kuropka (Hrsg.), Streitfall Galen. Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus. Studien und Dokumente. 2. Aufl. Münster 2007, 95–114.

<sup>91</sup> Wilhelm Herschel, Zum 11. August, in: Deutsche Arbeit 5, 1920, 328–334, hier 330 f.

<sup>92</sup> Hedwig Dransfeld, Die Stunde ruft uns zur Tat, in: Die christliche Frau 11/12, 1918, 202–203, hier 202.

<sup>93</sup> Vgl. Ludwig Koch, Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. Paderborn 1934, 479.

<sup>94</sup> Otto Cohausz, Vorsehung und Völkerschicksale. Breslau 1919, 6f.

Leben mehr, ist es da zu verwundern, daß Gott darauf einging [...] und nun mit gewaltiger Sense das Leben niedermähte?<sup>95</sup>

#### IV. Fazit

Traditionelle, aktualisierte katholische Kulturkritik als Modus einer katholischen „Bewältigung“ des durch die „politische und moralische Vermorschung“ der Vorkriegszeit unvermeidlichen Umbruchs konnte so<sup>96</sup> – auch wenn sie mit einer offensiven, auf „Partizipation“ und „soziale Demokratie“ gerichteten Revolutionsapologie nicht kompatibel war – den Weg zur Einsicht in die Alternativlosigkeit der politischen Umgestaltung und damit zur Akzeptanz der aus ihr hervorgehenden politischen Organisationsformen eröffnen, gerade weil sie politische und ökonomische Neugestaltung nicht mit gesellschaftlicher Liberalisierung oder gar der Forderung nach einer demokratischen „Zivilreligion“ verknüpfte und den Kern des Neuanfangs nicht in „politischer Bildung“ im Sinne der neuen Republik oder „social engineering“, sondern in einer „inneren Umkehr“ sehen wollte.<sup>97</sup> Wie immer die traditionell-apologetische, dualistisch auf einen „Triumph“ der Kirche gegenüber der von ihren Wegen abgewichenen „Moderne“ setzende Kulturkritik auch in einem theologie- und christentumsgeschichtlichen Kontext zu bewerten sein mag, der vor allem die abschließenden und „regressiven“ Wirkungen dieser Haltung mit all ihren Kosten für Theologie und Kirche in den Blick nimmt<sup>98</sup>: In der politischen Kommunikation des deutschen Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg konnte sie in Verbindung mit der Bestimmung des politischen Pragmatismus als Konsequenz katholischer „Weltanschauung“ entscheidender Ansatzpunkt „katholischer ‚Revolutionsgeduld‘“<sup>99</sup> werden. Auf allen zentralen Feldern politischer und sozialer Integration konnten so in der politischen Kommunikation Angebote herausgeformt werden, die für eine Mehrheit der deutschen Katholiken an-

<sup>95</sup> Ebd. 7.

<sup>96</sup> Schmidt, *Der deutschen Seele* (wie Anm. 82), 41.

<sup>97</sup> Vgl. zusammenfassend Otto Weiß, Die „katholische Ideenwelt“ in der Weimarer Republik: Objektivität, Ganzheit, Gemeinschaft, in: Manfred Weitlauff/Hubert Wolf/Claus Arnold (Hrsg.), *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn u. a. 2004, 477–507.

<sup>98</sup> Deziert auch für Österreich in diesem Tenor: Otto Weiß, *Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken 1918–1934*. Frankfurt am Main 2007.

<sup>99</sup> So, mit Bezug auf einen Ausdruck von Karl Marx, *Hürten*, Kirchen in der Novemberrevolution (wie Anm. 10), 29.

nehmbar waren: Mit dem Pragmatismus bot sich ein gangbarer Weg durch die Komplexität politischer und sozialer Ordnungen; über eine aktualisierte Kulturkritik wurden spezifisch (kultur-)katholische Instrumente sowohl für Identitätswahrung und -bildung wie auch für die Bewältigung von Widerspruch und Konflikt bereitgestellt.<sup>100</sup> Auch wenn die „Krise“ des Kulturkatholizismus ab Mitte der 1920er Jahre die so gelegten Grundlagen eines katholischen „Vernunftrepublikanismus“ – der gleichwohl bis zur nationalsozialistischen Revolution relevant blieb – in Frage stellte, auch wenn Schritt um Schritt die Auffassung an Boden gewann, „Weimar“ könne, anders als nach dem Krieg erhofft, doch nicht der Raum einer „ganzheitlichen“, „organischen“ „gemeinschaftlichen“ Gesellschafts- und Staatsentwicklung sein<sup>101</sup>, auch wenn sich in der neuerlichen Intensivierung ständestaatlicher Diskurse eine Abkehr von der Republik als konkreter politischer Ordnung abzeichnete, lag hier, bis in die finale Krise des Systems hinein, ein Entwicklungs- und Stabilisierungspotenzial der ersten deutschen Republik.

In einer heute bisweilen spürbaren demokratiegeschichtlichen Engführung der Betrachtung der Weimarer Republik aus der Perspektive einer konsolidierten bundesrepublikanischen Demokratie werden solche Potenziale oft schnell beiseitegelegt, weil sie als Erscheinungen einer „anderen Moderne“ kaum in die Geschichtspolitik der zweiten deutschen Republik einpassbar scheinen, die nach ihrem „langen Weg nach Westen“ nun fest im sturmsicheren Hafen der Geschichte vertäut werden soll. Aber auch im Rückblick auf „Weimar“ geht es nicht um eine Geschichte der „Wünschbarkeiten“ und des „Wie-es-hätte-sein-sollen“.<sup>102</sup> Wenn Karl Dietrich Erdmann 1966 in Erwiderung des Vorwurfs, der Katholizismus habe nach 1918 zu den Kräften gezählt, „die die Demokratisierung des deutschen Volkes erschwerten“<sup>103</sup>, fragte, ob „hier Demokratie nicht zu unkritisch mit ihrer liberalen und sozialistischen Komponente“ gleichgesetzt werde und ob

<sup>100</sup> Vgl. zu dieser „kulturellen Dimension sozialer Integration“: *Karl Schlögl*, Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung, in: ders./Bernd Giesen/Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*. Konstanz 2004, 9–38, hier 10.

<sup>101</sup> Vgl. zum Überblick *Alois Baumgartner*, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik*. München/Paderborn/Wien 1977.

<sup>102</sup> *Thomas Nipperdey*, 1933 und die Kontinuität der deutschen Geschichte, in: ders., *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*. München 1986, 225–248, hier 240.

<sup>103</sup> *Hans Müller*, Der deutsche Katholizismus 1918/19, in: *GWU* 17, 1966, 521–536, hier 536.

nicht „die Demokratie der Weimarer Republik als Überwindung der Revolution ihrem Wesen nach konservativ“ gewesen sei<sup>104</sup>, war – ohne damit an zeitgenössische Entwürfe wie etwa Willy Hellpachs „konservative Demokratie“ anschließen zu wollen<sup>105</sup> – die noch immer aktuelle Frage nach Weimar als „konservativer Republik“ gestellt.<sup>106</sup> Die heftig umstrittenen, aber in der politischen Kommunikation doch als mehrheitsfähig herausgeformten Politikapologien des deutschen Katholizismus der Weimarer Republik zeigen, dass es hier wesentlich realistischere und – trotz des Scheiterns der Weimarer Demokratie – erfolgreichere Optionen gab, als den späten und chancenlosen deutschen „Tory-Konservatismus“.<sup>107</sup> Nicht revolutionäre Traditionsbildung und nicht die Sammlung in einer liberaldemokratischen „Wertegemeinschaft“<sup>108</sup> ebneten dem politischen Katholizismus, der „Zentrumsbewegung als Staatsbewegung“ und selbst der kleinen Gruppe dezidiert „christlicher Republikaner“<sup>109</sup> in der Zentrumspartei den Weg in den Staat von Weimar, sondern die kommunikative „Überwindung“ der Revolution durch weltanschaulich begründeten Pragmatismus und aktualisierte katholische Kulturkritik.

<sup>104</sup> Vgl. ebd. 521 (Vorbemerkung des Herausgebers Karl Dietrich Erdmann zum Aufsatz von Müller).

<sup>105</sup> Vgl. *Christian Jansen*, Antiliberalismus und Antiparlamentarismus in der bürgerlich-demokratischen Elite der Weimarer Republik. Willy Hellpachs Publizistik der Jahre 1925–1933, in: *ZfG* 49, 2001, 773–795; *ders.*, Willy Hellpach. Ein antiliberaler Demokrat kommentiert den Niedergang der Weimarer Republik, in: Walter Schmitz/Clemens Vollnhals (Hrsg.), *Völkische Bewegung – Konservative Revolution – Nationalsozialismus. Aspekte einer politisierten Kultur*. Dresden 2005, 209–228. Stärker differenzierend: *Claudia-Anja Kaune*, Willy Hellpach (1877–1955). Biographie eines liberalen Politikers. Mainz 2005, bes. 281–309.

<sup>106</sup> Vgl. *Ursula Büttner*, Weimar. Die überforderte Republik 1918–1933. Leistung und Versagen in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur. Stuttgart 2008, 348f., 506f.

<sup>107</sup> *Thomas Mergel*, Das Scheitern des deutschen Tory-Konservatismus. Die Umformung der DNVP zu einer rechtsradikalen Partei 1928–1932, in: *HZ* 276, 2003, 323–368; *Manfred Kittel*, „Steigbügelhalter Hitlers“ oder „stille Republikaner“? Die Deutschnationalen in neuerer politikgeschichtlicher und kulturalistischer Perspektive, in: Hans-Christof Kraus/Thomas Nicklas (Hrsg.), *Geschichte der Politik. Alte und neue Wege*. (HZ, Beihefte, NF., Bd. 44.) München 2007, 201–235.

<sup>108</sup> Zu aktueller Kritik eines ausufernden, die Rechtsstaatlichkeit verwischenden Wertediskurses als Begründung des demokratischen Staates vgl. *Robert Spaemann*, Europa – Rechtsordnung oder Wertegemeinschaft?, in: *Transit* 21, 2001, 172–185.

<sup>109</sup> Vgl. dazu *Karsten Ruppert*, Im Dienst am Staat von Weimar. Das Zentrum als regierende Partei in der Weimarer Demokratie 1923–1930. Düsseldorf 1992, 227–230.

### **Zusammenfassung**

Der Beitrag fragt nach den Strategien politischer Kommunikation, die im deutschen Katholizismus nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg und der Revolution von 1918/19 die Beteiligung an der politischen Neugestaltung auf revolutionärer Grundlage rechtfertigen konnten. Den Ausgangspunkt bildete dabei zunächst der Appell an den politischen Pragmatismus als „weltanschaulichen“ Grundbestand des Katholizismus, der in der allgegenwärtigen Verwendung des Begriffs vom „Boden der Tatsachen“ eine formelhafte Gestalt gewann und durch die Revolutions- und Bolschewismusfurcht im Katholizismus, aber auch durch Verweise auf die verfassungspolitischen Erfolge der Zentrumspartei in der Weimarer Nationalversammlung gestützt wurde. Grundsätzlicher ließ sich die Beteiligung an der politischen Neuordnung durch die fortgeführte Kritik des Kaiserreiches als kleindeutsch-protestantischer Machtstaat, vor allem aber durch die theologisch-psychologische Deutung von Krieg, Niederlage und Revolution als „seelische“ Krise einer durch individualistischen Liberalismus und materialistischen Kapitalismus seit dem 19. Jahrhundert in ihren Grundfesten erschütterten Gesellschaft rechtfertigen. Diese traditionell-apologetische katholische Kulturkritik führte intellektuelle Traditionen des Integralismus weiter und war mit der emanzipatorischen Traditionslinie der liberalen Demokratie schwer zu vereinbaren. Dennoch ermöglichte das in dieser Kulturkritik artikulierte Ganzheits- und Gemeinschaftsdenken nach 1918 mit all seinen Ambivalenzen eine kommunikative Integration im deutschen Katholizismus und damit auch eine „vernunftrepublikanische“ Öffnung gegenüber den neuen politischen Realitäten.