

Sommerakademie St. Bonifaz 2013

„Kulturkampf in Bayern“

**Zwischen Konflikt und Kooperation:
das Königreich Bayern und der Hl. Stuhl
von den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs**

Von Dr. Jörg Zedler

Man rede inzwischen ganz offen über eine Absetzung König Ludwigs II. und den Beginn einer Regentschaft des Prinzen Luitpold, berichtete der päpstliche Nuntius in München, Angelo di Pietro, Ende Mai 1886, also etwa zwei Wochen bevor das von ihm prognostizierte Ereignis tatsächlich eintrat. Der vatikanische Diplomat war weit davon entfernt, über die Amtsenthebung des von Gott eingesetzten Monarchen besonders traurig zu sein. Vielmehr hatte er schon Mitte Januar desselben Jahres seiner Hoffnung Ausdruck gegeben, dass in nicht allzu ferner Zukunft die Regierung des Ministerratsvorsitzenden Johann von Lutz ein Ende finde und von einem Kabinett unter Georg Arbogast von und zu Franckenstein ersetzt werde. Ein solcher Schritt aber schien unter dem als streng konservativ und kirchlich orientiert geltenden Luitpold sehr viel wahrscheinlicher als unter Ludwig II., der aus römischer Sicht zahlreiche anti-kirchliche Maßnahmen der letzten beiden Jahrzehnte – das Generalthema der diesjährigen Sommerakademie von St. Bonifaz – mitgetragen hatte. Die mit einem Regentschaftswechsel verbundenen vatikanischen Hoffnungen lagen auf der Hand: Das liberale Ministerium, kleindeutsch und vor allem streng staatskirchlich orientiert, würde von einem Mitglied der katholischen, Rom freundlich gesonnenen, Mehrheitspartei, den Patrioten, abgelöst. Es war nur konsequent, wenn di Pietro seine Hoffnung auf einen Sturz der Regierung Lutz noch am Tag nach Ludwigs Tod wiederholte.

Wie enttäuscht und in Teilen entsetzt muss der Nuntius in Anbetracht dieser Erwartungen gewesen sein, als Luitpold dem amtierenden Kabinett nicht nur sein Vertrauen aussprach, sondern ihm auch noch einen kirchenpolitischen Persilschein ausstellte, indem er unterstrich, „daß zu öfteren Malen von der höchsten katholischen Autorität die vollkommene Befriedi-

gung über die Lage der katholischen Kirche in Bayern ausgesprochen worden“ sei. Umgehend berichtete di Pietro dies nach Rom, doch der Papst reagierte zurückhaltend. Immerhin ließ Kardinalstaatssekretär Jacobini den bayerischen Gesandten am Heiligen Stuhl, Freiherrn Anton von Cetto, wissen, dass Leo XIII. keineswegs eine „vollkommene Befriedigung [...] über die Lage der Katholischen Kirche in Bayern“ empfinde. Denn Leo XIII. wolle gerade nicht den Eindruck erwecken, einen Verbleib der Regierung Lutz fördern oder „eine weitere Verbesserung der Kirchlichen Verhaeltnisse als ueberflussig oder unerreichbar hinstellen“ zu wollen. Wirklich aufgewühlt hat den Papst die inkriminierte Formulierung indes nicht, genügte doch einige beruhigende Ausführungen des bayerischen Gesandten, um den Pontifex von einem öffentlichen Einspruch abzuhalten. Dieser bat Cetto sogar, einstweilen nicht über seine ursprüngliche, eben zitierte Reaktion zu berichten; offensichtlich wollte er nicht einmal bei der bayerischen Staatsregierung Unruhe provozieren. – Der Historiker wird nicht zu scharf formulieren, wenn er urteilt, dass ein energischer kurialer Protest anders aussieht.

Was aber bewog den Papst, seine Bedenken entgegen der zunächst geäußerten Absicht später doch noch zu artikulieren? Welche Gründe lagen der dann erfolgten pontificalen Zurückweisung überhaupt zugrunde? Und wieso war seine Intervention, wenn ihm die Feststellung Luitpolds schon widerstrebte, dass die kirchlichen Verhältnisse in Bayern problemlos seien, wieso also war der Einspruch so moderat ausgefallen? Dies sind die Leitfragen des vorliegenden Beitrags, deren Beantwortung einen Bogen vom Beginn der bayerischen Monarchie bis an deren Ende nicht nur ermöglicht, sondern geradezu erheischt. Hierzu werde ich zunächst den sogenannten bayerischen Kulturkampf zeitlich und inhaltlich knapp skizzieren. Im Anschluss wird der Fokus auf die längerfristigen Handlungsmotivationen beider Akteure, Bayerns wie des Heiligen Stuhls gelenkt, um zweierlei zu erklären: deren jeweiliges Verhalten während der 1870er und 1880er Jahre einerseits, die langfristig wirkenden Strukturen andererseits, die noch jenen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen am Vorabend des Ersten Weltkrieges zugrunde lagen, die gemeinhin unter dem Begriff der Modernismuskrise subsumiert werden. Anders als in Frankreich, anders selbst als in Preußen wird für Bayern zu zeigen sein, dass es sich dabei um Varianten eines Konflikts handelte, wie er seit 1818 angelegt war und über die nachfolgenden 100 Jahre lediglich unterschiedliche Konjunkturen durchlief, latent aber stets vorhanden war. In einem dritten und letzten Schritt werde ich mich an einem Resümee versuchen, das zugleich den Titel dieses Vortrags aufgreift und zeigen soll, inwiefern München und Rom in einem Konflikt zueinander standen, der zugleich eine Kooperation erlaubte.

Ich beginne mit einer knappen Einordnung dessen, was den eingangs zitierten Nuntius di Pietro auf den Sturz des Kabinetts Lutz hatte hoffen lassen. Bereits Mitte/Ende der 1860er Jahre war es in Bayern nach einer Phase weitgehender kirchenpolitischer Harmonie wieder zu Spannungen zwischen Staat und Kirche gekommen. Der eigentliche Konflikt flammte indes erst mit der Unfehlbarkeitserklärung von 1870 und der damit verknüpften Altkatholikenfrage auf. Im Rahmen des Beitrags über Ignaz von Döllinger in dieser Vortragsreihe wurden ja bereits die verschiedensten Aspekte dieses Komplexes erörtert, so dass ich mich hier auf die zentralen Gesichtspunkte beschränke. Die Altkatholiken hatten die Ergebnisse des 1. Vatikanischen Konzils nicht anerkannt, insbesondere die päpstliche Infallibilität nicht. Rom galten sie daraufhin als Häretiker. Kultusminister Johann von Lutz hingegen erklärte in der bayerischen Abgeordnetenversammlung unmissverständlich, der Staat werde altkatholischen Gemeindebildungen und deren Geistlichen „alle jene Rechte einräumen, welche sie gehabt haben würden, wenn die Gemeindebildung vor dem 18. Juli 1870 [dem Tag an dem der Papst unfehlbar wurde] vor sich gegangen wäre“. Bayern hielt demnach – und das war singulär in Europa – an der Fiktion fest, dass die Altkatholiken weiterhin Teil der römischen Kirche seien und signalisierte zugleich, dass es mitnichten bereit war, etwaigen Maßnahmen gegen altkatholisch gewordene Priester seinen weltlichen Arm zu leihen. Ohne diesen aber blieben alle Androhungen von Seiten des Vatikans weitgehend Rhetorik.

Doch aus kurialer Sicht kam es noch schlimmer: Mitte November 1871 verabschiedete der Reichstag ein Gesetz, das Haftstrafen für Geistliche vorsah, die in Ausübung ihres Amtes „Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise“ erörterten. Diese als „Kanzelparagraph“ berühmt gewordene Änderung des Strafgesetzbuches kam nicht nur einem Maulkorb unliebsamer Priester gleich, sie war auch auf bayerische Initiative, genauer: auf diejenige von Johann von Lutz‘ zustande gekommen.

In ähnlicher Weise wurde 1872 vom Reichstag ein Gesetz verabschiedet, das insgesamt fünf Orden des Reichs verwies, deren bekanntester die Jesuiten waren. Das Gesetz galt damit ebenso deutschlandweit wie die Zivilehe, deren Einführung auf Initiative eines bayerischen Nationalliberalen 1875 gesetzlich geregelt wurde.

Hinzu kamen einige spezifische Verordnungen, die nur im Königreich Ludwigs II. Geltung erlangten. So durften etwa bayerische Theologiestudenten das Collegium Germanicum in Rom nicht mehr besuchen so lange es unter jesuitischer Leitung stand, die geistliche Schulaufsicht wurde abgeschafft und seit 1873 waren nicht nur Privatschulen der staatlichen Auf-

sicht unterstellt, auch die Gründung gemischtkonfessioneller Anstalten anstelle der bisherigen konfessionsgebundenen Schulen wurde zulässig.

Die Tendenz dieser hier nur summarisch angedeuteten Maßnahmen ist evident. Einerseits zog der moderne Staat systematisch Befugnisse, die bisher der Kirche zugestanden hatten, an sich: Er schleifte die Bastion rein kirchlicher Eheschließung, reklamierte die Aufsicht über katholische Schulen und achtete streng darauf, dass zukünftige Theologen nicht seinem Einfluss entglitten. Andererseits sorgte der Gesetzgeber dafür, dass kein kirchlicher Protest gegen diesen umfassenden etatistischen Regelungsanspruch von der Kanzel geäußert werden konnte – und beraubte ihn damit seiner schärfsten Waffe.

Das Vorgehen der bayerischen Regierung, das man getrost mit demjenigen Johann von Lutz' gleichsetzen darf, der Gegenstand des Vortrags von Katharina Weigand ist, wirft zwei Fragen auf, erstens: Warum verfolgte Bayern den Weg der Reichsgesetzgebung und der Verordnungen? Vor allem aber: Welche Motivation lag diesen Schritten zugrunde?

Zur Beantwortung der ersten Frage gilt es, einen Blick auf die innerbayerischen politischen Verhältnisse zu werfen: 1868 hatte sich mit den Patrioten eine dezidiert bayerische, großdeutsch orientierte, vor allem aber katholische Partei gebildet, die umgehend einen veritablen Erfolg bei den Wahlen zum Zollparlament erzielte, im Jahr darauf sogar mit absoluter Mehrheit in die bayerische Abgeordnetenkammer einzog. Bis zum Ende der Monarchie blieben die Patrioten die stärkste Partei. Lutz hingegen war staatskonservativ, vor allem aber kleindeutsch, liberal und staatskirchlich orientiert. Spätestens mit dem sogenannten Meringer Kirchenstreit hatte der Minister jedoch erkennen müssen, dass seiner staatskirchlichen Zielsetzung der Weg der Landesgesetzgebung verbaut war. Im Dezember 1871 nämlich hatte der Augsburger Bischof Dinkel Beschwerde gegen die Belassung eines altkatholisch gewordenen Priesters in Mering beim Landtag eingereicht. Nur mit Mühe hatte Lutz Stimmgleichheit herstellen und so eine Niederlage der staatlichen Position in der Altkatholikenfrage abwenden können. Eine Mehrheit für antikirchliche Gesetze war unter diesen Stimmverhältnissen ganz und gar undenkbar. Fortan mied Lutz diesen Weg und wickelte sich auf den der Reichsgesetzgebung einerseits bzw. staatlicher Verordnungen andererseits aus, die beide den Landtag umgingen. Dass und inwiefern er sich bei dem reichsweiten Kampf gegen politische Ansprüche des Katholizismus mit Bismarck einig war, ist, neben anderem, Gegenstand des Beitrags von Hermann Rumschöttel.

Wendet man sich der Frage nach dem Warum von Lutz' Maßnahmen zu, trifft man in der wissenschaftlichen Literatur in der Regel auf den Hinweis des sich formierenden römisch-kurialen Zentralismus. Das ist durchaus richtig, aber nicht ursächlich, sondern lediglich konfliktverschärfend, weshalb ich den Bogen zunächst bis an den Beginn des 19. Jahrhunderts spannen und um die Frage des bayerischen Staatskirchentums erweitern will, bevor ich das Schlagwort des Zentralismus inhaltlich fülle.

Das Verhältnis von Staat und Kirche zueinander hatte sich in den drei Jahrzehnten nach der Französischen Revolution auch in Bayern vollkommen geändert. Als Stichpunkte wären hier nicht nur das Erbe der Aufklärung zu nennen, sondern auch die Auflösung der alten Reichskirche, der Zugewinn von einem Viertel protestantischer Untertanen in einem bisher geschlossen katholischen Staat, die rechtliche Gleichstellung evangelischer Christen oder die napoleonischen Kriege mitsamt dem Aufkommen der nationalen und liberalen Bewegung. Der leitende Minister, Maximilian Graf von Montgelas, hatte hieraus den Schluss unbedingter Unterordnung der Kirche unter die staatliche Autorität gezogen und mehrere entsprechende Edikte erlassen. In diese Politik reihten sich auch die zentralen Errungenschaften des Konkordats von 1817 ein: das königliche Nominationsrecht, das heißt, das Recht auf faktische Ernennung aller bayerischen Oberhirten sowie die Deckung von Staats- und Diözesangrenzen. Dies gewährleistete einerseits die staatliche Einflussnahme auf den Episkopat, der damit erfolgreich von einer zu weitgehenden Romorientierung abgehalten wurde, andererseits den Schutz vor Eingriffen auswärtiger Bischöfe in bayerische Belange. Dass bis 1918 kein deutscher Staat so weitgehende kirchenpolitische Rechte hatte wie der der Wittelsbacher, verdichtet sich in eben jenem Begriff des bayerischen Staatskirchentums. Doch der Preis hierfür schien hoch zu sein, denn das Konkordat negierte zahlreiche der zuvor festgestellten staatskirchlichen Rechte und schrieb das Prinzip der ausschließlichen Katholizität neuerlich fest. Beides konterkarierte nicht nur Montgelas' langjährige Politik, sondern auch die Erfordernisse eines modernen Staates.

Die Antwort Bayerns war ebenso einfach wie radikal: Es setzte sich über diese Bestimmungen hinweg, kaum dass die Tinte auf dem Konkordat getrocknet war. Im Religionsedikt von 1818 wurde sowohl die konfessionelle Parität als auch das königliche Plazet erneuert, das heißt die Bestimmung, dass kein kirchlicher Erlass Gültigkeit erlangt, ohne dass vorher die staatliche Genehmigung erteilt worden wäre. Beides widersprach den konkordatären Vereinbarungen. Der Widerspruch zwischen Staatskirchenvertrag und Religionsedikt, den Hans-

Michael Körner im Rahmen dieser Reihe sehr viel genauer dargelegt hat wie ich es hier kann, dieser Widerspruch war Ausdruck des Streits um die Grenzen kirchlicher Rechte hier und staatlicher Befugnisse dort. Auf juristischer Ebene wurde er bis zum Ende der Monarchie, letztlich sogar bis zum Konkordat von 1924 nicht gelöst. Geht man die Instruktionen der nach München entsandten Nuntien durch, findet sich in mantraartiger Wiederholung der Hinweis, dass die vollständige Durchsetzung der Konkordatsbestimmungen das Ziel sein müsse. Noch in der Anweisung für Nuntius Giuseppa Aversa von 1916 heißt es, dass nach dem Krieg die Aufhebung des Religionsedikts anzustreben sei.

So wenig wie Rom zur Aufgabe vertraglich zugesicherter Rechte bereit war, so wenig konnte der Staat auf die rechtliche Gleichstellung von etwa einem Viertel seiner Untertanen, der Protestanten, verzichten. Zugleich lag keiner der Parteien etwas an der Kündigung des Konkordats: Für Rom war es zeitweise das einzige im Gebiet des Deutschen Bundes überhaupt, geschlossen mit einem Staat, der die einzige Nuntiatur im Reich beherbergte und der sich zu nennenswerten Gegenleistungen, nicht zuletzt finanzieller Art, bereit erklärt hatte. Auch Bayern konnte nichts an einer Konflikteskalation liegen, weil dies das zentrale kirchenpolitische Ziel – den Erhalt des Nominationsrechts – gekostet hätte. Diese Sorge um das Ernennungsrecht – und ich paraphrasiere Hans-Michael Körner – war der Grund einer vergleichsweise moderaten Anwendung der Bestimmungen des bayerischen Staatskirchentums seitens der bayerischen Regierung.

Sie sehen hier beide Seiten der Medaille vor sich: Eine juristische Klärung der diametral entgegengesetzten Standpunkte bezüglich der Geltung des Religionsedikts hätte keine Lösung gebracht und die jeweiligen Vorteile fahrlässig aufs Spiel gesetzt. In der politischen Praxis ging es daher weder Bayern noch dem Vatikan um eine prinzipielle Lösung, sondern um graduelle Verbesserungen. Keiner wollte es zum Bruch mit dem anderen kommen lassen, dabei aber die eigenen Ansprüche so weit als möglich durchsetzen. Mit anderen Worten, sowohl der Staat als auch die Kirche moderierten ihren Gegensatz auf einer pragmatischen Ebene. Dieser Modus vivendi unterlag – je nach äußerer Situation – Konjunkturen. Hierzu zwei Beispiele:

Eine erste Beruhigung der Lage brachte die Tegernseer Erklärung von 1821: Einen von Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi formulierten Text übernehmend, erklärte König Maximilian I. Joseph, dass die Vorschriften des Religionsedikts sich nur auf die bürgerlichen Verhältnisse bezögen, die bayerischen Bürger aber zu nichts verpflichteten, was den Gesetzen der katholischen Kirche zuwiderlaufe. Damit gab sich Rom zufrieden, ungeachtet der Tatsa-

chen, dass die Rechtsverbindlichkeit der königlichen Erklärung auf äußerst wackeligen Füßen stand und Bayern mitnichten auf die strittigen Bestimmungen des Religionsedikts verzichtete.

Weitgehend problemlos war die Lage unter Ludwig I. Auch er rückte zwar kein Jota von seinen königlichen Rechten ab, tat aber so viel für die Heilung jener Wunden, die die Säkularisation geschlagen hatte, dass von kurialer Seite kein Interesse an einer Konfliktverschärfung bestand. Ludwigs Sohn und Nachfolger Maximilian II. entschärfte die Spannungen noch weiter: 1852 erweiterte er den Kreis nicht plazetierungspflichtiger kirchlicher Verkündigungen, 1854 erhob eine Ministerialentscheidung das Plazet gar zur Ausnahme, wohlgemerkt: *de facto*, nicht *de jure*. Dass dies lediglich ein labiles Gleichgewicht darstellte, liegt auf der Hand. Warum es zehn Jahre später zu einer neuerlichen, oben geschilderten Verschärfung der Situation kam, warum 1873 Lutz die Rücknahme der milden Plazetierungspraxis aus den 1850er Jahren erklärte und wieder jede kirchliche Anordnung der staatlichen Genehmigung unterwarf – um das zu verstehen, ist es nötig, den Betrachtungsgegenstand zu wechseln und sich der römischen Politik anzunehmen.

Der Kirchenstaat war nach der napoleonischen Inbesitznahme Anfang des 19. Jahrhunderts auf dem Wiener Kongress wenige Jahre später zwar restituiert worden, innerlich aber morsch. Überdies stand das absolutistische Kirchensystem in Gegensatz zu den mächtigen Bewegungen der Zeit – dem Liberalismus und dem Nationalismus. Mit der Revolution von 1848 wurde dies unmittelbar evident, und die weltliche Macht des Papstes bald nur noch von fremden Bajonetten getragen. Doch der Keim des Nationalismus war auch auf dem Apennin längst aufgegangen und dessen volle Blüte nur eine Frage der Zeit. Dass der Kirchenstaat hiervon territorial betroffen sein würde, war schon vor dem Abschluss der italienischen Nationalstaatsbildung 1870 deutlich erkennbar. Danach war das Kirchenoberhaupt als politischer Machtfaktor von der europäischen Bühne abgetreten, auch wenn es die Ergebnisse der gewaltsamen Einnahme seines Territoriums bis zu den Lateranverträgen von 1929 nicht akzeptierte.

Pius IX. hatte schon sehr viel früher versucht, dem absehbaren Verlust weltlicher Macht auf dem Feld von geistiger und natürlich geistlicher Herrschaft entgegenzutreten. Fragen, die bisher subsidiär geregelt worden waren oder Befugnisse, die weltlichen katholischen Herrschern oblagen hatten, wurden konsequent an die päpstliche Kurie gezogen. Dies ist es, was sich hinter dem Schlagwort des römischen Zentralismus verbirgt. Die Verkündung der „Immaculata Conceptio“ 1854 war der erste klar erkennbare Dominostein in dieser Reihe,

denn sie zielte weniger darauf, die unbefleckte Empfängnis Marien als Glaubensgrundsatz zu verankern, als vielmehr über das Mittel der Dogmatisierung den päpstlichen Entscheidungsanspruch – und zwar den alleinigen päpstlichen Entscheidungsanspruch – zu dokumentieren; immerhin handelte es sich um das erste Dogma, das ohne die Zustimmung eines Konzils nur qua pontifikalem Machtwort ins Leben getreten war. Die Verkündung des „Syllabus errorum“ 1864, einer Verdammung moderner Irrtümer, die auch staatliche Handlungen umfasste, und schließlich die Dogmatisierung der Infallibilität 1870 zementierten dieses päpstliche Interpretationsmonopol.

Der Staat – und damit wende ich den Blick wieder auf die bayerische Perspektive – sah infolge dieser Entwicklung seine angestammten Rechte bedroht. Dass eine mit dem Etikett der Unfehlbarkeit versehene Entscheidung bis heute lediglich zwei Mal zur Anwendung kommen würde, war damals ja nicht abzusehen. Vielmehr argwöhnte die Politik, der Pontifex wolle, gleichsam durch die Hintertür, in ein Konkurrenzverhältnis mit dem Staat treten, indem er alles und jedes kommentiere, mit dem Resultat, dass die Gläubigen eher einem unfehlbaren Papst als den staatlichen Gesetzen folgen würden. Vollständig von der Hand zu weisen war eine solche Befürchtung nicht: Die Papstverehrung hatte sich in den Jahren zuvor zu einem wahren Papstkult gesteigert. Zugleich hatte die Romanisierung der Einzelkirchen zugenommen und Ultra-Papalisten wollten die Unfehlbarkeit auch auf den Bereich der Politik ausgedehnt wissen. Das Wort vom „Breakfast-Dogma“ machte die Runde, wonach sich der englische Publizist William George Ward zum Frühstück neben der Times ein päpstliches Dogma zu politischen Tagesfragen wünschte, und noch 1871 hatte die *Civiltà Cattolica* postuliert, der Papst sei „oberster Richter der bürgerlichen Gesetze“ und nicht nur „ewiger Priester, sondern auch König der Könige und Herr der Herrschenden“. In dieser Perspektive wäre ein königliches Plazet zu Makulatur, jedenfalls aber zu einer staatlichen Anmaßung geworden.

Zusätzliche Brisanz bezog die Situation aus der zeitlichen Koinzidenz von Reichseini-gung und Infallibilitätserklärung: Hatte die preußisch-deutsche Offensive gegen Frankreich Bayern die staatliche Selbstständigkeit und zahlreiche seiner politischen Rechte gekostet, so bedrohte die päpstliche Offensive das Staatskirchentum und damit eines der wenigen verbliebenen Felder, auf denen Bayern noch eigenständig agieren konnte. Insofern wohnt dem so bezeichneten bayerischen Kulturkampf nicht nur eine kirchenpolitische Dimension inne, sondern er ist auch oder vielleicht sogar vor allem im Hinblick auf das neue Selbstverständnis Bayerns im Reich relevant.

Ganz in diesem Sinne hatte der Ministerratsvorsitzende Hohenlohe schon vor Beginn des Konzils eine „gemeinsame, wenn auch nicht kollektive Maßnahme“ der europäischen Regierungen gegen das Unfehlbarkeitsdogma angeregt. Als das restliche Europa abgewinkt hatte, insistierte Bayern mit anderen Mitteln auf seinen Rechten, verweigerte der päpstlichen Unfehlbarkeit das königliche Placet und betrachtete es – samt den Folgen wie der Gründung der Altkatholiken – als nie in Kraft getreten. Dies führte – nicht nur aber vor allem – zu den erläuterten Spannungen in der Altkatholikenfrage einerseits, einem verschärften Vorgehen des Staates gegen die Kirche auf allen Feldern, auf denen er Protest und Opposition erwartete, andererseits. Anders als in Preußen galt der „Kampf“ nur in zweiter Linie dem politischen Katholizismus. In erster Linie war er aus staatlicher Sicht ein Festhalten am ererbten Staatskirchentum, aus kirchlicher der Versuch, die Sphäre eigener Befugnisse auszuweiten. In Bezug auf Bayern genügte es Rom, in einem ersten Schritt auf die vollständige Gültigkeit des Konkordats zu pochen; Placet und konfessionelle Parität wären damit gefallen – und mit Ihnen der Widerstand gegen die Infallibilität sowie die Protektion der Altkatholiken.

Umgekehrt bedeutete dies, dass Bayern umso vehementer an seinen ererbten Rechten festhalten musste. Anders als in Preußen benötigte es dazu keine eigenen Gesetze, es genügte, das bekannte Instrumentarium des Staatskirchentums wieder zur Anwendung zu bringen. Anders als in Preußen hatten beide Parteien in dieser Form der Auseinandersetzung indes schon Übung. Sie ließen es daher nie so weit kommen wie dies Bismarck in Preußen tat; anders als in Preußen konnte die Auseinandersetzung schließlich aber auch nicht auf einer prinzipiellen Ebene gelöst, sondern lediglich wieder abgeschwächt werden.

Es war noch Lutz, wie Hans-Michael Körner erstmals nachgewiesen hat, der kurz vor dem Ende seiner politischen Laufbahn ein Abebben der Konfrontation von Staat und Kirche einleitete. Zermürbt von der Auseinandersetzung mit Rom, vor allem aber mit der Patriotenpartei und in Sorge um die Befindlichkeit bayerischer Katholiken hatte es schon seit geraumer Zeit Ansätze einer Deeskalation gegeben: Der altkatholische Theologe Johannes Friedrich war von der theologischen in die philosophische Fakultät der Münchner Universität versetzt, zugleich mit Georg von Hertling ein Protagonist des politischen Katholizismus nach München berufen worden. Die Konfessionsschule war wieder zur Regelschule geworden und schließlich lenkte Lutz 1890 auch in der Altkatholikenfrage ein. Damit war, sie erinnern sich, sehr geehrte Damen und Herren, der Anlass des Konflikts beseitigt, wenn auch nicht die Ursache. Doch auch diese, der Umgang mit dem Placetum regium, wurde fortan im Sinne der Kirche

gemildert: Die restriktive Plazetierungspolitik der Kulturkampfzeit wich seit 1890 einer erheblich kirchenfreundlicheren Interpretation. Innerkirchliche, das heißt, dogmatisch-theologische Aussagen bedurften fortan keinerlei staatlicher Bestätigung mehr, das Ministerium beanspruchte ein solches Recht lediglich in jenen Fällen, in denen es an der disziplinarischen Durchsetzung der lehramtlichen Meinung beteiligt war, wenn also z. B. Geistliche mit Hilfe der staatlichen Gewalt abgesetzt werden sollten. In allen anderen Fällen hatte die Kirche freie Hand. Wenn dies auch kein grundsätzlicher Verzicht auf das Plazet war, so waren die damit verbundenen Zugeständnisse in der Praxis doch groß. Zugleich aber betonte die bayerische Administration, dass ein Plazet nicht automatisch bedeute, dass der Staat der Kirche seinen Arm für etwaige Disziplinarmaßnahmen leihe.

Unter der Oberfläche der Befriedung freilich schwelte der grundsätzliche Konflikt weiter, denn sein Ausgangsproblem war noch nicht gelöst, sondern wieder einmal nur moderiert worden: der Widerspruch von Konkordat und Religionsedikt, von modernem Reglementierungsstaat und einer Kirche, die – ihrer machtpolitischen Koalitionszwänge ledig – ihre Rolle auf geistigem und geistlichem Gebiet ausbaute und zusehends weniger bereit war, apostolischen, allerchristlichsten, katholischen, allergetreuesten Majestäten oder konkordatär argumentierenden Staaten Mitsprache in kirchlichen Belangen einzuräumen. Der Anlass für ein neuerliches Aufbrechen des Konflikts aber lag jenseits der weiß-blauen Grenzen.

Ende des 19. Jahrhunderts war es vor allem in der französischen Theologie zu Entwicklungen gekommen, die ein gewisses Bedrohungspotential für den kurialen Zentralismus zu entfalten in der Lage schienen. Die verschiedenen theologischen Wurzeln dessen, was später vereinfachend als Modernismus bezeichnet werden sollte, können hier nur angedeutet werden: Das Eindringen lebensphilosophischer Gedanken in die katholische Theologie, die späte Rezeption von Kants Metaphysikkritik, die um 1900 auch in Frankreich einsetzende historisch-kritische Bibelauslegung, in deren Gefolge der historistische Gedanke auf die Schöpfung, die Offenbarung und die Dogmengeschichte übertragen wurde und das neuscholastische System in Frage stellte, eine subjektivistische Glaubensauffassung, der einsetzende religiöse Liberalismus, der die Forderung nach theologischer und vor allem wissenschaftlicher Freiheit einschloss und eine Annäherung der katholischen Kirche an die Protestanten und den, wie Klaus Schatz formulierte, „vom modernen Pathos der Freiheit und des Fortschritts lebenden Menschen“ zum Ziel hatte. All diesen unterschiedlichen Denkrichtungen war gemein, dass sie im Vatikan als Angriff auf die kirchliche Hierarchie aufgefasst und mit dem Sammelbegriff Mo-

ernismus etikettiert wurden. Einer der führenden Integralisten – so die Selbstbezeichnung seiner Gegner –, Umberto Benigni, rubrizierte darunter jedes Streben nach Autonomie von der römischen Autorität. Dies hätte für Bayern ein innerkirchliches Problem bleiben können, wenn die Antimodernisten es nicht auch auf staatliche Belange bezogen hätten.

Ich will daher in einem letzten Teil die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, wie sie im Gegensatz von Konkordat und Religionsedikt angelegt war und mit der Neujustierung der römischen Kurie nach dem Verlust weltlicher Macht verschärft wurde, unter den Bedingungen des frühen 20. Jahrhunderts knapp an zwei Beispielen skizzieren: dem Antimodernisteneid und dem „Privilegium fori“.

Der Antimodernisteneid verlangte Klerikern mit höheren Weihen, aber auch Beamten der bischöflichen Kanzleien und kirchlicher Gerichtshöfe und anderen Laien einen Eid ab, der die Verbreitung modernistischer Irrtümer unterbinden sollte. Dass es sich hierbei um ein Mittel der Disziplinierung und Unterordnung unter die römische Interpretation und Jurisdiktion handelte, ist kaum zu übersehen. Zu einem staatlichen Problem wurde dies erst, wenn die Betroffenen nicht bereit waren, den kurialen Anforderungen Folge zu leisten, und Rom staatliche Zwangsmaßnahmen zur Durchsetzung seiner Interessen erwartete. Besonders deutlich wird das Dilemma bei den Universitätstheologen, die ja zugleich Staatsbeamte waren und sich auch im Fall einer Eidverweigerung disziplinarrechtlich nichts zuschulden hatten kommen lassen.

München – und ich verkürze die Darstellung hier nahezu unzulässig auf die entscheidenden Momente – lag viel daran, es über der Frage nicht zum Eklat kommen zu lassen. Einerseits fürchtete man einen Zerfall der Theologen in Eidesleister und -verweigerer und damit ein Zerwürfnis innerhalb der Fakultät, wie man es noch von Döllingers Zeiten her kannte. Andererseits hätte jede Spaltung der Hochschultheologen den Gegnern katholischer Fakultäten und einer universitären Theologenausbildung Auftrieb gegeben. An deren Erhalt aber war dem Staat nachhaltig gelegen, denn nur, wenn die Priester akademisch gebildet waren, zeigte sich Kultusminister Wehner überzeugt, bleibe ihre Wertschätzung im Volk erhalten. Dieser wiederum maß der Minister eine wesentliche Funktion für den gesellschaftlichen Frieden zu. Die Angst vor der erstarkenden Sozialdemokratie, die bei den Wahlen 1912 zur zweitstärksten Partei aufgestiegen war, ist als Hintergrund seiner Motivation nicht zu verkennen.

In München war man in der Zwickmühle. Verweigerte man dem Antimodernisteneid das Plazet, wäre es zum offenen Protest Roms und damit zum Wiederaufflammen des uralten

Konflikts um die Geltung des Religionsedikts gekommen. Eine Erteilung hingegen hätte sich – wie erwähnt – wieder einmal der Unterscheidung zwischen kirchlicher Lehrmeinung und disziplinarischer Umsetzung bedienen müssen oder mit anderen Worten: Der Staat hätte den Eid plazetiert, Verstöße gegen ihn aber nicht sanktioniert. Genau dies aber erwartete die Kurie. Sie ging von einer integralen Verbindung zwischen Plazeterteilung und staatlicher Zwangsmaßnahme aus. Um die eine wie die andere unerwünschte Variante zu umgehen, suchte München daher die enge Abstimmung mit dem Nuntius. Gemeinsam gelang es, Rom davon zu überzeugen, dass die päpstliche Anordnung nur für katholische Hochschulen, nicht aber für staatliche gelten sollte. Die Attraktivität der Lösung lag darin, dass es einerseits eine katholische Hochschule in Bayern gar nicht gab, die Kurie andererseits aber nicht gedemütigt würde, indem sie zur Rücknahme einer ja weltweit geltenden Anordnung genötigt worden wäre. Tatsächlich wahrte der Kompromiss die Interessen beider Seiten. Die gefundene Praxis und der Verzicht auf eine justiziabel eindeutige Regelung bewährten sich, obwohl sich bei der Absetzung eines Geistlichen jederzeit die Frage nach dem Disziplinarvollzug hätte stellen können.

Während der Konflikt um den Antimodernisteneid noch nicht beigelegt war, hatte der nächste bereits an Dynamik gewonnen. Unter dem 9. Oktober 1911 erschien das Dekret „*Quantavis diligentia*“. Demnach sollten Privatpersonen, die einen Geistlichen ohne Zustimmung der Kirchenbehörden vor ein weltliches Gericht brachten, exkommuniziert werden. Implizit war dies sogar eine Verschärfung des mittelalterlichen „*Privilegium fori*“ – des Privilegs, wonach Geistliche nur der kirchlichen Rechtsprechung, nicht aber der weltlichen unterlagen. Dies musste nicht nur mit ererbten Staatskirchenrechten, sondern auch mit der Rechtshoheit des modernen Staates kollidieren. Der Eingriff Roms in staatliche Befugnisse war jedenfalls so massiv, dass eine Plazetierung ausgeschlossen war.

Auslöser der kirchlichen Maßnahmen waren indes Missstände, die mit jenen in Bayern gar nichts zu tun hatten. In diesem Fall sollte der innerklerikalen Praxis auf dem Apennin Einhalt geboten werden, andere Geistliche bei weltlichen Gerichten zu denunzieren. Um die italienischen Priester nicht offen anprangern zu müssen, wählte die Kurie die Form eines generell gültigen *Motu proprio*, übersah aber die politischen Implikationen für andere Länder mit widersprechenden Regelungen. Genau dies war in Bayern der Fall. In zivilrechtlichen Fragen war es das Konkordat, das bayerische Geistliche *expressis verbis* staatlichen Gerichten unterstellte, in Strafsachen hatte das Strafgesetzbuch von 1813 eine entsprechende staatliche

Hoheit festgestellt ohne dass hiergegen während der letzten 100 Jahre Einspruch erhoben worden wäre. Justiz- wie Kultusministerium pochten daher auf ein Gewohnheitsrecht. Dass es Bayern dabei neben der Bewahrung alter Rechte auch um die eigene Positionierung innerhalb des Reichs ging, zeigt der Umstand, dass sich die Staatsregierung nicht mit einem von Rom angebotenen Kompromiss zufrieden gab. Dieser nämlich sah vor, in Zivilangelegenheit die staatliche, in Strafsachen die kuriale Entscheidungsgewalt anzunehmen. Preußen hingegen war unmittelbar vorher mündlich die Justizhoheit in beiden Fragen zugestanden worden. Der Kardinalstaatssekretär versuchte hier offenkundig, dem politisch schwächeren Bayern weniger zuzugestehen als Preußen, was die Annahme seitens Münchens umso unmöglicher machte. Die Angelegenheit endete durchaus überraschend: Nach massiver Intervention Münchens konzidierte Kardinalstaatssekretär Merry del Val in einer bemerkenswerten Kehrtwende Bayern die Erfüllung aller Forderungen, sofern sich die Staatsregierung verpflichtete, von diesen Zugeständnissen keinen öffentlichen Gebrauch zu machen, solange sie „nicht gezwungen wäre, dieselbe in der Kammer zu gebrauchen“. Hierauf konnten sich beide Seiten verständigen, womit die Meinungsverschiedenheiten beigelegt wurden.

Sie erkennen hierin eine neue Dimension des Konflikts, der aus römischer Sicht eng mit dem Verständnis der Kurie als Zentrum der Weltkirche, vor allem aber mit einer zunehmenden Medialisierung der Welt zusammenhing. Global gültige Anordnungen kollidierten immer wieder mit anderslautenden bilateralen Vereinbarungen. Sie öffentlich widerrufen zu müssen aber hätte die römische Autorität unzumutbar unterminiert, womit ich bei dem abschließenden Versuch eines Fazits angelangt bin.

Klammheimlich nämlich bin ich mit jener Frage der Öffentlichkeitswirksamkeit wieder bei meinem anfänglichen Versprechen gelandet, eine Erklärung für den Umstand zu liefern, dass der Papst seine Bedenken hinsichtlich der Formulierung Luitpolds doch noch öffentlich machte. Sie werden es bereits ahnen: Der Aufschrei innerhalb des deutschen politischen Katholizismus und der Zentrumspresse über die Feststellung, der Papst sei über die Verhältnisse vollkommen befriedigt, war erheblich größer als bei diesem selbst. Eine Korrektur der Aussage erwartete die katholische Öffentlichkeit von Rom, so dass Leo XIII. gar nicht umhin kam, sich zu dem Sachverhalt zu äußern.

Die eingangs zitierte Richtigstellung gegenüber dem bayerischen Gesandten war dabei übrigens nur ein erster Schritt, dem Prinzregenten gegenüber sprach er später von „relativer“ Befriedigung. Eine solche Relativierung entsprach durchaus dem ambivalenten gegenseitigen

Verhältnis. Auf der Soll-Seite stand dabei der grundsätzliche Gegensatz von Konkordat und Religionsedikt, den Rom während des gesamten 19. Jahrhunderts monierte, zu Recht monierte, denn immerhin ignorierte Bayern mit einzelnen Bestimmungen des Konkordats völkerrechtlich wirksame Vertragsbestandteile.

Dieses grundsätzliche Problem verschärfte sich während des so bezeichneten Kulturkampfes in Bayern lediglich graduell, nicht aber substantiell. Auf den Anspruch päpstlicher Unfehlbarkeit (der natürlich das ungeliebte Plazet ausgehebelt hätte, denn wie hätte ein König eine unfehlbar richtige Entscheidung nicht anerkennen sollen?), auf den Anspruch päpstlicher Unfehlbarkeit also antwortete Lutz mit der neuerlichen Verschärfung – zwischenzeitlich milder gehandhabter – staatskirchlicher Rechte, in erster Linie des Plazets. Dies darf man jedoch nicht mit einer antikirchlichen Politik verwechseln. Es ging vielmehr um die Verteidigung althergebrachter staatskirchlicher Rechte, war also eher antiultramontan denn antikatholisch. Dass aber auch dies kein Selbstzweck war, wird besonders vor dem Hintergrund der zeitgleich stattfindenden Reichseinigung erkennbar, die Bayern zahlreicher Hoheitsrechte beraubte. Noch mehr, als das ohnehin schon der Fall war, galt es unter diesen Bedingungen, fortbestehende Rechte zu verteidigen – und diese waren infolge der Reichsverfassung wie des Konkordats in erster Linie auf dem Feld der Kultuspolitik zu finden. Jedwede Versuche von kirchlicher Seite, auch diese zu beschneiden, mussten unter den geschilderten Voraussetzungen zu einer massiven Reaktion des ohnehin gedemütigten süddeutschen Staates führen.

In zwei Punkten immerhin unterschied sich diese Phase des bayerischen Kulturkampfes, wenn man denn nach den erläuterten Bedingungen diesen Begriff überhaupt noch gelten lassen will, von anderen Abschnitten der Staat-Kirche-Auseinandersetzungen in Bayern: Weder im Vorfeld noch danach wurde der Konflikt in einem Maß öffentlich ausgetragen, wie das zwischen 1870 und 1890 der Fall war. Überdies verbanden sich staatskirchliche Positionen in diesen Dekaden in besonders starkem Maß mit dem politischen Liberalismus, der in Bayern seine Vormachtstellung von dem kometenhaft aufgestiegenen politischen Katholizismus bedroht sah. Lutz verteidigte also nicht nur das bayerische Staatskirchentum unter den neuen Bedingungen von Neoultramontanismus und Deutscher Einheit, er verteidigte zugleich, was hier nur noch angedeutete werden kann, den Einfluss der Liberalen gegen die Patrioten, oder, präziser, die Macht der Ministerialbürokratie gegen die Folgen einer fortschreitenden Parlamentarisierung.

Andererseits – und damit komme ich zur Haben-Seite – hatten Bayern wie die Kurie in ihrer Auseinandersetzung Erfahrung seit 1818, und beide wussten, was sie, aller Ärgernisse ungeachtet, am Konkordat hatten. Nicht einmal Mitte der 1870er hatten sie es daher zur Eskalation kommen lassen. Der Kanzelparagraph etwa kam in Bayern – ganz im Gegensatz zu Preußen – praktisch nicht zur Anwendung und anders als mit Preußen hielten auch die diplomatischen Beziehungen diesem Sturm stand. So kann es nicht Wunder nehmen, dass Rom zwar die kirchenpolitische Situation in Bayern missfiel; im Vergleich zu der in Preußen schätzte es sie aber als weit problemloser ein.

Dies galt umso mehr, wenn man die internationalen kirchenpolitischen Verhältnisse als Vergleichsmaßstab heranzieht. Österreich hatte im Zuge kulturkämpferischer Konfrontationen sein Konkordat 1870 für unwirksam erklärt, 1874 formell aufgehoben; nach zwischenzeitlicher Wiederannäherung verschlechterte sich seit Ende der 1880er Jahre das Verhältnis der Doppelmonarchie zum Vatikan wegen der proslawischen Politik Kardinalstaatssekretär Rampollas neuerlich. In Frankreich musste sich die Kirche erst mit dem neuen Staatssystem von 1871 und dessen Republikanisierungspolitik arrangieren. Unter anderem wurde zahlreichen Orden der Schulunterricht verboten, 1880 wurden die Jesuiten ausgewiesen und 1904 kam es wegen staatskirchlicher Maßnahmen sogar zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen, die erst nach dem Ersten Weltkrieg wieder aufgenommen werden sollten. Blickt man auf die iberische Halbinsel sieht es ebenfalls nicht besser aus: 1910 brach Spanien für zwei, 1913 das massiv antiklerikale, republikanische Portugal de facto für fünf Jahre seine diplomatischen Beziehungen ab. Vor allem im Land der Bourbonen war es schon in den vorangehenden Dekaden zu erheblichen Spannungen zwischen Staat und Kirche gekommen. Noch schärfer war der Konflikt in Italien: Der Papst hatte die gewaltsame Okkupation des Kirchenstaats nie akzeptiert und bezeichnete sich selbst als Gefangenen im Vatikan. Wechselseitige Beziehungen waren unter solchen Voraussetzungen ausgeschlossen; vielmehr wurde der Konflikt hier über das „non expedit“, das Verbot des Papstes für Katholiken, sich an Wahlen zu beteiligen, weit stärker in die Gesellschaft getragen als in anderen Staaten. Nur in Parenthese sei erwähnt, dass das Auftreten eines Kulturkampfes in zahlreichen europäischen Gesellschaften jener Zeit kein Zufall war, sprengte doch der neuartige römische Zentralismus gerade die nationalen Grenzen. Eine transnationale Bewegung im Zeitalter des Nationalismus aber musste überall dort auf Widerstand stoßen, wo eine Nationalkirche oder ein Staat noch entsprechende Rechte innehatten. Erst die Verabschiedung des CIC 1917 und die Konkordatsära der Zwischenkriegszeit sollten diese Probleme endgültig lösen.

Was hier nur angerissen werden konnte, zeigt doch eines sehr deutlich: Von vergleichbaren Zuständen war man in Bayern – bei allen Meinungsverschiedenheiten – weit entfernt. Und da ist es unerheblich, ob man die brutalen Auswüchse des preußischen Kulturkampfes als Vergleichspunkt heranzieht oder die Verwerfungen der Kirche mit Staaten von der Atlantikküste bis zum Balkan. Verglichen damit waren die Verhältnisse in der Monarchie der Wittelsbacher in der Tat problemlos. Und dem gab Leo XIII. mit seiner Relativierung auch dankbar Ausdruck.

Bemerkung

Das Manuskript gibt den Wortlaut des Vortrages wieder, der am 16. Juli 2013 im Rahmen der dritten Sommerakademie der Abtei St. Bonifaz in München gehalten wurde; er wurde für die Präsentation im Netz nicht eigens überarbeitet; die Angabe von Belegen und Literatur lag im Ermessen der Referenten, ebenso die Verwendung von alter oder neuer Rechtschreibung. Das Manuskript ist nur für den persönlichen Gebrauch bestimmt.