

Kampf den Ultramontanen: Der Antiklerikalismus im Kulturkampf der zwei Europa

Spanier stehen immer hinter ihren Priestern – entweder Kerzen haltend in einer kirchlichen Prozession oder mit Stöcken, um auf sie einzuprügeln.¹ Dieser alte Witz zeigt nicht nur an, daß auf der iberischen Halbinsel katholische Volksfrömmigkeit und militanter Antiklerikalismus im europäischen Vergleich gleichermaßen extrem ausgeprägt waren; er verdeutlicht ebenso, daß der Kulturkampf gegen klerikalen Einfluß und den Ultramontanismus im Europa der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts nicht nur ein solcher liberaler Eliten war, der sich in parlamentarischen Reden, säkularisierender Gesetzgebung und gelegentlich – wie in Preußen und dem Deutschen Reich in den 1870er Jahren – in polizeistaatlicher Unterdrückung kirchlicher Autonomie erschöpfte.

Die antiklerikale Rhetorik und die parlamentarische Aktion deutscher und italienischer Liberaler und der gemäßigten Republikaner in Frankreich bildeten nur eine Ebene des Kulturkampfes.² Der Antiklerikalismus war auch ein gesellschaftlich verankertes Massenphänomen. Dessen primäre Träger im vor-parlamentarischen Raum waren einerseits religiöse Gruppen und Institutionen, andererseits die Organisationen der Freimaurer und Freidenker, die teilweise über enge ideelle und personelle Verbindungen zu progressiven politischen Parteien verfügten. Selbst innerhalb des parteipolitischen Spektrums bestimmten zwar zunächst die gemäßigten Liberalen die antiklerikale Agenda, doch verschärften radikale Demokraten, Sozialisten und Anarchisten zusehends den Kampf gegen die katholische Kirche. Der Antiklerikalismus war insofern stärker gesellschaftlich verwurzelt und zugleich politisch heterogener, als dies eine exklusive analytische Konzentration auf parlamentarische Debatten und liberales Regierungshandeln erscheinen läßt.

1 J. de la Cueva, *The Stick and the Candle: Clericals and Anticlericals in Northern Spain, 1898–1913*, in: *European History Quarterly* 26 (1996) 2, S. 241–265, hier S. 243.

2 Zu den zwei Ebenen des Antiklerikalismus siehe auch am Beispiel Frankreichs J. Gadille, *On French Anticlericalism: Some Reflections*, in: *European Studies Review* 13 (1983) 2, S. 127–144, hier S. 129.

Die säkulare Gesetzgebung zur Einführung der Zivilehe, zur verpflichtenden staatlichen Schulbildung und zu anderen Sachfragen war von einer scharfen antiklerikalen Rhetorik der Liberalen begleitet, die vielfach als taktisch motivierte Strategie eines elitären Bürgertums erklärt worden ist, welche von den eigentlich wichtigen, nämlich den sozialen Konflikten in der europäischen Gesellschaft der Industrialisierung ablenken sollte.³ Zwar läßt sich durchaus zeigen, daß manche Sozialisten befürchteten, daß der extreme Antiklerikalismus des liberalen Bürgertums darüber hinwegtäuschen könnte, daß in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung „der wahre Feind der Arbeiter nicht der Klerikalismus ist, ... sondern die Arbeitgeber“;⁴ auch haben neuere Studien gezeigt, daß ihr Antiklerikalismus es vielen Liberalen und Republikanern in Europa erleichterte, soziale Konflikte zu verdrängen und ihre anderweitig heterogenen politischen Allianzen ideologisch zu zementieren.⁵ Dennoch erscheint es angemessen, den Antiklerikalismus als authentisches Glaubenssystem ernst zu nehmen. Als Léon Gambetta am 4. Mai 1877 im französischen Abgeordnetenhaus emphatisch ausrief: „Klerikalismus? Dort steht der Feind!“, drückte er zwar nicht die „tiefsten Gefühle des französischen Volkes“ aus, wie er in der republikanischen Tradition unbescheiden behauptete, jedoch immerhin diejenigen vieler Franzosen.⁶ Der Antiklerikalismus war ähnlich emotional aufgeladen wie der Ultramontanismus der Gegenseite, weil es um „letzte Fragen“ des Menschenbildes, des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts sowie der nationalen Integration zu gehen schien, die keine „faulen“ Kompromisse erlaubten.⁷

Der Kulturkampf war jedoch nicht nur ein politischer Bürgerkrieg der „zwei Frankreich“⁸ oder der „zwei Spanien“. Vielmehr war dies in der Wahrnehmung der meisten Kombattanten ein europäischer und somit im Verständnis der Zeit globaler Konflikt mit einer prononciert transnationalen Dimension. Nachdem ihm die in den Wahlen im November 1869 erfolgreichen ländlich-klerikalen „Patrioten“ das Mißtrauen ausgesprochen hatten und er als bayerischer Ministerpräsident zurück getreten war, betonte etwa Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst vor dem Hintergrund des laufenden Vatikanischen Konzils, sein eigenes politisches Schicksal sei un-

3 Vgl. R. Rémond, *L'anti-cléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris 1976, S. 5.

4 *La Voz del Pueblo*, 6.7.1902.

5 Siehe beispielsweise J. de la Cueva, *The Stick and the Candle* (Anm. 1), S. 260; P.M. Judson, *Exclusive Revolutionaries, Liberal Politics, Social Experience, and National Identity in the Austrian Empire, 1848–1914*, Ann Arbor 1996, S. IX.

6 Zitiert nach J. Gadille, *On French Anticlericalism* (Anm. 2), S. 127.

7 Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, 2. Band: *Machtstaat vor der Demokratie*, München 1992, S. 366.

8 C. Langlois, *Catholics and Seculars*, in: P. Nora (Hg.), *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, 1. Band, New York 1996, S. 109-143, hier S. 111.

erheblich. Der Konflikt in Bayern sei „only a part of the great contest which at this moment is convulsing the entire world“.⁹ Der Kulturkampf erschien somit als ein Konflikt von universalhistorischer Bedeutung, in dem es nach dem langjährigen britischen Premierminister William Gladstone für die Europäer darum ging, ihre „civic individuality“ und somit ihr moralisches Recht zu verteidigen, „to claim superiority in world affairs“. Sollte sich der Ultramontanismus durchsetzen, so Gladstone, „the European type becomes politically debased to the Mahometan and Oriental model“.¹⁰

Die europäische Dimension des Antiklerikalismus ist von den Historikern des Kulturkampfes bis dato kaum erforscht worden.¹¹ Dies dürfte insbesondere daran liegen, daß auch die Historiographie des Kulturkampfes viel zu lange dem Irrglauben aufgesessen ist, die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg sei ein Zeitalter der nationalen Integration und nationaler Konflikte gewesen. Es ist *auch* das gewesen, aber eben nicht nur. Zugleich förderten eine sich rasch entwickelnde Verkehrsinfrastruktur, neue Mittel der Kommunikation und die massenhafte Verbreitung von Informationsquellen die Evolution einer zumindest partiell europäisierten Öffentlichkeit, in der transnationale Kontakte ständig zunahmen und auf verschiedenen Wegen in lokale, regionale und nationale politische Räume hineinwirkten. So garantierte die Übersetzung grundlegender Schriften, etwa des Materialismus und Positivismus, daß sich der europäische Antiklerikalismus auf einer gemeinsamen intellektuellen Grundlage entwickelte. Hinzu kam, daß persönliche grenzüberschreitende Kontakte und systematisch organisierte Netzwerke antiklerikaler Eliten eine intensive Rezeption ausländischer „Modelle“ und deren partiellen Transfer sowie bis zu einem gewissen Grade konzertiertes politisches Handeln erleichterten. Schließlich entzündeten sich sogar spontan lokale antiklerikale Proteste an besonders umstrittenen europäischen Ereignissen wie der Mortara-Affäre 1858, dem Vatikanischen Konzil 1869/70 und dem Taxil-Skandal 1885/97, die eine transnationale europäische Öffentlichkeit konstituierten.

1. Antiklerikale Protagonisten im europäischen Kulturkampf

Ein flüchtiger vergleichender Blick auf das gemischtkonfessionelle Mitteleuropa könnte dazu verleiten, den Kulturkampf als einen nur ideologisch aufgeladenen konfessionellen Konflikt zu verstehen. Der Kulturkampf be-

9 Zitiert nach der englischen Übersetzung des Manchester Guardian. 17.2.1870.

10 Zitiert nach H. C. G. Matthew, Gladstone 1809-1898, Oxford 1997, S. 184.

11 Allenfalls mit einigen vergleichenden Anmerkungen aus katholischer Sicht W. Becker, Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen, in: Historisches Jahrbuch 101 (1981), S. 422-446. hier S. 423.

gann jedoch innerhalb des Katholizismus. Nicht nur die staatskirchliche Tradition wie der französische Gallikanismus stellte sich gegen den innerkirchlich aufkommenden Ultramontanismus, sondern auch liberale Katholiken, die im Sinne Montalemberts eine „freie Kirche“ in einem „freien Staat“¹² anstrebten und wie die liberalen Katholiken in Ungarn zumeist für ein gemäßigt säkulares Projekt warben.¹³ Auch sie wollten die hierarchischen staatskirchlichen Traditionen überwinden, doch diese gerade nicht durch eine vatikanische Vorherrschaft ersetzen, sondern durch dezentrale demokratische Strukturen einer nach ihrem Verständnis authentischeren Kirche mit einer größeren Partizipation von Laien. Liberale Katholiken wie der Münchner Theologie-Professor Ignaz Döllinger führten daher auch im Vorfeld des Vatikanischen Konzils einen erbitterten „Broschürenkrieg“¹⁴ gegen die ultramontanen Anhänger einer päpstlichen Unfehlbarkeit. Liberale Katholiken führten den innerkirchlichen Kulturkampf auch mit öffentlichen Protesten und Erklärungen. So unterschrieben beispielsweise im Februar 1870 150 Kölner Bürger ein Dankesvotum an Döllinger und drückten so aus, wie die [*Augsburger*] *Allgemeine Zeitung* meinte, „was die überwältigende Mehrheit der gebildeten und religiös gesinnten Katholiken an Niederrhein und in Westfalen über das neue römische Unternehmen denkt“.¹⁵

Die Kölner Initiative ging auf „lauter Männer von akademischer Bildung“¹⁶ zurück, vornehmlich Verwaltungsbeamte und Lehrer. Was die liberale Tageszeitung fraglos als Kompliment meinte, erklärt jedoch auch die politische Schwäche des liberalen Katholizismus, bei dem es sich besonders im stärker industrialisierten Mitteleuropa weitgehend um ein Phänomen des städtischen Bildungsbürgertums handelte. Mit der Radikalisierung der polarisierenden vatikanischen Politik bis zum Konzil 1870 gerieten die liberalen Katholiken innerkirchlich so sehr unter Druck,¹⁷ daß die führende republikanische Zeitung *Le Siècle* 1870 erklärte, ein liberaler Katholizis-

12 Zitiert nach L. Girard, *Les libéraux français 1814–1875*, Paris 1985, S. 220.

13 Vgl. L. Péter, *Hungarian Liberals and Church-State Relations (1867–1900)*, in: G. Ránki (Hg.), *Hungarian and European Civilization*, Budapest 1989, S. 79–138, hier S. 79.

14 R. Aubert, *Vaticanum I*, Mainz 1965 [franz. 1964], S. 198ff. Zum innerkatholischen Konflikt vor dem Vatikanischen Konzil siehe auch K. Schatz, *Vaticanum I*, 1. Band, Paderborn 1992.

15 [*Augsburger*] *Allgemeine Zeitung*, 18.2.1870.

16 [*Augsburger*] *Allgemeine Zeitung*, 18.2.1870.

17 Vgl. etwa für Spanien A. Moliner Prada, *Anticlericalismo y revolución liberal (1833–1874)*, in: E. La Parra López/M. Suárez Cortina (Hg.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid 1998, S. 69–125, hier S. 111; für die Schweiz H. Borner, *Zwischen Sonderbund und Kulturkampf. Zur Lage der Besiegten im Bundesstaat von 1848*, Luzern/ Stuttgart 1981, S. 190.

mus sei nun für alle offensichtlich „eine Anomalie“. ¹⁸ Nach 1870 wurden die deutschen und österreichischen Altkatholiken, die Schweizer Christkatholischen ¹⁹ und liberale Katholiken in Südeuropa infolge des staatlichen Kulturkampfes noch mehr isoliert, der es der offiziellen Kirche sehr erleichterte, auch von Gegnern der vatikanischen Politik Pius IX. unbedingte Loyalität einzufordern. Die liberalen Katholiken wurden so in ihrer religiösen Organisation zu einer „bildungsbürgerlichen Sekte“ in einem „unaufhaltsamen Schrumpfungsprozeß“ ²⁰.

Immerhin war der liberale Katholizismus in den gemischtkonfessionellen Staaten Europas interkonfessionell koalitionsfähig, weil er sich parallel zu einem analogen Kulturkampf innerhalb des Protestantismus entwickelte, der sich in Deutschland innerhalb des Luthertums, in den Niederlanden im Calvinismus und in England vor allem zwischen den nonkonformistischen protestantischen Freikirchen und dem Anglikanismus abspielte. So organisierten sich die liberalen Lutheraner ab 1863 im Deutschen Protestantenverein, der das „bürokratische Kirchenregiment“ der orthodox-lutherischen Staatskirche bekämpfte und für „freies Christentum“ eintrat. ²¹ Wohl hatte der Verein als Organisation des Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums eine bedingt anti-katholische Stoßrichtung, indem er dem Ultramontanismus die Idee einer nationalen „Freiheitsgeschichte“ der Unabhängigkeit eines im Kern protestantischen Kleindeutschlands von dem „despotischen Druck Roms“ gegenüberstellte. ²² Dennoch gab es zwischen den Kulturprotestanten und den Altkatholiken wegen ihrer analogen innerkirchlichen Reforminteressen und ihres grundsätzlichen Einsatzes für einen säkularen Staat vielfältige Kontakte, so daß etwa Johann Caspar Bluntschli, der Präsident des Protestantenvereins, auf dem Kongreß der Altkatholiken in Köln 1872 zu einem gemeinsamen Kampf gegen das „doppelte Papsttum“ des Ultramontanismus und des orthodoxen Luthertums aufrief. Auch in den Niederlanden entwickelte sich aus dem traditionellen Anti-Katholizismus ab den 1850er Jahren bei einer „neuen Generation der Liberalen“ ²³ ein genereller

18 *Le Siècle*, 10.3.1870.

19 Vgl. V. Conzemius, *Katholiken ohne Rom: die altkatholische Kirchengemeinschaft*, Zürich 1969.

20 H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Band III: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs, München 1995, S. 390.

21 G. Hübing, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994, S. 8, 23.

22 C. Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh 1996, S. 418.

23 J. A. Bornewasser, *Mythical Aspects of Dutch Anti-Catholicism in the Nineteenth Century*, in: J. S. Bromley/E. H. Kossmann (Hg.), *Britain and the Netherlands*. Band V: *Some Political Mythologies*, Den Haag 1975, S. 184-206, hier S. 189.

Antiklerikalismus, der wie der deutsche Kulturprotestantismus auch eine innerkirchliche Dimension hatte und schließlich in den 1880er Jahren in die noch zwei Jahrzehnte zuvor extrem unwahrscheinliche politische Allianz zwischen orthodoxen Calvinisten und Katholiken zum Schutz der kirchlichen Schulbildung mündete.²⁴

In England wandten sich die Nonkonformisten gegen die anglikanische Staatskirche, die sie als solche zunächst in Irland und später auch in Wales und England im Zuge einer durchgreifenden Säkularisierung abgeschafft sehen wollten. Sie betrachteten den Anglikanismus der „High Church“ als „priesterliche Religion“, vergleichbar dem Katholizismus, in der die Kleriker als Vermittler zwischen Gott und den Menschen eingesetzt wurden und die insofern intrinsisch autoritär war.²⁵ Dieser innerprotestantische Konflikt verschärfte sich noch, je „höher“ die „High Church“ wurde, als sich ab den 1870er Jahren in lokalen anglikanischen Gemeinden die „ritualistische“ Tendenz zur Übernahme katholischer Festbekleidung und Zeremonien extrem verstärkte, die einer „Romanisierung“ der Staatskirche gleichzukommen schien. Die Ritualisten schienen, wie ein wesleyanischer Redner in Bolton 1873 meinte, „the work of Popery in Protestant pulpits“ zu übernehmen und waren insofern als erste Verteidiger des Protestantismus diskreditiert.²⁶

Hinsichtlich des schließlich 1869 durchgeführten „disestablishment“ der anglikanischen Kirche in Irland arbeiteten die Nonkonformisten politisch eng mit den dortigen, oftmals ultramontan orientierten, aber liberal wählenden Katholiken zusammen. Als sie sich dann allerdings in der *National Education League* für eine verpflichtende, säkularisierte Schulbildung einsetzten, zerbrach die fragile Koalition des „Gladstonian liberalism“, weil die irischen Katholiken mit anglikanischen Tories gemeinsam für die staatlich finanzierte kirchliche Schulbildung eintraten. Sodann wurden diese beiden komplexen Themen innerstaatlicher Säkularisierung auch noch von der hart umkämpften Frage einer nationalen Autonomie für Irland überlagert, so daß beispielsweise ein katholischer Priester in Glasgow eingewanderte irische Wähler anwies, im Interesse staatlich finanzierter katholischer Schulbildung für den konservativen Kandidaten zu stimmen, einen scharf anti-katholischen Großmeister einer schottischen Freimaurer-Loge, sich

24 Siehe auch E. H. Kossmann, *The Low Countries, 1780–1940*, Oxford 1978, S. 279.

25 E. F. Biagini, *Liberty, Retrenchment and Reform. Popular Liberalism in the Age of Gladstone, 1860–1880*, Cambridge 1992, S. 217.

26 Zitiert nach G. I. T. Machin, *Politics and the Churches in Great Britain 1869 to 1921*, Oxford 1987, S. 55.

aber viele katholische Wähler dennoch für den Liberalen aussprachen, weil dieser „Home Rule“ für Irland unterstützte.²⁷

Neben dem liberalen Katholizismus und dem nonkonformistisch-liberalen Protestantismus stellten generell religiöse Minderheiten ein gesellschaftliches Reservoir des Antiklerikalismus dar. So standen die nicht-katholischen ungarischen Antiklerikalen in der Tradition der religiösen Emanzipationsbewegungen des magyarischen Calvinismus, des deutschen Luthertums und der serbischen Orthodoxie für religiöse Gleichberechtigung.²⁸ Auch die jüdischen Gemeinden in Europa setzten sich für den in religiösen Fragen neutralen säkularen Staat ein, in dem sie nicht nur formalrechtlich, sondern auch de facto gesellschaftlich gleichgestellt sein könnten. Viele Juden engagierten sich hierfür in liberalen Parteien und Medien, was die ultramontane Propaganda wiederum zum Anlaß für ihre anti-freimaurerische und antisemitische Verschwörungstheorie nahm.²⁹

Neben diesem noch religiös gebundenen Antiklerikalismus gesellschaftlicher Gruppen verbreiteten Freimaurer einen religiös indifferenten bis a-religiösen und Organisationen und Medien der Freidenker in Europa einen dezidiert atheistisch motivierten, militanten Antiklerikalismus. Zu den Grundwerten der freimaurerischen Anthropologie zählten Freiheit, Toleranz, Brüderlichkeit und Transzendenz.³⁰ Von daher ist es naheliegend, daß zwischen der europäischen Freimaurerei und der radikalen Aufklärung im 18. Jahrhundert Verbindungen bestanden³¹ und sie teils zumindest zum „Politisierungsprozeß“³² im Vorfeld der französischen Revolution beitrug. Dennoch war die Freimaurerei, obschon vom Vatikan verurteilt, zunächst keineswegs anti-kirchlich eingestellt. Sie entwickelte eine stärker antiklerikale Ausrichtung erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts, nicht zuletzt wegen der Pressuren der katholischen Hierarchie. So haben beispielsweise Els Witte und John Bartier für Belgien gezeigt, daß die Entscheidung der dortigen

27 Ebenda, S. 164. Zu der von Gladstone geschmiedeten, heterogenen liberalen Allianz vgl. einführend T. A. Jenkins, *The Liberal Ascendancy, 1830–1886*, London 1994.

28 Vgl. M. Csáky, *Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95*, Graz/Wien/Köln 1967, S. 105; L. Péter, *Hungarian Liberals* (Anm. 13), S. 80.

29 Siehe hierzu in einer europäischen Perspektive J. Rogalla von Bieberstein, *Die These von der Verschwörung 1776–1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*, Bern/Frankfurt a. M. 1976.

30 G. di Bernardo, *Die Freimaurer und ihr Menschenbild. Über die Philosophie der Freimaurer*, Wien 1989 [it. 1987], S. 160.

31 Vgl. M. C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London 1981, Kapitel 4.

32 H. Reinalter, *Freimaurerei und Demokratie im 18. Jahrhundert*, in: ders. (Hg.), *Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert*, München 1989, S. 41–62, hier S. 61.

Hierarchie 1838, Freimaurer von den Sakramenten auszuschließen, einen radikalen Wandel bewirkte, weil danach gläubige Katholiken die Logen verließen und sich mehr Agnostiker und Atheisten von ihnen angezogen fühlten.³³

Wie Helmut Reinalter feststellt, hat die Freimaurerei „in einem Konnex zum Liberalismus besonders in den romanischen Ländern zu einem stärker ausgeprägten Antiklerikalismus und einer antikirchlichen Politik beigetragen.“³⁴ In Spanien hatten die Logen enge Verbindungen zum Liberalismus. Das Gegenkonzil in Neapel 1869 wurde von italienischen Logen mit organisiert. Der italienische Großmeister Lemmi prahlte, der freimaurerische liberale Politiker Francesco Crispi werde schon dafür sorgen,

„daß der Vatikan unter unserem bebenden Hammer stürzen wird. [Es ist unser Ziel,] die Steine des Vatikans zu zerstören, um daraus den Tempel der befreiten Nation aufzubauen.“³⁵

In Frankreich entwickelten die Freimaurer ein fast symbiotisches Verhältnis zur Radikalen Partei Georges Clemenceaus, für die sie 1894 ein Förderkomitee gründeten.³⁶ Nachdem den europäischen Sozialisten die Freimaurerei zunächst als elitär suspekt gewesen war, entwickelten sich um die Jahrhundertwende auch zwischen ihnen engere Beziehungen, so in Frankreich zur 1905 gegründeten SFIO und in Italien zur PSI.

Gérard Gayot zufolge waren die französischen Freimaurer sogar „eine der effizientesten staatlichen Kräfte in der Zivilgesellschaft“ der Dritten Republik und beeinflussten stark die säkulare Gesetzgebung.³⁷ Allerdings sollte der *unmittelbare* politische Einfluß des freimaurerischen Antiklerikalismus selbst im Falle Italiens nicht überschätzt werden, wo der gerade *nicht* freimaurerische Geheimbund der Carbonari eine besonders wichtige Rolle im nationalen Kampf gegen den Vatikanstaat spielte.³⁸ Andererseits hat Peter Stadler für die Schweiz gezeigt, daß zwar fünf Prozent der freisinnigen Abgeordneten im Berner Nationalrat Freimaurer waren, von die-

33 E. Witte (Hg.), Documents relatifs à la franc-maçonnerie belge du XIXe siècle 1830–1855, Löwen 1973, S. 11; J. Bartier, La franc-maçonnerie et les associations laïques en Belgique, in: H. Hasquin (Hg.), Histoire de la laïcité, principalement en Belgique et en France, Brüssel 1979, S. 177–199, hier S. 179ff.

34 H. Reinalter, Die Freimaurer, München 2000, S. 24.

35 Zitiert nach D. A. Binder, Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer, Graz/Wien/Köln 1995, S. 56.

36 M. Papenheim, Zirkel, Winkelmaß und Trikolore. Politik und Freimaurerei in Frankreich während der III. Republik, in: Internationale Freimaurerforschung 2003 (i.E.).

37 G. Gayot, La franc-maçonnerie française, Paris 1980, S. 237.

38 A. Lyttelton, An Old Church and a New State: Italian Anticlericalism 1876–1915, in: European Studies Review 13 (1983) 2, S. 225–248, hier S. 230.

sen jedoch einige nachdrücklich für einen Ausgleich im Kulturkampf eintraten.³⁹

Ähnliches gilt auch für die im Gegensatz zu den Freimaurern demonstrativ öffentlich operierenden Gesellschaften der Freidenker, die sich zuerst in England entwickelt hatten und sich dann auf dem europäischen Kontinent ausbreiteten. So entstanden in Belgien 1854 *L'Affranchissement*, 1857 *Solidaires* und 1862 *Libres Penseurs*, bevor von dort eine erneute Belebung der Idee in Frankreich ausging. Im Gegensatz zu den stärker bürgerlich geprägten Freimaurern kamen die Freidenker gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr aus dem Kleinbürgertum und aus der Arbeiterschaft. Die Gesellschaften spalteten sich oft intern oder auch institutionell in einen gemäßigeren, liberal-bürgerlichen Flügel und einen militant-antiklerikalen Flügel, der von einer Arbeiteraristokratie geleitet wurde und politisch mit den sozialistischen Parteien verbunden war.⁴⁰ Die Freidenker, die beispielsweise im Frankreich der Dritten Republik immerhin etwa 1.000 Vereine mit prominenten Mitgliedern wie Victor Hugo und Aristide Briand hatten, wirkten auch durch ihre Publikationen – wie *L'Excommunié* und *La Libre Pensée* in Frankreich und *Freethinker* in England in den politischen Raum hinein.

Die Freidenker waren tendenziell immer stärker atheistisch eingestellt. So verspottete *La Libre Pensée* in einem Kommentar zum Vatikanischen Konzil den Papst als „Vize-Gott“ und erklärte Gott zum „Feind“ aller Freidenker, der „für jede Unterdrückung, für jede Versklavung und für jede Tyrannei“ verantwortlich war.⁴¹ Atheistische Freidenker strebten von daher nicht bloß eine säkularisierte, sondern eine möglichst religionsfreie Gesellschaft an. Sie entwickelten eigene öffentliche Rituale wie Zivilbegräbnisse, die Kommunion durch Jugendweihe und Gemeinschaftsfeste zur Identitätsstiftung, die sie absichtlich sonntags abhielten. Militante Freidenker setzten auch ansonsten alles daran, Religion und Gläubige öffentlich zu verspotten. Da ihr primäres Interesse der individuellen intellektuellen Emanzipation und allenfalls ihr sekundäres wirtschaftlichen und sozialen Reformen galt, hatten sie zum ebenfalls antiklerikalen Sozialismus marxistischer Prägung zumeist ein ambivalentes Verhältnis. Die antiklerikalen Protestanten, vor allem die Freikirchen wie Methodisten und Calvinisten in England, hielten die Freidenker oft mit einigem Recht für religiös fanatischer und intoleran-

39 P. Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888*. Frankenfeld/Stuttgart 1984. S. 369.

40 Vgl. E. Witte, *De Belgische Vrijdenkersorganisaties (1854–1914). Ontstaan, Ontwikkeling en Rol*, in: *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting* 5 (1977) 2, S. 127–286. hier S. 130ff.; J. Lalouette, *La libre pensée en France 1848–1940*, Paris 1997, S. 15ff.

41 *La Libre Pensée*. 19.2.1870, 12.3.1870.

ter als die Staatskirchen, so daß es auch insoweit kaum Raum für konzertrierte Aktionen für eine stärkere Säkularisierung der europäischen Gesellschaft geben konnte.⁴²

Die europäischen Parteien operierten nicht in einem politischen Vakuum, sondern sie artikulierten bis zu einem gewissen Grade einen schon gesellschaftlich verankerten Antiklerikalismus unter den sich rasch wandelnden Bedingungen der Parlamentarisierung und Demokratisierung. Das gilt auch für die liberalen Parteien, die den schon virulenten gesellschaftlichen Konflikt in die staatlichen Institutionen hineintrugen und durch ihre Gesetzgebung auch verschärften, als sie in den meisten europäischen Ländern bis zu den 1870er Jahren an die Macht gelangten. Dabei war der politische Liberalismus in den gemischtkonfessionellen Ländern keinesfalls antikirchlich eingestellt, weil er im Kern protestantisch getragen war und sich Kritik an den protestantischen Staatskirchen anders als im Katholizismus schon lange durch abweichende und tolerierte freikirchliche Religiosität Bahn gebrochen hatte.⁴³ In der Habsburgermonarchie wollten die Liberalen zwar die Autorität des liberalen Staates über die katholische Kirche etablieren, doch schätzten sie diese vielfach dennoch als Faktor der sozialen und supranationalen Stabilität in Zeiten wachsender ethnischer Konflikte.⁴⁴ Dagegen war der Antiklerikalismus des liberalen Republikanismus in Frankreich und Spanien fest in der dortigen revolutionären Tradition verwurzelt und hatte von daher auch eine stärker anti-kirchliche Note.⁴⁵

Liberalen Parteien nutzten oft nach heutigem Verständnis illiberale Maßnahmen zur Durchsetzung ihres Programms der Säkularisierung.⁴⁶ Gordon Craig hat dies für die deutschen Liberalen mit einem „doktrinären Rausch“ erklärt, in dem sie ihre Grundsätze vorübergehend vergaßen.⁴⁷ Dagegen hat Helmut Walser Smith gezeigt, daß die Repression damit durchaus ideologisch vereinbar war.⁴⁸ Der liberale Staat war sozusagen „ihr“ Staat, den sie

42 E. J. Evans, *The Church in Danger? Anticlericalism in Nineteenth-Century England*, in: *European Studies Review* 13 (1983) 2, S. 201-223, hier S. 217.

43 Vgl. etwa für Deutschland D. Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1988, S. 188.

44 K. Vocelka, *Verfassung oder Konkordat? Der publizistische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868*, Wien 1978, S. 177.

45 Zu Spanien siehe einführend I. Burdick, *Myths of Failure, Myths of Success: New Perspectives on Nineteenth-Century Spanish Liberalism*, in: *Journal of Modern History* 70 (1998), S. 892-912.

46 Vgl. den Überblick bei R. J. Ross, *The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871-1887*, Washington 1998, S. 6ff.

47 G. A. Craig, *Deutsche Geschichte 1866-1945. Vom Norddeutschen Bund bis zum Ende des Dritten Reiches*, München 1980, S. 79.

48 H. Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics 1870-1914*, Princeton 1995, S. 37-41; tendenziell schon bei J. J. Sheehan, *Der deut-*

erst gegen die Klerikalen durchgesetzt hatten: das kleindeutsche Reich gegen das katholische Österreich und das dynastisch-orthodoxe Luthertum in Preußen; die liberale Regierung in Cisleithanien ab 1868 gegen das konservativ-katholische Regime der 1850er Jahre; die Dritte Republik in Frankreich gegen das Zweite Kaiserreich Napoleons III., der anfangs stark auf den Katholizismus gebaut hatte; die liberale Monarchie in Spanien ab 1868 gegen die von der Kirche gestützte Königin Isabella und den „estado moderado“;⁴⁹ und den italienischen Nationalstaat sogar in militärischen Kämpfen gegen den Vatikanstaat und das Papsttum selbst. Die Liberalen glaubten auch nicht, daß die katholische Kirche die Autonomie der neuen staatlichen Ordnung mit ihren geänderten politischen Spielregeln anerkennen wollte. Toleranz konnte die Kirche jedoch nur einfordern, wenn sie strikt im Rahmen der neuen liberalen Ordnung agierte.

Die gemäßigten Liberalen wollten mit ihrem antiklerikalen Säkularisierungsprogramm unter den Vorzeichen eines zusehends demokratisierten Wahlrechts populär sein, ohne populistisch zu werden. Radikale Demokraten führten hingegen einen viel stärker anti-kirchlich motivierten und emotionalisierten antiklerikalen Feldzug. Die nicht immer scharfe Trennlinie zwischen Liberalen und Demokraten ging im wesentlichen auf die Revolutionen von 1789 und 1848 zurück: zwischen „opportunistischen“ Republikanern und Radikalen in Frankreich, zwischen den Politikern des Ausgleichs mit Österreich von 1867 und jenen der nationalen Revolution von 1848 in Ungarn und zwischen Whigs und Radicals in England. Die radikalen Demokraten waren nicht bloß an der Durchsetzung staatlicher Suprematie interessiert, sondern sahen die Institution Kirche in einem viel umfassenderen Sinne als massives Hindernis auf dem Weg zu einem größeren politischen, ökonomischen und sozialen Fortschritt.⁵⁰ Daher attackierten sie in der breiteren antiklerikalen Allianz die gemäßigteren Liberalen mit einem radikalen Programm der Säkularisierung, so etwa in Frankreich, wo sich die Radikalen innerhalb der heterogenen republikanischen Allianz für ein Verbot der Jesuiten einsetzten, das 1880 erfolgte. Für viele radikale Demokraten war der Konflikt mit den Klerikalen ein ewiger „Kampf ohne Gnade“.⁵¹

sche Liberalismus von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg 1770–1914, München 1983 [engl. 1978], S. 163.

49 Vgl. W. J. Callahan, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750–1874*, Cambridge/Mass. 1984, S. 248.

50 Vgl. hierzu am Beispiel Belgiens A. Erba, *L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857–1870) d'après les brochures politiques*, Löwen 1967, S. 10–28.

51 É. Poulat, *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris 1987, S. 199.

Noch militanter antiklerikal eingestellt waren in vielen europäischen Ländern die Sozialisten und Anarchisten. Während die Liberalen vor allem im wirtschaftlich weniger entwickelten Südeuropa überzeugt waren, die katholische Kirche würde als konservative Kraft den Durchbruch zur modernen Industriegesellschaft blockieren, hielten die Sozialisten sie gerade für „die fünfte Kolonne des internationalen Kapitalismus“⁵², weil sie mit den herrschenden Klassen der Großgrundbesitzer und Industriellen den notwendigen Widerstand der Land- und Industriearbeiter gegen ihre wirtschaftliche Ausbeutung verhinderte. Insofern war die antiklerikale Allianz von gemäßigten Liberalen bis zu revolutionären Sozialisten latent instabil und konnte jederzeit von ihren entgegengesetzten sozioökonomischen Zielen überlagert werden. Doch gab es immerhin eine gemeinsame antiklerikale Basis, wo der Sozialismus nicht doktrinär marxistischer Ausrichtung vorwiegend im romanischen Europa aus der praktisch-revolutionären, radikal-demokratischen Tradition hervorgegangen war. So sahen etwa die Sozialisten in Belgien ihren atheistisch geprägten Kampf gegen die Kirche als unverzichtbare Voraussetzung für die Bekämpfung „aller anderen Formen des Despotismus“, so daß es dort zu einer „Art von Osmose zwischen der liberalen Linken, die vehement antiklerikal war, und sozialistischem Denken“ kam.⁵³ In Italien wirkte der Mystizismus mazzinianischer und garibaldischer Herkunft nach, so daß auch dort der sozialistische Antiklerikalismus in gewissem Maße liberal geprägt blieb.⁵⁴

2. Europäische Öffentlichkeit und Modi antiklerikaler Repräsentation

Der vielfach nationalistische Topos der anti-vatikanischen Rhetorik hat bisher zu sehr davon abgelenkt, daß der Kulturkampf für die Antiklerikalen eine prononciert europäische Dimension hatte. Die europäischen Antiklerikalen sahen sich in einem gemeinsamen Kampf gegen eine „schwarze Internationale“, der bis zu einem gewissen Grade transnational verbindend wirkte. Angelegt war diese Wahrnehmung des Kulturkampfes schon in einer gemeinsamen antiklerikalen Erinnerungskultur, in der die Kirche von der Inquisition bis 1848 stets „reaktionäre“ Kräfte gestärkt hatte. In den überwiegend protestantischen Ländern war diese Erinnerungskultur noch anti-katholisch angereichert. Die europäische Dimension war dem Antikle-

52 St. Pivato, *Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana*, Mailand 1990, S. 92.

53 Ph. Moureaux, *Le socialisme, la laïcité et l'État (1865-1958)*, in: H. Hasquin (Hg.), *Histoire de la laïcité* (Anm. 33), S. 111-113.

54 G. Verucci, *Antiklerikalismus und Laizismus in den Jahren des Kulturkampfes*, in: R. Lill/F. Traniello (Hg.), *Der Kulturkampf in Italien und den deutschsprachigen Ländern*. Berlin 1993, S. 27-56, hier S. 43.

rikalismus auch ideologisch immanent. Der Liberalismus war eine internationale Weltanschauung mit universellen Prinzipien, auch wenn diese primär auf den Nationalstaat angewandt wurden. Mit ihrem antimonarchischen Programm waren die radikalen Demokraten ebenso wie die Sozialisten mit ihrem anti-kapitalistischen per se internationalistisch ausgerichtet. Auch für Freimaurer und Freidenker gilt, daß „die Gruppierungen, die innerhalb der verschiedenen Länder tätig waren, sich als Teil einer breiteren Front verstanden, die auf europäischer Ebene dieselben Gegner bekämpfte“.⁵⁵ Hinzu kam schließlich, daß sich die ultramontane vatikanische Politik als eine supranationale politische Herausforderung darstellte, die der Antiklerikalismus folglich nicht bloß national bekämpfen konnte.

Durch den Kulturkampf konstituierte sich auch eine transnational vernetzte Öffentlichkeit, in der Ereignisse und Konflikte medial vermittelt wurden. Das geschah vor allem durch eine intensive Berichterstattung in Zeitungen, deren Auflagen und Verbreitung durch Straßenverkauf und die Auslage in öffentlichen Bibliotheken ab den 1850er Jahren stark anstiegen. Zeitungen druckten oft Artikel von Autoren aus dem Ausland. Das gilt etwa für solche der Freidenker. So veröffentlichte *La Libre Pensée* regelmäßige Texte von deutschen und englischen Freidenkern. Redaktionen übernahmen auch häufig schon gedruckte Artikel aus ausländischen Zeitungen. Das galt für renommierte Tageszeitungen wie etwa den deutschsprachigen *Pester Lloyd*, der Texte aus der [*Augsburger*] *Allgemeinen*, der *Neuen Freien Presse* und der *Times* nachdruckte,⁵⁶ wie auch für freidenkerische Medien wie die italienische *Gazzetta del Popolo*, die unter anderem Artikel aus *La Libre Pensée*, *Rationaliste*, *Pensée nouvelle* und *La Libertad de Pensamiento* übersetzte.⁵⁷ Ohnehin berichteten Zeitungen im 19. Jahrhundert relativ zu Inlandsnachrichten mehr über europäische Ereignisse, als dies heutzutage der Fall ist. Das gilt besonders für gesamteuropäische Themen wie den Kulturkampf. Liberale Zeitungen bezogen sich hierbei keineswegs nur auf andere liberale Zeitungen, sondern auch auf gegnerische ausländische Medien wie die ultramontane französische Zeitung *Univers*.⁵⁸

In dieser partiell transnationalen Öffentlichkeit bestand die europäische Dimension des Antiklerikalismus aus vier zentralen Elementen. Erstens wurden grundlegende und populäre Bücher wichtiger zeitgenössischer Geistesströmungen übersetzt und über nationale Grenzen hinaus verbreitet,

55 G. Verucci, Antiklerikalismus (Anm. 54), S. 37.

56 Vgl. G. Adriányi, Ungarn und das I. Vatikanum, Wien/Köln 1975, S. 282.

57 Vgl. G. Verucci, L'Italia laica prima e dopo l'unità. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana. Rom 1981, S. 187.

58 K. Vocelka, Verfassung oder Konkordat? (Anm. 44), S. 98.

so daß die Antiklerikalen von einer im wesentlichen gemeinsamen intellektuellen Basis ausgingen. Zweitens gab es zumindest Ansätze intergouvernementaler und transnationaler gesellschaftlicher Organisation und koordinierter Aktionen gegen den Ultramontanismus. Drittens erleichterten Kontakte zwischen antiklerikalen Eliten in Verbindung mit der medialen Berichterstattung ein Lernen über Ausprägungen des Kulturkampfes im europäischen Ausland und den zumindest partiellen grenzüberschreitenden Kulturtransfer fremder „Modelle“. Viertens trugen polarisierende kulturkämpferische Ereignisse im Ausland zu einer Emotionalisierung der antiklerikalen Öffentlichkeit in anderen europäischen Ländern bei. Sie erleichterten die Herausbildung ähnlicher antiklerikaler Modi der visuellen Repräsentation mit europäischen Bezügen, vor allem in Karikaturen, und lösten sogar spontane lokale Proteste und Gewalt aus.

Schon der europäische Frühliberalismus hatte eine gemeinsame Basis. So hat etwa Moritz Csáky für Ungarn gezeigt, daß die dortigen Frühliberalen sich vor allem auf britische Traktate und Diskurse im *Edinburgh Review* und in anderen Periodika sowie auf französische Denker wie Alexis de Tocqueville und Benjamin Constant stützten.⁵⁹ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörten sodann Positivismus, Materialismus und darwinistisch inspirierte naturwissenschaftliche Welterklärungen zu den wichtigsten Geistesströmungen, die den europäischen Antiklerikalismus beeinflussten. Im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus inspirierten besonders Ludwig Feuerbachs Religionskritik und Arthur Schopenhauers pessimistischer Atheismus religiöse Indifferenz, Atheismus und kirchenfeindliche Einstellungen. Viel gelesen wurde auch Ludwig Büchners 1855 erschienenes positivistisches Werk *Kraft und Stoff*, das auch in den Niederlanden und Flandern stark rezipiert wurde, 1868 als *Forza e materia* auf Italienisch erschien und dessen französische Übersetzung 1892 schon die 17. Auflage erreichte. Der deutsche Zoologe Ernst Haeckel trug erheblich zur Popularisierung von Charles Darwins Thesen in Kontinentaleuropa bei, dessen Evolutionstheorie der Idee des Menschen als gottverwandtes Geisteswesen ein Ende setzte und den Widerstand der Antiklerikalen gegen kirchliche Deutungsmacht über die moderne Gesellschaft stärkte.⁶⁰ Neben diesen in der Habsburgermonarchie, der Schweiz, den Niederlanden, Flandern und zeitweise auch in Frankreich und Italien besonders starken deutschen

59 M. Csáky, *Der Kulturkampf* (Anm. 28), S. 18.

60 Vgl. Th..Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988; S. 124ff.; E. Witte, *De Belgische Vrijdenkersorganisaties* (Anm. 40), S. 164ff.; E.H. Kossmann, *The Low Countries* (Anm. 24), S. 214ff.; G. Verucci, *L'Italia* (Anm. 57), S. 183ff.

Einflüssen⁶¹ bildete das republikanische Frankreich im späteren antiklerikalen Kulturkampf ab den 1880er Jahren ein zweites intellektuelles Gravitationszentrum, gerade für Wallonien und Südeuropa.

Die im wesentlichen gemeinsame intellektuelle Basis des Antiklerikalismus bildete sich nicht bloß durch die europaweite Rezeption wichtiger philosophischer und naturwissenschaftlicher Schriften aus, sondern auch durch eine transnationale bürgerliche Kultur, die antiklerikale Ideen popularisierte und Emotionen verstärkte. Das gilt gerade für das Theater. So wurde Molières *Tartuffe*, in dem ein katholischer Priester Armut predigt, aber in Reichtum und Wohlstand lebt, im gesamten Europa viel gespielt und verstärkte bestehende antiklerikale Vorurteile gegen die katholische Kirche und den Klerus. Das literarisch weniger anspruchsvolle, am Theater an der Wien nach dem Vatikanischen Konzil 1871 uraufgeführte Stück *Der Pfarrer von Kirchfeld* wurde zumindest auf deutschsprachigen Bühnen Mitteleuropas jahrelang vor begeisterten Zuschauern aus allen sozialen Schichten aufgeführt.⁶² Es handelte von einem Dorfpfarrer, der auf Weisung des Papstes aus seinem Amt entfernt wird, weil er eine sogenannte Mischehe und ein Begräbnis für eine Selbstmörderin zuläßt, die sich aus Verzweiflung über den Atheismus ihres Sohnes getötet hat. Dieses und ähnliche Theaterstücke und viel übersetzte zeitgenössische Romane antiklerikaler Ausrichtung thematisierten vor allem eine in dieser Sicht kirchliche Doppelmoral, stellten die kirchliche Autorität in Frage und bestärkten die Antiklerikalen in ihrem Kampf gegen den kirchlich-ultramontanen Einfluß auf die europäische Gesellschaft.

Die ultramontane Herausforderung nahm aus Sicht der Antiklerikalen nie so beängstigende Formen an, daß sich die liberal geführten Regierungen in Europa zu einem konzertierten aktiven Handeln gegen den Vatikanstaat hätten entschließen können. Eine solche Koalition versuchte der liberale bayerische Ministerpräsident Hohenlohe immerhin im Vorgriff auf das Konzil und die erwartete Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu schmieden, als er in seiner Zirkulardepesche vom 9. April 1869 vor der „Gefahr von Übergriffen“ auf das „staatliche Gebiet“ warnte.⁶³ Später bemühte sich die Pariser Regierung des liberalisierten Kaiserreichs im März 1870 zaghaft um eine Koordinierung der Reaktion auf die erwarteten Er-

61 Zur Rezeption des deutschen Kulturkampfes in Frankreich siehe auch A. Mitchell, *Victors and Vanquished. The German Influence on Army and Church in France after 1870*, Chapel Hill 1984, S. 139.

62 Vgl. G. A. Craig, *Deutsche Geschichte* (Anm. 47), S. 72.

63 W. Becker, *Otto von Bismarcks Rolle bei Ausbruch, Verschärfung und Beilegung des preußischen Kulturkampfes*, in: R. Lill/F. Traniello (Hg.), *Der Kulturkampf* (Anm. 54), S. 57-85, hier S. 62.

gebnisse des Konzils. Für ein solches konzertiertes Handeln hegten viele liberale Regierungen Sympathien. Nach Rücksprache mit den Ministerpräsidenten Eduard Graf von Taaffe und Gyula Andrassy wollte die Wiener Reichsregierung jedoch zunächst abwarten, wie weitreichend die päpstlichen Anmaßungen sein würden.⁶⁴ Die Nationalliberalen in Preußen wollten mit Bismarck nicht unnötig die polnische Minderheit provozieren und so womöglich die angestrebte Reichseinheit gefährden. Obwohl Gladstone eine anti-vatikanische Initiative der kontinentaleuropäischen Mächte begrüßt hätte, war er innenpolitisch auf die Unterstützung der katholischen Iren und des Erzbischofs von Westminster, H. E. Manning, angewiesen, der im Vereinigten Königreich und auf dem Konzil als „Führer, Einpeitscher und Strippenzieher der Ultramontanisten“ galt.⁶⁵ Als bis Mai 1870 deutlich wurde, daß der Papst sich auf eine innerkirchliche Definition der Unfehlbarkeit beschränken wollte, erschien eine Regierungsinitiative auch nicht mehr so notwendig. Manche Liberale hofften ohnehin mit dem englischen Außenminister Lord Clarendon, die kirchlichen Dogmen und Doktrinen würden allmählich so absurde Züge annehmen, „daß der common sense der Menschen erwacht und sich vielleicht zu revoltieren verpflichtet fühlt“.⁶⁶

Neben zwischenstaatlichen diplomatischen Kontakten gab es jedoch auch transnationale politische und gesellschaftliche Netzwerke, die es selbstverständlich erscheinen ließen, daß der Kulturkampf ein grenzüberschreitender Konflikt war, in dem sich auch die Antiklerikalen europäisch positionieren mußten. Die organisierte transnationale Kooperation zwischen radikalen Demokraten hatte Giuseppe Mazzini zuerst angestoßen, als er 1830 im Berner Exil die Gruppe *Junges Europa* gründete, die bis 1836 bestand. Im Jahr 1850 rief er dann im Londoner Exil gemeinsam mit Alexandre Ledru-Rollin das *Comité Central Démocratique Européen* als „heilige Allianz der Völker“ ins Leben, das bis zu dem gescheiterten Mailänder Aufstand 1853 existierte. Sodann gründeten europäische Demokraten mit der Unterstützung von Victor Hugo, Jules Simon, Giuseppe Garibaldi, John Stuart Mill sowie dem badischen Revolutionsminister Amand Goegg in

64 G. Adriányi, Ungarn (Anm. 56), S. 269.

65 H. C. G. Matthew, Gladstone (Anm. 10), S. 185. Für die Sympathien der Königin Viktoria für den europäischen Kampf gegen die „priesterliche Tyrannei“ vgl. J. P. Parry, *Democracy and Religion. Gladstone and the Liberal Party, 1867–1875*, Cambridge 1986, S. 127.

66 Clarendon an Odo Russell, 28.06.1869. zitiert nach H. C. G. Matthew, Gladstone, *Vaticanism, and the Question of the East*. in: *Studies in Church History* 15 (1978), S. 417–442, hier S. 429.

Paris 1867 die *Ligue Internationale et Permanente de la Paix*.⁶⁷ Die Sozialisten verfügten ab 1864 mit der *International Working Men's Association* und ab 1889 mit der Zweiten Internationale über ein europäisches Forum.⁶⁸ Bei den Freimaurern erleichterten die Logen transnationale Kontakte, insbesondere für bürgerlich-demokratische und sozialistische Exilanten in London nach 1848/49.⁶⁹ Die europäischen Freidenker gründeten 1862 die wohl von französischen Blanquisten dominierte *Association internationale de libres penseurs* mit Sitz in Heidelberg, über deren Aktivitäten jedoch wenig bekannt ist.⁷⁰ Auch die antiklerikalen kirchenpolitischen Organisationen verfügten über grenzüberschreitende Kontakte, wie etwa im Falle des Deutschen Protestantenvereins in die Niederlande, die Schweiz und nach Großbritannien.⁷¹

Die transnationalen kulturkämpferischen Aktivitäten dieser Organisationen beschränkten sich allerdings im Wesentlichen auf gemeinsame Deklarationen und grenzüberschreitend medial verbreitete Solidaritätsadressen. So verabschiedete etwa die Erste Internationale auf ihrem Kongreß 1869 eine antiklerikale Resolution gegen Rom und Paris als

„die Hauptstädte eines apokalyptischen Monsters mit zwei Köpfen, die gekrönte und mit der Bischofsmütze versehene Doppeltyrannie des katholisch-monarchischen Janus: Papst und Kaiser [Napoleon III.]“.⁷²

Englische Liberale erklärten auf ihrem *London Meeting* am 27. Januar 1874 ihre Unterstützung für die preußisch-deutsche Kirchenpolitik und beschworen eine „Waffenbrüderschaft der beiden Nationen in dem großen Kulturkampfe gegen den Ultramontanismus“.⁷³ Die deutschen Liberalen erhofften sich von solchen internationalen Verbindungen eine Stärkung ihres gesellschaftlichen Rückhaltes in dem immer stärker etatistischen Kulturkampf. Der italienische Parlamentarier Giuseppe Ricciardi versuchte ab April 1869 mit der Hilfe von italienischen Logen und Freidenkern, eine europäische antiklerikale Großdemonstration zu organisieren. Zu diesem „Gegenkonzil“ lud er zum ersten Tag des Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 1869 nach Neapel ein. Ricciardi erreichten zwar Solidaritätsadres-

67 Vgl. A. Hanschmidt, Republikanisch-demokratischer Internationalismus im 19. Jahrhundert. Ideen – Formen – Orientierungsversuche, Husum 1977, S. 28ff., 69ff., 85ff.

68 J. Joll, *The Second International 1889–1914*, London/Boston 1974.

69 A. Hanschmidt, Republikanisch-demokratischer Internationalismus (Anm. 67), S. 36.

70 J. Lalouette, *La libre pensée* (Anm. 40), 33ff.

71 G. Hübinger, *Kulturprotestantismus* (Anm. 21), S. 24.

72 Zitiert nach E. F. Biagini, *Liberty* (Anm. 25), S. 225.

73 Zitiert nach C. Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch* (Anm. 22), S. 349.

sen von prominenten Antiklerikalen wie Victor Hugo und Edgar Quinet,⁷⁴ es nahmen jedoch nur relativ wenige ausländische Antiklerikale teil, so daß die Veranstaltung weitgehend eine inneritalienische Angelegenheit blieb.⁷⁵

Die organisierten politischen und gesellschaftlichen Netzwerke wurden noch durch grenzüberschreitende persönliche Kontakte ergänzt. So hatte beispielsweise Gladstone den Theologie-Professor Döllinger schon bei einem Besuch bei seiner Schwester in München 1845 kennen gelernt und anschließend den Kontakt gehalten. Nachdem er als Premierminister ausgeschieden war, reiste der englische Liberale 1874 wieder nach Bayern. Seine Gespräche mit dem noch 1870 vom Münchner Erzbischof exkommunizierten Döllinger beeinflussten seine Philippika gegen den Ultramontanismus in den 1874/75 erschienenen anti-vatikanischen Pamphleten, mit denen er weit über England hinaus Aufsehen erregte.⁷⁶ Es gab darüber hinaus viele gesellschaftliche Anlässe, die antiklerikale Eliten zum Austausch von Informationen und Meinungen nutzen konnten. So gab es etwa während des Konzils in Rom mehrere von führenden liberalen und katholischen römischen Familien organisierte Salons, an denen neben ausländischen Gesandten, Journalisten und Künstlern auch Bischöfe und sogar Kardinalstaatssekretär Antonelli teilnahmen.⁷⁷

Die unmittelbare Wirkung von transnationalen politischen Aktionen, die sich aus den institutionalisierten Netzwerken und persönlichen Kontakten entwickelten, war sicherlich beschränkt. Diese erleichterten es einer antiklerikalen Elite jedoch in Verbindung mit der Berichterstattung in den Zeitungen, Informationen über die Ausprägungen des Kulturkampfes im europäischen Ausland zu erhalten und fremde „Modelle“ zu rezipieren und partiell zu transferieren.⁷⁸ So hat Peter Stadler für die Schweiz gezeigt, daß „das Vorbild Bismarcks und des siegreichen Deutschland ... manchem eidgenössischen Mächtetern-Kanzler voran [leuchtete]“ und die Freisinnigen „ihren“ Kulturkampf ohne die deutsche Führungsrolle „niemals mit dieser

74 L'Anticoncilio di Napoli del 1869. Promosso e descritto da G. Ricciardi, Foggia 1982 [Neapel 1870], S. 16ff., 183ff. für eine Liste der Teilnehmer.

75 Siehe auch A. A. Mola, Storia della massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni, Mailand 1992, S. 135ff.; J. Lalouette, La libre pensée (Anm. 40), S. 38f.

76 Vgl. H. C. G. Matthew, Gladstone (Anm. 10), S. 248; ders., Gladstone, Vaticanism (Anm. 66), S. 423. E. R. Norman, Anti-Catholicism in Victorian England, London 1968, S. 91.

77 Vgl. R. Aubert, Vaticanum I (Anm. 14), S. 191.

78 Das trifft schon für die Vorbildfunktion des Kulturkampfes im Großherzogtum Baden in den 1860er Jahren für die Liberalen in anderen deutschen Staaten zu. J. Becker, Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876, Main 1973, S. 6.

Härte und Konsequenz durchgestanden“ hätten.⁷⁹ Ähnlich orientierten sich junge Liberale in den Niederlanden zunächst am Berliner Kulturkampf, wengleich sie sich später gegen Bismarcks anti-liberale Politik wandten.⁸⁰ Auch im Italien der 1870er Jahre spielte die Idee eine wichtige Rolle, das „preußisch-deutsche Modell“ nachzuahmen.⁸¹ Ab den 1880er Jahren übernahm der Kulturkampf der französischen Republikaner die Leitfunktion für Liberale, Radikale und Sozialisten in Italien⁸² und Spanien⁸³ und inspirierte auch die antiklerikale Gesetzgebung in Portugal nach der Einführung der Republik im Jahr 1910.⁸⁴ Wengleich also nationale Rivalitäten und logistische Probleme einer wirksamen gemeinsamen Aktion der Antiklerikalen entgegenstanden, erfüllte doch ihre politische Kommunikation innerhalb einer partiell europäisierten Öffentlichkeit eine wichtige Transferfunktion.

Eine solche europäische Öffentlichkeit wurde vor allem durch Ereignisse und Affären zeitlich begrenzt hergestellt, durch die sich ähnliche antiklerikale Modi der Repräsentation des gemeinsamen politischen Gegners herausbildeten: vor allem des Papstes, der Jesuiten und des Klerus. Unter den visuellen Repräsentationsmodi hatten für die europäischen Antiklerikalen die politischen Karikaturen in Satirezeitschriften eine besondere Bedeutung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine große Blüte erlebten. Neue technische Verfahren verbilligten ab Mitte der 1860er Jahre den Druck von Karikaturen erheblich, so daß etwa die führende deutsche Satirezeitschrift *Kladderadatsch* 1870 eine Auflage von immerhin 50.000 Exemplaren erreichte, von denen viele in den städtischen Bibliotheken und solchen von Vereinen zugänglich waren.⁸⁵ Politische Karikaturen könnten als eine eher elitäre Kunstform erscheinen, die nur mit bürgerlicher Bildung interpretiert werden kann und sonst ihre Wirkung verfehlt; doch war die antiklerikale Ikonographie damals kirchenfeindlichen Bauern und Arbeitern ebenso geläufig, wie es die kirchliche für gläubige Katholiken war. Daher wurden die Karikaturen durchaus ein populäres Medium des Kulturkampfes, zumal sie auch von den zum Ende des 19. Jahrhunderts wichtige-

79 P. Städler, Kulturkampf in der Schweiz – ein Sonderfall, in: R. Lill/F. Traniello (Hg.), Der Kulturkampf (Anm. 54), S. 345-353, hier S. 351; siehe auch ders., Der Kulturkampf (Anm. 39), S. 373f.

80 H. te Velde, Gemeenschapszin en plichtsbef. Liberalisme en Nationalisme in Nederland, 1870–1918, s'Gravenhage 1992, S. 37.

81 G. Verucci, Antiklerikalismus (Anm. 54), S. 47ff.

82 Ebenda, S. 49.

83 Siehe hierzu J. de la Cueva, The Stick and the Candle (Anm. 1), S. 245.

84 W. Becker, Der Kulturkampf (Anm. 11), S. 425.

85 Vgl. zu den technischen Innovationen und für einen Überblick über die Satirezeitschriften im Deutschen Reich F. Jürgenmeier, Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendencyzeitschriften von 1848 bis 1900, Trier 1969.

ren sozialistischen Zeitschriften gedruckt wurden. Daß sich die Zeichner von satirischen Darstellungen in ausländischen Zeitschriften inspirieren ließen, ist wahrscheinlich und hat Stefano Pivato für sozialistische Karikaturen in Italien gezeigt.⁸⁶ Sicher ist, daß Karikaturen auch auf europäische Diskurse Bezug nahmen und in ähnlicher Weise „supranationale“ Gegner darstellten, wie dies am Beispiel des Konzils deutlich wird, das europäische Satirezeitschriften intensiv ironisierten und attackierten.

Zwei europaweit ähnliche Motive sind besonders markant. Das erste ist der zum Scheitern verurteilte Versuch des Papstes, sich mit seinem zentralistischen und traditionalistischen Programm des Syllabus errorum und der Unfehlbarkeit gegen die intellektuellen, ökonomischen und politischen Kräfte der liberalen Moderne stemmen zu wollen. So porträtieren die *Berliner Wespen* Papst Pius IX. bei dem vergeblichen Versuch, den „Strom der Zeit“ aufzuhalten, indem er die bildlich mit Kant, Lessing, Goethe und Humboldt assoziierte Quelle der Aufklärung mit dem Syllabus zum Versiegen bringen will.⁸⁷ Zahlreiche Karikaturisten machen sich auch über das neue Dogma päpstlicher Unfehlbarkeit lustig, indem sie diese als angeblich aus päpstlicher Sicht umfassend für alle Lebensbereiche gültig hinstellen. So zeigt der Wiener *Kikeriki* den Papst in einer Lottoannahmestelle, wie er zehn Gulden auf eine Zahl setzen will. Der Beamte fleht ihn an:

„Um Gotteswillen, halten Sie ein! Sie sind ja unfehlbar, müssen daher jedesmal gewinnen und sprengen uns die Lotterie!“⁸⁸

In einer anderen Karikatur erklärt sich die satirische Figur Kikeriki für unfehlbar und fragt so ironisch, was eigentlich ausgerechnet den Papst befähigen soll, eine solche besondere Nähe zu Gott für sich zu reklamieren.⁸⁹ Die ultramontanen Bischöfe werden stets als eine hörige Hilfstruppe des Vatikan porträtiert, so in einer Karikatur von *Le Charivari* aus Paris, der diese mit ihren Bischofsstäben beim Empfang eines weltlichen Gesandten als römische Phalanx darstellt.⁹⁰ Zahlreiche Zeichnungen verdeutlichen darüber hinaus die Erwartung der Antiklerikalen, daß dem Papst und der Kirche das neue Dogma nur schaden werde. So stellt *La Rana* aus Bologna den Papst und Antonelli dar, wie sie mit der Kanone der Infallibilität auf

86 St. Pivato, *Clericalismo* (Anm. 52), S. 89. Zu italienischen antiklerikalen Karikaturen bis in die Gegenwart siehe A. M. Mojetta (Hg.), *Cento anni di satira anticlericale. Nei giornali dal 1860 al 1955*. Prefazione di A. Chiesa, Mailand 1975.

87 Der Strom der Zeit, *Berliner Wespen*, 13.2.1870.

88 In der Lotto-Kollektur, *Kikeriki*, 7.3.1870.

89 Ich erkläre hiermit, *Kikeriki*, 27.12.1869.

90 *Le concile. Le Charivari*, 11.4.1870.

die allegorische Figur des Fortschritts in der Distanz zielen, der Schuß jedoch nach hinten losgeht.⁹¹

Neben der päpstlichen Anmaßung der Unfehlbarkeit ist das zweite zentrale Motiv vieler Karikaturen, daß der Papst und die Bischöfe lediglich Marionetten der finsternen Macht der Jesuiten sind. *Le Charivari* zeigt beispielsweise einen Jesuiten, der „infallibilité“ als Menetekel an die Wand schreibt.⁹² *La Rana* porträtiert das Konzil als „Karneval in Rom“. Der Papst macht sich hier in der Manege in einem „letzten Experiment“, der Unfehlbarkeit, zum Clown. Ein Jesuit leitet die gesamte Vorstellung, Hörige Bischöfe spielen im Hintergrund die Begleitmusik zu diesem Spektakel.⁹³ Mit derselben Absicht stellen die *Berliner Wespen* den Papst als ungelenkten Schlittschuhläufer auf einem gefrorenen See dar. Er wird von einem Jesuiten zu einer mit dem Warnschild „Vorsicht“ markierten Stelle dünnen Eises gelenkt, auf dem er, wenn er sich für unfehlbar erklären sollte, sicherlich einbrechen wird.⁹⁴

Diese und andere antiklerikale Karikaturen benutzten im gesamten Europa gleichförmige visuelle Modi bei der Darstellung der beiden neben dem Papst hauptsächlich kollektiven Gegner im Kulturkampf: des ländlichen, ultramontanen Klerus und der Jesuiten. Stets erscheinen Priester als feiste und etwas dümmliche Zeitgenossen, die sich auf Kosten der Gläubigen bereichern und ein angenehmes Leben machen. Die Jesuiten werden hingegen immer als hagere, hinterlistige und offensichtlich gefährliche elitäre Kampftruppe gezeichnet. Solche Uniformität der Darstellung wurde durch überlieferte antiklerikale Bilder genauso wie durch die zunehmend standardisierte priesterliche Kleidung und charakteristische Merkmale wie die jesuitische Kopfbedeckung erleichtert. Priester und Jesuiten erscheinen als doppelte, sich ergänzende Speerspitze des Ultramontanismus. *Le Charivari* bringt diese Vorstellung in einer eigenen Karikatur zum Ausdruck. Sie zeigt einen Jesuiten unter dem Schutz des *Syllabus errorum* und einen katholischen Priester unter einem lateinischen Wörterbuch, das den Mißbrauch der des Lateinischen nicht mächtigen ländlichen Bevölkerung durch den Klerus versinnbildlicht. Beide umarmen sich zur unheiligen, ultramontanen Allianz gegen die moderne Welt.⁹⁵

Der antijesuitische Topos ist in der antiklerikalen europäischen Karikatur das Pendant zur antisemitischen Polemik der Ultramontanen. Selbst dort, wo sie kaum vertreten waren, stehen die Jesuiten als Metapher für ei-

91 Un pezzo d'artiglieria poco sicuro. *La Rana*, 1.7.1870.

92 Basile, mon ami. *Le Charivari*, 31.1.1870.

93 Il carnevale di Roma, *La Rana*, 25.2.1870.

94 Auf dem Eise, *Berliner Wespen*, 9.1.1870.

95 A chose morte langue morte. *Le Charivari*, 2.2.1870.

nen extremen Klerikalismus, den es zu bekämpfen gilt. Sie erscheinen als Hauptvertreter einer überkommenen, unaufgeklärten und hierarchischen Ordnung, in der die einzelnen Menschen abhängig gehalten und im Interesse einer oligarchischen Clique des Papstes, der Bischöfe, katholischer Priester und kirchlicher Ordensbrüder intellektuell manipuliert und materiell ausgebeutet werden. Das Verhältnis zwischen dieser alten Ordnung und der neuen Welt einer antiklerikalen und zunehmend säkularisierten Moderne wird immer wieder auch visuell als ein binärer Gegensatz zwischen dem Dunkel des „Jesuitismus“ und dem Licht der Aufklärung und modernen Wissenschaft dargestellt. Hierbei waren sich die Antiklerikalen bewußt, daß ihre Gegner ähnliche Repräsentationsmodi unter umgekehrten Vorzeichen benutzen.

Neben diesen visuellen satirischen hatten auch materielle Repräsentationen des Antiklerikalismus vielfach eine europäische Dimension – wie die stark politisierte Namensgebung für Straßen. Die Stadtregierung von Cádiz nutzte beispielsweise die vorübergehende Einführung der Republik in Spanien 1873 dazu, alle „katholischen“ Straßennamen zu republikanisieren. Sie tat dies wie selbstverständlich unter Rückgriff auf berühmte europäische Antiklerikale von Voltaire und Fourier bis Garibaldi und Mazzini.⁹⁶ Ebenso bezog sich die antiklerikale Denkmalspolitik auch im Zeitalter nationaler Integration und Konflikte nicht bloß auf vermeintliche Nationalhelden seit Vercingetorix und Arminius,⁹⁷ sondern auch auf ein europäisches Martyrologium der Opfer der Inquisition von Jan Hus über Giordano Bruno bis Galileo Galilei.⁹⁸

Polarisierende Ereignisse wie das Vatikanische Konzil belebten immer wieder diese europäische Dimension visueller und materieller Repräsentationsformen des Antiklerikalismus. Darüber hinaus lösten zunächst lokale Affären auch öffentliche Diskussionen, Proteste und Gewalt in anderen Ländern aus. Das gilt etwa für die Affäre Mortara 1858, als der Vatikan einen sechsjährigen jüdischen Jungen zur Erziehung aus dem damals noch zum Kirchenstaat gehörenden Bologna nach Rom verschleppte, nachdem eine katholische Dienstmagd diesen während einer Krankheit heimlich hatte taufen lassen.⁹⁹ Europäische Zeitungen berichteten breit über diesen Fall,

96 *El Pensamiento Español*, 5.4.1873, zitiert nach W. J. Callahan, *Church* (Anm. 49), S. 265.

97 Wie in einer klassischen nationalgeschichtlichen Perspektive für Frankreich aufgearbeitet in P. Nora (Hg.), *Les lieux de mémoire*. 3 Bände, Paris 1997 [1984, 1986, 1992] und konzeptionell für Deutschland übernommen von E. François und H. Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bände, München 2001.

98 Vgl. etwa für den französischsprachigen Raum J. Lalouette. *La libre pensée* (Anm. 40), S. 296.

99 Siehe hierzu D. I. Kertzer, *The kidnapping of Edgardo Mortara*, New York 1997; D. Scalise, *Il caso Mortara: la vera storia del bambino ebreo rapito del papa*. Mailand 1997.

der zu so hitzigen Debatten über individuelles Gewissen, Religionsfreiheit und den Vorrang von Familie oder Kirche führte, daß sogar Regierungen beim Papst intervenierten, um die Rechte der betroffenen Familie zu sichern.¹⁰⁰ Ein anderer aufsehenerregender Skandal, der die europäische Öffentlichkeit zwei Jahre lang in Atem hielt, war der Taxil-Schwindel 1885/97.¹⁰¹ Damals enthüllte Gabriel Jogand-Pages als „Leo Taxil“ und ehemaliger Freimaurer einen vermeintlichen Teufelskult der Logen. Er wurde von Papst Leo XIII. empfangen, und die katholische Kirche organisierte einen Anti-Freimaurerkongreß, der 1896 in Trient stattfand. Schließlich enthüllte der Zyniker Jogand-Pages den Schwindel zur Brückierung der Kirche bei einem Vortrag in der Geographischen Gesellschaft in Paris am Ostersonntag 1897.¹⁰²

Ein weiteres Beispiel für ein ursprünglich lokales Ereignis, das sehr rasch eine europäische Dimension annahm, ist die Exekution des anarchistischen Pädagogen und Begründers laizistischer Schulen in Katalonien, Francisco Ferrer, der für die blutigen anti-kirchlichen Unruhen in Barcelona im Juli 1909 verantwortlich gemacht wurde.¹⁰³ Für den 13. Oktober 1909, den Tag seiner Hinrichtung, organisierten französische Antiklerikale eine große Demonstration in Paris.¹⁰⁴ Die Nachricht von der erfolgten Exekution führte in der italienischen Romagna zu gewalttätigen Protesten. In Forlì veranstalteten Antiklerikale eine Demonstration, auf der Benito Mussolini Ferrer dafür rühmte, ein persönliches Opfer gebracht zu haben, „um die Menschheit von aller monarchischen und priesterlichen Tyrannei zu befreien“.¹⁰⁵ Die Affaire Ferrer zeigte nicht nur, daß für die Antiklerikalen auch am Beginn des 20. Jahrhunderts europäische Solidaritätsbekundungen zur politischen Alltagskultur gehörten; sie ist auch ein Beispiel für den grenzüberschreitenden Transfer von rituellen Regimen, da italienische Antiklerikale hier erstmals die spanische Tradition gewalttätigerer demonstrativer Rituale übernahmen und beispielsweise Kirchentüren anzündeten.

3. Schluß

Die europäische Geschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist zu lange vom Beginn des Ersten Weltkriegs 1914 aus rückwärts gedeutet worden. In dieser Perspektive erscheint Europa als ein politischer Raum ra-

100 R. Rémond, *L'anti-cléricalisme* (Anm. 3), S. 156.

101 Vgl. E. Weber, *Satan franc-maçon: la mystification de Léo Taxil*, Paris 1964.

102 D. A. Binder, *Die diskrete Gesellschaft* (Anm. 35), S. 67.

103 J. de Cambra Bassols, *Anarquismo y positivismo: el caso Ferrer*, Madrid 1981.

104 J. Lalouette, *La libre pensée* (Anm. 40), S. 299.

105 Zitiert nach A. Lyttelton, *An Old Church* (Anm. 38), S. 235.

scher ökonomischer Entwicklung und großer sozialer und nationaler Konflikte, die schließlich gewaltsam ausgetragen wurden. Doch der Konflikt über die Rolle von Religion und Kirche in einem modernen Gemeinwesen war ein veritabler „clash of civilisations“ *innerhalb* der europäischen Gesellschaft mit einem kulturellen und politischen Eigenleben, der nicht einfach unter andere Faktoren subsumiert werden kann.¹⁰⁶ Der Antiklerikalismus der europäischen Liberalen diente nicht bloß der nationalen Integration von oben auf Kosten der katholischen Kirche als imaginierter „Reichsfeind“, wie dies vielfach in einer katholisch bestimmten Perspektive erscheint. Er war auch mehr als eine simple taktische Finte, um sozioökonomische Konflikte zu kaschieren und emanzipatorische soziale und politische Forderungen abzuwenden, wie spätere sozialistisch inspirierte Interpretationen glauben machen wollten. Schließlich war der Antiklerikalismus der politischen Linken kein Zeichen für ein unterentwickeltes Klassenbewußtsein, wie das in einer (neo-) marxistischen Sichtweise erscheinen mag. Sicherlich war *ein* Element des europäischen Kulturkampf die partiell gleichförmige staatliche antiklerikale bzw. säkulare Gesetzgebung liberaler bzw. republikanischer Eliten. Doch der europäische Antiklerikalismus gründete auf einem eigenständigen, fest gefügten Glaubenssystem. Er war durchaus gesellschaftlich verankert, und zwar keinesfalls nur in einer liberal geprägten bürgerlichen Elite. Er war keineswegs immer staatlich gelenkt und nutzte – in einer gesamteuropäischen Perspektive – nicht in erster Linie Instrumente staatlich-administrativer Pressure. Vielmehr war der Antiklerikalismus oft spontan und lokal organisiert und drückte sich in vielfältigen, sozial und regional variierenden Mustern kultureller Repräsentation und bisweilen auch physischer Gewalt aus.

Die phasenweise Radikalisierung antiklerikaler staatlicher Maßnahmen wie auch gesellschaftlicher Aktion erklärt sich primär aus einem Glaubenssystem, dem eine binäre Sicht mit einem klaren Freund-Feind-Schema zugrunde lag: hier die aufgeklärten Verteidiger des wirtschaftlichen und zivilisatorischen Fortschritts und der modernen Welt – dort die Anhänger einer überholten, fortschrittsfeindlichen oligarchischen Ordnung, in der eine kleine klerikale Elite unmündige Gläubige, vor allem Frauen, für ihre Zwecke instrumentalisierte. In diesem Bild von Hell und Dunkel gab es keine Grauzonen. In einem solchen fundamentalen Konflikt mußte sich jeder auf die eine oder andere Seite schlagen. Selbst dort, wo die politische Praxis der Gesetzgebung, parlamentarischer Kooperation oder lokaler ge-

106 Insofern erscheint es dringend angeraten, die These Samuel Huntingtons durch eine historisch verankerte Analyse vergleichbarer Konflikte *innerhalb* von Zivilisationen, nicht zwischen ihnen, zu korrigieren. S. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York 1996.

sellschaftlicher Beziehungen von Kompromissen und Mäßigung geprägt war: die politische Rhetorik war es nicht. Die rhetorische Radikalisierung im europäischen Kulturkampf trug wesentlich dazu bei, eine Politik gemäßigter Reform generell zu entlegitimieren. Dies war ein wesentliches Vermächtnis des Kulturkampfes für das Europa der Zwischenkriegszeit, als den gemäßigten Protagonisten auf beiden Seiten nahezu überall eine hinreichend stabile Basis für einen gemeinsamen Kampf gegen die extremistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts fehlte.

Der Kulturkampf war schließlich auch nicht nur ein innergesellschaftlicher Konflikt in den neu entstehenden oder sich stärker integrierenden Nationalstaaten. Wer sich mit dem Kulturkampf befaßt, sollte nicht die zeitgenössischen Annahmen nationalistischer Propagandisten – unter ihnen viele Historiker – übernehmen. Der Kulturkampf war immer *auch* ein gesamteuropäischer Konflikt. Die immer dichtere Kommunikation in einer partiell europäisierten Öffentlichkeit, die sich gerade durch grundlegende nationale Gesetzgebung, dramatische Ereignisse wie das Vatikanische Konzil und transnationale Skandale konstituierte, erlaubte eine intensive Rezeption ausländischer „Modelle“ und deren partiellen Transfer sowie in gewissem Maße konzertiertes transnationales politisches Handeln. Der Kulturkampf war auch ein Konflikt der zwei Europa.