

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 101 (2007)

Artikel: "Keine Lust" zur Diskussion : zum Kommunikationsverhalten deutscher Katholiken 1870 bis 1930

Autor: Owzar, Armin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130401>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Keine Lust» zur Diskussion. Zum Kommunikationsverhalten deutscher Katholiken 1870 bis 1930*

Armin Owzar

«Konfessioneller Kriegszustand»,¹ «Kampf zweier Weltanschauungen»,² «Krieg bis auf's Messer»:³ schon die martialische Rhetorik derjenigen, die an den Konflikten zwischen Staat und Kirche, Ultramontanismus und Liberalismus, Katholizismus und Protestantismus im späten 19. Jahrhundert beteiligt waren, deutet auf das hohe Aggressionspotential, das die Kontrahenten besaßen.⁴ Nicht wenige Zeitgenossen fühlten sich denn auch ins Jahrhundert der Glaubenskämpfe zurückversetzt. Noch im Rückblick erscheint das Ausmass der interkonfessionellen Konflikte so gross, dass manche dafür plädieren, das 19. Jahrhundert als «Zweites Konfessionelles Zeitalter» zu betrachten.⁵ Nun lässt sich darüber streiten, ob die weitreichende Mobilisierung der deutschen Gesellschaft im Namen von Konfession und Religion tatsächlich als Ausdruck einer Refundamentalisierung zu interpretieren ist und damit die Validität der Säkularisierungsthese in Frage gestellt werden kann.⁶ Schliesslich muss die Instrumentalisierung von

* Für vielfältige Anregungen und kritische Hinweise danke ich ganz herzlich Andreas Henkelmann (Bochum), Hans Günter Hockerts (München), Peter Hoeres (Gießen) und Franziska Metzger (Fribourg) sowie den Teilnehmern des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung.

¹ Kirchliche Korrespondenz für die Mitglieder des Evangelischen Bundes 19 (1905), S. 253.

² So der Titel einer Schrift des in Münster lehrenden Philosophen Gideon Spicker, der als Kritiker orthodoxer Theologie immer wieder mit Vertretern des Ultramontanismus in Konfrontation geriet (vgl. Gideon Spicker, *Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung*, Stuttgart 1898).

³ So rückblickend ein Redakteur über den Kulturkampf zu Münster in einem am 23. Januar 1884 in der ultramontan ausgerichteten Tageszeitung *Westfälischer Merkur* erschienenen Artikel.

⁴ Zur Forschungsgeschichte des Kulturkampfes siehe Gerhard Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, München 1998, 107–112.

⁵ Siehe Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: GG, 26 (2000), 38–75, hier 40 sowie die Beiträge in dem von Blaschke herausgegebenen Band *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

⁶ Vgl. dazu Olaf Blaschke, *Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karriere der*

Religion für politische Zwecke nicht unbedingt ein Zeichen dafür sein, dass sich das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz verschoben hat. Es ist durchaus fraglich, ob es sich bei dem Kulturkampf tatsächlich um einen Kampf der Kulturen handelte oder nicht vielleicht doch eher um einen primär sozial motivierten Konflikt.⁷ Unberührt davon bleibt indes die Beobachtung eines zunehmenden und omnipräsenten Konfessionalismus im 19. Jahrhundert.⁸ Die Relevanz dieses Konfessionen-Konfliktes wirft die Frage nach dessen kurz- wie langfristigen Folgen für den Alltag der Menschen auf. Wie gingen die Deutschen mit diesem Konflikt um? Welchen Einfluss nahm er auf ihre Einstellungen, auf ihr Verhalten? Dieser Frage soll im folgenden für eine der Konfliktparteien, nämlich die im katholischen Milieu lebenden Deutschen, nachgegangen werden.⁹

Schon Thomas Nipperdey hat den «konfessionellen Gegensatz als Grundtatsache» des «langen 19. Jahrhunderts» beschrieben¹⁰ und verallgemeinernd die im Vergleich zu Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften signifikanten Unterschiede «der» Katholiken im Denken und Verhalten zu beschreiben versucht: «Nicht kritisch, nicht intellektuell, nicht sonderlich modern, nicht sonderlich liberal und schon gar nicht republikanisch: ein bisschen bürgerlich, ein bisschen sozial» und der Autorität der Kirche unterworfen seien sie gewesen; dem deutschen Reich gegenüber aber, mit seinem protestantisch-preussisch-bürokratisch-militärischen Establishment, sei ihre Stimmung «vor allem oppositionell» gewesen. Mit einer eigenen Kultur, einer eigenen Sozialmoral und einem eigenen Organisationsnetz hätten sie sich von dieser Mehrheitsgesellschaft abgeschottet: «eine Welt für sich».¹¹ Was ging in dieser «Welt für sich» vor? Wie verhielten sich die Milieu-Katholiken? Folgten sie allerorts denselben Mustern kollektiven Verhaltens? Dank neuerer sozial- und mentalitätsgeschichtlich ausgerichteter

Religion (1800–1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter. Eine Parabel, auf: <http://zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke/dippArticle.pdf> [8. März 2007, 13.15 Uhr].

⁷ Siehe dazu auch Armin Owzar, Ein Kampf der Kulturen? Intrakonfessionelle Auseinandersetzungen und interkonfessionelle Konflikte im deutschen Kaiserreich, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 116 (2005), 354–377, hier 357–361. Zur Kritik an Blaschkes Thesen siehe auch Anthony Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GG, 30 (2004), 549–570 sowie Carsten Kretschmann/Henning Pahl, Ein «Zweites Konfessionelles Zeitalter»? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ, 275 (2003), 369–392.

⁸ Für die europäische Dimension dieses Konfliktes siehe die Beiträge in dem von Christopher Clark und Wolfram Kaiser herausgegebenen Band *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.

⁹ Zur Begrifflichkeit vgl. M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56–80 und den Artikel des Arbeitskreises für kirchliche Zeitgeschichte Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen*, 43 (1993), 588–655.

¹⁰ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, 528–530.

¹¹ Thomas Nipperdey, *War die Wilhelminische Gesellschaft eine Untertanen-Gesellschaft?*, in: Thomas Nipperdey, *Nachdenken über die deutsche Geschichte, Essays*, München 1986, 172–185, hier 177.

Beiträge der Katholizismusforschung ist das Bild geschärft worden. Dabei standen vor allem die Wechselbeziehungen zwischen katholischem Milieu und nicht-katholischer Aussenwelt im Zentrum des Interesses. Insofern sich der auch in Deutschland etablierende Ultramontanismus dezidiert als Gegenbewegung sämtlicher modernen Weltanschauungen definierte,¹² war es nur konsequent, den Antimodernismus, aber auch den Antiprotestantismus und den Antisemitismus deutscher Katholiken einer näheren Analyse zu unterziehen.¹³ Studien zum milieuspezifischen Heirats-, Lese-, Wahl- oder Freizeitverhalten ergänzten das Bild und verdichteten es zu einer Geschichte sozialen Handelns.¹⁴

Geht man mit Paul Watzlawick davon aus, dass Verhalten, also auch soziales Handeln, in weiten Teilen aus Kommunikation besteht, dann liegt es nahe, das Kommunikationsverhalten der Teilnehmer sozialer Beziehungen direkt in Augenschein zu nehmen. Dazu zählt u.a. Schweigen. Insofern auch bewusstes Nicht-Handeln (wie Unterlassen oder Dulden) eine Form sozialen Handelns darstellt, ist es nur folgerichtig, zunächst nach dem (Nicht-)Zustandekommen verbaler Kommunikation zu fragen. Denn sobald zwei Personen oder Gruppen einander wahrnehmen, sich aber nicht auf ein Gespräch einlassen, produzieren und vermitteln auch sie Bedeutung.¹⁵ Im ersten Schritt geht es daher um die *Intensität* milieuübergreifender Kommunikation: Kamen kirchentreue Katholiken mit Angehörigen anderer Konfessionen und Glaubensgemeinschaften, Angehörigen anderer Milieus und Lager ins Gespräch oder nicht? In einem zweiten und dritten Schritt geht es um die *Inhalte* und *Formen* milieuübergreifender Kommunikation. Wenn Gespräche zwischen Katholiken und Nichtkatholiken zustande kamen: Worüber sprachen sie miteinander? Wurden diejenigen Themen angeschnitten, in denen politischer Dissens oder identitätsbedingte Differenzen be-

¹² Siehe dazu auch die Beiträge in dem von Gisela Fleckenstein und Joachim Schmiedl herausgegebenen Band Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005.

¹³ Eine Auswahl einschlägiger Studien: Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997; David Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, deutsch von Holger Fliessbach, Reinbek 1997 [Oxford 1993]; Christel Köhle-Hezinger, Evangelisch – katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs, Tübingen 1976; Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997.

¹⁴ Siehe Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840, München 1995; Thomas Mergel, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994; Till van Rahden, Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925, Göttingen 2000 sowie Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998, insbesondere 333–402. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Studie zur Schweiz von Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989.

¹⁵ Vgl. Paul Watzlawick/Janet H. Beavin/Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern/Stuttgart/Wien⁸ 1990 [New York 1967], 51 und 53.

standen? Und wie verliefen die Gespräche in solchen Fällen? Wie verhielten die Kommunikanten sich zueinander? Solche Fragen knüpfen an die politische Kulturforschung an: zum einen geht es um dem Politisierungsgrad vor allem des deutschen Bürgertums, das im Rahmen der Sonderwegsforschung durchweg als politikfern beschrieben worden ist und wird;¹⁶ zum anderen um die Konfliktfähigkeit der deutschen Bevölkerung.

Das Hauptaugenmerk gilt dabei denjenigen Kommunikationsräumen, in denen möglichst perfekte Rahmenbedingungen für das Führen von Gesprächen im allgemeinen und das Austragen von Kontroversen im besonderen gegeben waren. Das ist vor allem im Rahmen der *Kommensalität* (Tischgemeinschaft) der Fall. Auf keinem anderen Terrain ist der Verständigungsprozess zwischen Angehörigen verschiedener Milieus wahrscheinlicher als in der Freizeit. In Räumen wie der Kneipe und der Abendgesellschaft oder während der Arbeitspause bestand am ehesten die Gelegenheit, ein Gespräch zu führen, das über den Austausch von Belanglosigkeiten hinaus die Thematisierung von Differenzen erlaubte. Des weiteren handelt es sich bei der *Kommensalität* (wie auch bei den Faktoren *Kommerzium* und *Konnubium*) um einen relativ zuverlässigen Faktor, mittels dessen sich die soziale Nähe bzw. Ferne sozialer Gruppen bestimmen lässt. Der Grad an Intensität markiert, wie es um das Verhältnis zwischen zwei soziologisch unterscheidbaren Gruppen hinsichtlich ihrer Gleichheit und ihrer emotionalen Integration bestellt ist. Ein solches Messverfahren wird in der sozialwissenschaftlichen Forschung primär zur Verortung sozialer Aussenseiter innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft angewandt,¹⁷ kann aber prinzipiell auch für die Milieuforschung fruchtbar gemacht werden.

Die Quellenlage setzt hier allerdings enge Grenzen. Eine im Hinblick auf das Kommunikationsverhalten systematisch und quantitativ auswertbare Quelle wie die zwischen 1890 und 1912 angefertigten Vigilanzberichte der hamburgischen Polizei¹⁸ erweist sich für das katholische Milieu als wenig ergiebig. Die folgen-

¹⁶ Vgl. etwa Gunilla Friederike Budde, *Auf dem Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840–1914*, Göttingen 1994, 375f. und Manfred Hettling, *Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und in der Schweiz von 1860 bis 1918*, Göttingen 1999, 347. Für eine besonders pointierte Formulierung dieser These siehe Martin Greiffenhagen, *Vom Obrigkeitsstaat zur Demokratie. Die politische Kultur in der Bundesrepublik Deutschland*, in: Peter Reichel (Hg.), *Politische Kultur in Westeuropa. Bürger und Staaten in der Europäischen Gemeinschaft*, Bonn 1984, 52–76, hier 54.

¹⁷ Siehe etwa Marion Frantzioch, *Die Vertriebenen. Hemmnisse, Antriebskräfte und Wege ihrer Integration in der Bundesrepublik Deutschland*, West-Berlin 1987, 193–197 und 239f.

¹⁸ Dabei handelt es sich um rund 20.000 Gedächtnisprotokolle, die zwischen 1892 und 1910 von inkognito ermittelnden Polizeibeamten angefertigt wurden, die an öffentlichen Orten, namentlich in den Kneipen der Hansestadt, Gespräche belauschten und anschliessend in einem Bericht festhielten. Im Staatsarchiv Hamburg lagern davon insgesamt 50 Einheiten, die zum Teil mehrere (bis zu zwölf) Bände umfassen (StaatsA HH, 331-3, *Politische Polizei*, S 3930). Auszüge daraus wurden der Öffentlichkeit erstmals durch eine Edition Richard J. Evans' zugänglich gemacht (*Kneipengespräche im Kaiserreich. Die Stimmungsberichte der Hamburger Politischen Polizei 1892–1914*, Reinbek 1989). Eine Auswahl dieser Berichte hat auch die Galerie Morgenland unter dem Titel «Ich erlauschte folgendes Gespräch: ...». Mit

den Ausführungen stützen sich daher zum einen auf Selbstzeugnisse, die nicht selten Einblick auch in das Kommunikationsverhalten innerhalb einer Familie oder eines Freundeskreises, aber auch gegenüber Fremden gewähren; zum anderen auf normative Texte, die, gerade wenn man sie gegen den Strich liest, eine aussagekräftige Quelle auch über tatsächliche Verhaltensformen darstellen. Dabei handelt es sich um eine äusserst vielfältige Quelle: sie umfasst nicht nur Anstands- und Benimmbücher, sondern auch Beichtspiegel, Katechismen, Hochzeits-Predigten oder moraltheologische Abhandlungen. Manche adressieren an die Gesamtbevölkerung, andere nur an eine Konfession, an eines der Geschlechter, an eine bestimmte Generation oder an einen ausgewählten Berufsstand. In der Regel – das kommt mitunter schon in den Titeln zum Ausdruck¹⁹ – schenken diese Texte dem Kommunikationsverhalten eine besondere Aufmerksamkeit. Sie informieren den Leser sowohl über die angemessenen Inhalte als auch über die optimalen Formen geselliger Unterhaltung im Umgang mit Höhergestellten oder Untergebenen, mit Fremden oder gleichgesinnten Freunden, mit Angehörigen der eigenen Konfession oder anderer Glaubensgemeinschaften. Über die seit den 1880er Jahren weitverbreitete Lektüre dieser Texte kann kein Zweifel bestehen. Davon zeugt schon die Fülle der einschlägigen Titel und die Auflagenstärke zahlreicher dieser Publikationen.²⁰ Dass diese Bücher nicht in den Regalen verstaubt wurden, sondern auch gelesen und die darin mit auf den Weg gegebenen Regeln internalisiert wurden, lässt sich natürlich kaum zwingend beweisen. Nichtsdestoweniger deutet vor allem der Verwendungszusammenhang der Benimmbücher darauf hin, dass die in ihnen empfohlenen Verhaltensweisen durchaus beherzigt wurden. Gerade für gesellschaftliche Aufsteiger erwiesen sich diese Bücher als kaum verzichtbare Hilfe in solchen Situation geselligen Beisammenseins, in denen auch Personen verkehrten, die Einfluss auf die weitere Karriere zu nehmen imstande waren.²¹ Freilich wäre es verfehlt, auf eine Deckungsgleichheit zwischen Norm und Verhalten zu schliessen. Dessen waren sich seinerzeit im übrigen schon die Ratgeber bewusst. Immer wieder beklagten sie die Folgenlosigkeit mancher Ratschläge. Aber gerade dadurch, dass in solchen Passagen das für verwerflich empfundene Verhalten der Zeitgenossen beschrieben wird, erweisen sich die normativen Texte als wertvolle Quelle. Umgekehrt gilt: eine Norm, die zunächst ausführlich begründet wird (was auf eine weitgehende

Polizeispitzeln durch Eimsbütteler Kneipen der Jahrhundertwende im Jahre 1995 herausgegeben.

¹⁹ Siehe etwa Klara Ernst, *Die Kunst der feinen Unterhaltung und des eleganten Benehmens im Hause, in der Gesellschaft, auf Bällen, Promenaden, Reisen usw. für junge Damen und Herren mit vielen hierauf bezüglichen Gesprächen, Anreden, Anträgen etc. nebst Antworten*, Mülheim an der Ruhr [1900].

²⁰ Siehe Thomas Schürmann, *Tisch- und Grußsitten im Zivilisationsprozeß*, Münster/New York 1994, 13.

²¹ Zur Quellenkritik von Benimmbüchern siehe auch Ulrike Döcker, *Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 1994, 22f. und Angelika Linke, *Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar 1996, 34–38.

Nichtbefolgung schliessen lässt), in jüngeren Auflagen aber nur noch formelhaft wiederholt wird, lässt darauf schliessen, dass sie in das allgemein praktizierte Verhalten Eingang gefunden hat.

Ausgewertet werden im folgenden die sechs Jahrzehnte nach der Reichsgründung, derjenige Zeitraum also, der sowohl die dichteste Formationsphase des katholischen Milieus umfasst als auch den Beginn seiner Erosion.²² Im Zentrum des ersten Teiles stehen diejenigen Orte, in denen für einen Katholiken die Wahrscheinlichkeit interkonfessioneller und milieuübergreifender Begegnungen relativ hoch war. Dazu zählen fast alle Grosstädte, insbesondere die Diaspora-Zentren Norddeutschlands (wie Berlin, Hamburg und Hannover), die über eine sozial stratifizierte, politisch, konfessionell und ethnisch heterogen zusammengesetzte Gesellschaft verfügten und in denen es einem Katholiken weitaus schwerer fiel, den Kontakt mit Andersdenkenden und Andersgläubigen zu vermeiden, als in einer mehrheitlich katholisch geprägten Region.

Mit wem sprachen Katholiken (nicht)?

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts waren die Ausgangsbedingungen für das Zustandekommen interkonfessioneller Kontakte in den Städten Deutschlands nicht gleichermassen gegeben. Konfessionelle Mischregionen existierten nur wenige. Die religiöse Landkarte zeugt von einer konfessionellen Homogenität weiter Teile Deutschlands. Selbst in den grösseren Städten des protestantisch geprägten Nordens blieb die Konfessionsstruktur bis in die 1870er Jahre nahezu unverändert.²³ Sie wandelte sich erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, als es infolge industrialisierungsbedingter Binnenwanderungen grosse Teile auch der katholischen Landbevölkerung in die protestantischen Städte zog. Die zunehmende Urbanisierung war gleichsam der «demographische Motor einer Auflösung der traditionellen konfessionellen Grenzen».²⁴

²² Für die Frühdatierer des Erosionsprozesses siehe Wilfried Loth, *Integration und Erosion. Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland*, in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 266–278; für die Spätatierer siehe Karl Gabriel, *Die Erosion der Milieus. Das Ende von Arbeiterbewegung und politischem Katholizismus?*, in: Heiner Ludwig/Wolfgang Schroeder (Hg.), *Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung*, Frankfurt am Main 1990, 241–260.

²³ Siehe zu den folgenden Ausführungen auch die einschlägigen Ergebnisse im Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, hg. von Lucian Hölscher unter Mitwirkung von Tillmann Bendikowski, Claudia Enders und Markus Hoppe, Bd. 1: *Norden*, Berlin/New York 2002.

²⁴ Tillmann Bendikowski, «Eine Fackel der Zwietracht». *Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt* (wie Anm. 5), 215–241, hier 220.

In Hamburg sollte sich zwischen 1871 und 1910 der Anteil der Katholiken an der städtischen Bevölkerung mehr als verdoppeln (von 2,3 auf 5,1 Prozent).²⁵ Und in keiner deutschen Grossstadt (ausser Köln) wohnten mehr Katholiken als in Berlin.²⁶ Nichtsdestoweniger galten diese Städte weiterhin als Diaspora. Den ultramontanen Klerus stellte das vor keine geringen Probleme. Denn gerade hier lag der Intensitätsgrad kirchlicher Bindung weit unter Durchschnitt. Nirgendwo war die Dichte des katholischen Milieus geringer ausgebildet als in Nürnberg und Berlin, Hamburg, Braunschweig oder Hannover. Davon zeugt nicht nur die geringe Zahl an Jahreskommunionen pro Osterkommunikant,²⁷ sondern auch das Wahlverhalten²⁸ und die Konversionsstatistik.²⁹

Über eine Million Seelen sei der katholischen Kirche binnen fünfzig Jahren verloren gegangen, rechnete Erzbischof Martin von Paderborn seinen Mitgläubigen vor. Dementsprechend alarmiert verlegte sich der katholische Klerus zunächst auf Warnungen und Bitten. Tausende von Beamten und Arbeitern müssten «Tag für Tag nichts als Spötteleien über ihre Religion» anhören und «sich vielfach um ihres Glaubens wegen nicht bloss die bittersten Kränkungen und schmerzlichsten Zurücksetzungen, sondern auch die empfindlichsten Nachteile im Geschäfte oder Handwerke gefallen lassen». Zahlreiche Katholiken hielten diesem Druck nicht lange stand: viele blieben den Sakramenten fern, manche fielen «dem ungläubigen Zeitgeist anheim» und würden «eine Beute der Sozialdemokraten», einige konvertierten gar zum Protestantismus.³⁰ Den Klagen folgte nicht selten die Empfehlung, auf die Beförderung, auf die Gehaltserhöhung zu verzichten und sein Glück in der katholischen Heimat zu suchen.³¹

Allein, so naiv waren die Kirchenfunktionäre nicht, sich auf die Wirkung ihrer Worte verlassen. Vielmehr starteten sie seit den 1890er Jahren ein Programm für die Betreuung der Gläubigen vor Ort, förderten den für Diaspora-Fragen zuständigen Bonifatiusverein und gingen an die Errichtung zahlreicher neuer Gemein-

²⁵ Siehe Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918*, Hamburg 1970, 56.

²⁶ Siehe Hans-Georg Aschoff, *Die Diaspora*, in: Erwin Gatz (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche –*, Bd. 3: *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1994, 37–133.

²⁷ Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch*, 120 (2000), 358–395, hier 368.

²⁸ Siehe Johannes Schauff, *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahre 1928*, hg. und eingel. von Rudolf Morsey, Mainz 1975, 53 und 200.

²⁹ Siehe *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, Bd. 1.

³⁰ *Predigt für den Bonifatius-Verein*, in: G. Wolfgarten, *Gelegenheitsreden und außerkirchliche Ansprachen*, Paderborn 1914, 79–83, hier 80–82.

³¹ So etwa in dem Redeentwurf *Die christliche Ehe ist einem Schifflein zu vergleichen*, in: *Trauungsreden*, hg. von Constantin Mattner, Breslau 1883, 106–109, hier 107.

den.³² Von diesen Stützpunkten aus intensivierten sie ihre Betreuung, um unmittelbaren Einfluss auf das Kommunikationsverhalten kirchentreuer Katholiken zu nehmen. Schon vorher hatten sie versucht, ihnen während der Freizeit den Kontakt mit Andersdenkenden sowie Anders- oder Nichtgläubigen auszureden. Warnungen vor Gott- und Religionslosen standen auf der Tagesordnung.³³ Zudem arbeiteten ihnen viele evangelische Geistliche zu, insofern auch diese ihren Gläubigen empfahlen, keinen Kontakt mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften zu pflegen. So mancher Pfarrer befahl schon den Kindern, jede Gemeinschaft mit Ungläubigen und Andersgläubigen zu meiden,³⁴ und tadelte etwaige Übertretungen dieses Gebotes aufs schärfste.³⁵ Die katholischen Kleriker gingen noch einen Schritt weiter. Systematisch arbeiteten sie auf eine Segregation und Isolation ihrer Gläubigen hin, indem sie ihnen all diejenigen Räume zu meiden empfahlen, die prinzipiell milieuübergreifend waren und in denen die Möglichkeit interkonfessioneller Begegnung gegeben war. Dazu zählte insbesondere der Tanzsaal, in dem nach Ansicht katholischer Seelsorger zwei unheilvolle Entwicklungen ihren Ausgang nahmen: das Praktizieren vorehelicher Sexualität und das Anbahnen konfessionell gemischter Ehen.³⁶ Auch das Wirtshaus wurde als Ort des Lasters (namentlich der Trunkenheit) wie der interkonfessionellen Begegnung verdammt. In der katholischen Pastoreale sind imperativisch gehaltene Appelle, das Wirtshaus zu meiden, Legion.³⁷

Mit der Abwertung öffentlicher Räume (die Kirche natürlich ausgenommen) ging die Aufwertung der Privatsphäre einher. Das eigene Haus und die private Wohnung, insbesondere das Wohnzimmer, wurden zum positiven Gegenraum des Wirtshauses stilisiert.³⁸ Vornehmlich den Ehefrauen war aufgetragen, für einen strategischen Rückzug aus der Öffentlichkeit Sorge zu tragen.³⁹ Damit knüpften die katholischen Normen an den im Bürgertum seit Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Geschlechterdiskurs an, der den Frauen aufgrund ihrer angeblich natürlichen Bestimmung die eigenen vier Wände als zentralen

³² Für Hamburg siehe die Angaben im Handbuch des Bistums Osnabrück, bearb. von Paul Berlage, Anklam 1968, 483–527.

³³ Siehe etwa Joseph Schuen, Bausteine zu Standes-Unterweisungen für Verehelichte und Unverehelichte, Regensburg 1877, passim.

³⁴ Siehe etwa A[lwin] Ger[isch], Erzgebirgisches Volk. Erinnerungen, Berlin 1918, 155.

³⁵ Siehe etwa Wilhelm Kaisen, Meine Arbeit, mein Leben, München 1967, 23.

³⁶ Siehe etwa Johannes H. Keim, Geistliches ABC für die christliche Familie nebst Familien-Chronik, Freiburg im Breisgau 1907, 144f. und Joseph Kröll [Pfarrer], Von den Eehindernissen, in: Trauungsreden, hg. von Mattner (wie Anm. 31), 89–92, hier 90f.

³⁷ Siehe etwa die von Heinrich Nagelschmitt herausgegebenen Gelegenheitsreden, Bd. 1: Trauungsreden, Paderborn 1874, passim.

³⁸ Siehe etwa W. H. Meunier, Die gemütliche Häuslichkeit und die Mäßigkeit des Mannes, in: W. H. Meunier, Die Alkoholfrage auf der Kanzel. Eine Sammlung von geistlichen Vorträgen über die Trunksucht, Trier 1909, 111–120.

³⁹ Die Frau solle alles tun, damit der Mann «hübsch zu Hause [bleibe] und sich zufrieden und behaglich» fühle, empfahl etwa der Benediktiner und Pfarrer Cölestin Muff, Die Hausfrau nach Gottes Herzen. Gedenkblätter und Gebete den Bräuten und Frauen des katholischen Volkes, Einsiedeln/Waldshut/Köln sowie New York/Cincinatti/Chicago 1903, 332.

Aufenthaltsraum zuwies.⁴⁰ An einem entscheidenden Punkt versuchten die Kleriker jedoch, die bipolare Raumordnung zu modifizieren: ausserhalb ihrer Arbeitszeit sollten fortan auch die Ehemänner die Freizeit zu Hause, im Kreise ihrer Familie, verbringen. Fast hilflos mutet der damit einhergehende Versuch an, das nun eingeforderte Verhalten als maskulin auszuweisen.⁴¹ Gegen die positive Bewertung männlicher Trinkfestigkeit war mit frommen Sprüchen kaum etwas auszurichten.

Schon diese partielle Inkongruenz mit dem zeitgenössischen Geschlechterdiskurs lässt vermuten, dass die Prägekraft der katholischen Normen begrenzt war. Zwar kann der Rezeptionsradius der Normen einerseits kaum unterschätzt werden. Dafür spricht allein die enorme Verbreitung dieser Schriften, deren Inhalte ja auch via Kanzel, über den Kommuniionsunterricht oder im Beratungs- und Beichtgespräch vermittelt wurden. Andererseits sagt das wenig aus über die Akzeptanz und das Praktizieren kirchlicher Anweisungen. Gerade neuere Forschungen zur sozialen Praxis von Herrschaft zeigen, dass eine repressive, «von oben» erfolgende Normendurchsetzung bei der Bevölkerung durchweg auf gewisse Grenzen stösst und gesellschaftliches Verhalten immer auch durch die eigensinnige Aneignung, Verformung und Weitergabe «von unten» geprägt ist.⁴² Tatsächlich enthalten die Beichtspiegel und Katechismen, die Reden und Predigten selbst deutliche Indizien dafür, dass bis zur Jahrhundertwende zwischen dem Kommunikationsverhalten der Laien und den einschlägigen Normen des Klerus gemeinhin keine Deckungsgleichheit bestand. Dafür spricht zum einen die Massivität und die Rigidität, mit der die Normen zum Ausgehverhalten propagiert wurden. Regeln, die beherzigt und befolgt werden, bedürften eines solchen rhetorischen Aufwandes schliesslich nicht. Um so ausführlicher und nachdrücklicher eine Norm verkündet und begründet wird, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass selbst die Sinnproduzenten um die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit wissen. Darauf deutet hier auch die sich um die Jahrhundertwende vollziehende Abschwächung der Normen. In der Regel gilt für die Anstandsliteratur: Konventionen, deren Umsetzung nur unzureichend erfolgt, werden mit der Zeit abgeschwächt, eingeschränkt und den tatsächlichen Verhaltensformen angepasst. Besonders deutlich ist dieser Prozess bei solchen Publikationen nachzuvollziehen, die über mehrere Jahrzehnte aufgelegt wurden, etwa bei Schüchs *Handbuch der Pastoraltheologie*. Wenn seit der 14. Auflage von 1910 das Wirtshaus eine positive Würdigung erfuhr,⁴³ wenn auch in den meisten

⁴⁰ Siehe Karin Hausen, Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere» – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, 363–393.

⁴¹ Vgl. die von Pfarrer Keim ausgegebene Parole «Sei ein Hausvater und kein Ausvater. [...] Sei ein Mann» (Keim, Geistliches ABC für die christliche Familie nebst Familien-Chronik (wie Anm. 36), 114).

⁴² Vgl. Alf Lüdtke, Einleitung. Herrschaft als soziale Praxis, in: Alf Lüdtke (Hg.), Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien, Göttingen 1991, 9–63.

⁴³ Siehe Ignaz Schüch/Amand Polz, *Handbuch der Pastoraltheologie*, begr. und besorgt in 9 Aufl. von Ignaz Schüch, fortgef. in 3 Aufl. von Virgil Grimmich, besorgt das 3. Mal von Amand Polz, Innsbruck ^{16/17}1914, 795f.

katholischen Unterweisungen nicht länger zum Boykott dieses Raumes aufgerufen wurde, dann ist das ein deutliches Indiz für die Wirkungslosigkeit der vorangegangenen Agitation.

Dieser Meinungswandel mochte Ausdruck einer gewissen Resignation sein. Weder liess sich das Trink- noch das Ausgehverhalten so steuern, wie es sich die Kleriker wünschten. Zwar war es reine Polemik, wenn Zeitgenossen eine kausale Verbindung zwischen hohem Alkoholkonsum und katholischer Konfession ausmachten.⁴⁴ Andererseits waren weder Enthaltensamkeit noch Häuslichkeit spezifisch katholische Tugenden. Nach wie vor betrachteten denn auch katholische Ratgeber wie der Benediktiner der Beuroner Kongregation Sebastian van Oer die «im Wirtshaus, im Wein- oder Bierlokal vergeudete Zeit» als einen Raub am Familienglück und -frieden. Allerdings waren sie seit der Jahrhundertwende zuzugeben bereit, dass es «hart und unverständlich» wäre, wollte man dem Mann verwehren, «nach des Tages Last und Arbeit sich ein Stündchen der Gesellschaft gleichgesinnter Freunde oder Kollegen zu erfreuen».⁴⁵ Wenn fortan selbst fanatische Abolitionisten wie der Reiseprediger und Franziskanermissionar Pater Elpidius zwischen «guten» und «schlechten» Wirten unterschieden,⁴⁶ dann war das auch der Einsicht geschuldet, dass die Folgen des Wirtshausbesuches so katastrophal, wie bislang vermutet, gar nicht waren. Vielmehr beobachtete der Klerus, dass die ins Milieu integrierten Katholiken auch beim Wirtshausbesuch in der Regel unter sich blieben. Und das nicht nur beim Frühschoppen, sonntags nach dem Besuch der heiligen Messe, sondern oftmals auch unter der Woche. Schliesslich spielte sich das katholische Vereinsleben zum grossen Teil im Hinterzimmer eines Wirtshauses ab. Selbst ultramontane Hardliner konnten daher dem Lokalbesuch auch positive Seiten abgewinnen. Nur für denjenigen, der sich dem unmässigen Trinken hergebe oder sich «zu anderen Sünden, zu Zank und Streit, zu schlechten Reden verleiten» lasse, sei das Wirtshaus «nächste Gelegenheit zur Sünde». Für alle anderen könne der Wirtshausbesuch Anlass «zu einer verdienstvollen Handlung» werden, befand etwa Fructuosus Hockenmaier, ein Priester der bayerischen Franziskanerordensprovinz.⁴⁷

⁴⁴ Wohl gab es in Deutschland eine regional spezifische Trinkkultur (ausführlicher dazu Heinrich Tappe, *Auf dem Weg zur modernen Alkoholkultur. Alkoholproduktion, Trinkverhalten und Temperenzbewegung in Deutschland vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1994, 227–280). Aber nicht nur im katholisch dominierten Süden und Westen des Reiches war der Alkohol ein beliebtes Genuss- und Rauschmittel, auch in den Lokalen des protestantisch geprägten Nordens und Ostens wurde Alkohol in nicht geringen Mengen verabreicht (für Hamburg siehe Ulrich Wyrwa, *Branntwein und «echtes» Bier. Die Trinkkultur der Hamburger Arbeiter im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1990).

⁴⁵ Sebastian van Oer, *Daheim. Gedanken über die christliche Familie*, Freiburg im Breisgau ^{1/2}1909, 43f.

⁴⁶ P. Elpidius, *Patrontasche des Abstinents*, Heidhausen an der Ruhr ⁴1922, 22.

⁴⁷ P. Fructuosus Hockenmaier, *Der beichtende Christ. Anleitung zur Lösung von Zweifeln im christl. Leben, nebst einem Anhang der täglichen Gebete*, Steyl/Post Kaldenkichen (Rhld.) 1906, 347.

Noch deutlicher wurden diejenigen Theologen, die sich nicht an die Laien, sondern an die Seelsorger wandten. Hatten sie diesen noch im Jahre 1890 vom Besuch des Wirtshauses abgeraten,⁴⁸ so forderten sie sie nun zum Besuch öffentlicher Lokale regelrecht auf. Nicht länger dürfe der Geistliche sich diesem «Stück moderner Seelsorge, von dem der Klerus vor 30 Jahren noch keine Ahnung» gehabt habe, entziehen, schärfen sie den Geistlichen ein und verliehen ihrem Appell Nachdruck mit einem Papstwort Leos XIII. («Saget eurem Klerus, er soll nicht nur predigen, sondern auch unter die Leute gehen und er soll die Leute aufsuchen, wo sie noch zu finden sind, und sie in kath. Vereinigungen bringen, damit das religiöse Leben erneuert werde»). Fast augenzwinkernd ermahnten sie die Geistlichen, ihrer Vorbildfunktion dadurch gerecht zu werden, dass sie möglichst *vor* Mitternacht das Lokal verliessen, ohne vorher ihre Trinkfestigkeit unter Beweis gestellt zu haben.⁴⁹ Damit einher ging der Versuch einer Konfessionalisierung der öffentlichen Gaststätte: sie sollte als katholischer Raum ausgewiesen werden – eine Taktik, die nolens volens sozialdemokratische Raumgestaltungsversuche kopierte.⁵⁰ Denn nicht nur die Wirte offizieller Parteilokale bedienten sich einschlägiger Symbolik (wie Parteifahnen, roter Gardinen oder Wahlkampfplakate), um die Gebundenheit ihres Raumes zu demonstrieren und dadurch Andersdenkende fernzuhalten.⁵¹ Auch die sozialdemokratisch gesinnten Wirte, deren Kneipen als informelle Stammlokale fungierten, gaben ihrem Publikum zu verstehen, welche Gäste ihnen genehm waren und welche nicht. Wie diese Wirte Tageszeitungen und Satireblätter auszulegen pflegten, die der Sozialdemokratie nahestanden,⁵² wurden nun die katholischen Wirte angehalten, ausschliesslich Blätter des politischen Katholizismus zu halten. «Keinen Gasthof und keine Restauration, kein Kaffeehaus und keine Weinstube, keinen Wartesaal und kein Dampfboot» dürfe man betreten, ohne nach der katholischen Zeitung zu fragen, hatte schon im Jahre 1863 der münsterische Priester Franz Hülskamp gefordert; wenn sie fehle, dann habe man mit Auge und Mund sein «Staunen und Bedauern über das Fehlen eines so vortrefflichen Blattes kund zu

⁴⁸ Siehe Jakob Schmitt, *Der Wirthshausbesuch der Geistlichen beurtheilt unter dem Gesichtspunkte der Erlaubtheit und Schicklichkeit*, in: *Theologisch-praktische Quartal-Schrift*, 43 (1890), 540–552 und ders., *Der Wirthshausbesuch der Geistlichen beurtheilt unter dem Gesichtspunkte der Nützlichkeit*, in: *Theologisch-praktische Quartal-Schrift*, 43 (1890), 796–803.

⁴⁹ Schüch/Polz, *Handbuch der Pastoraltheologie* (wie Anm. 43), 795f.

⁵⁰ Zum Segregationsverhalten in Kneipe und Wirtshaus siehe Armin Owzar, *Konfliktscheu und beredtes Schweigen. Die Kneipe als Kommunikationsraum im deutschen Kaiserreich*, in: Klaus Tenfelde (Hg.), *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegung. Forschungen und Forschungsberichte* 31 (2004), 43–58. Für die Schweiz vgl. die Beobachtungen von Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999, 11.

⁵¹ Siehe etwa die Vigilanzberichte von Schutzmann Jochum vom 18. März 1893 und vom 1. April 1893, in: *StaatsA HH, Politische Polizei*, S 3930-4, Bd. 1.

⁵² Siehe etwa den Vigilanzbericht von Schutzmann Fritze vom 4. April 1899 über die Wirtshaus Eggers in der Heinstr. 38, in: *StaatsA HH*, 331-3, *Politische Polizei*, S 3974.

geben».⁵³ An dieser Devise hielten die «Milieumanager»⁵⁴ bis zum Ende der Weimarer Republik fest: Klagen über «die schlechte Presse» sind Legion; kein katholischer Ratgeber, der nicht vor gottlosen oder -entfremdeten Büchern, Zeitungen und Zeitschriften warnt.⁵⁵ Ob diese Warnungen allerdings immer beherzigt wurden, scheint eher fraglich. Denn auch hier ist seit der Jahrhundertwende eine schrittweise erfolgende Rücknahme radikaler Forderungen zu beobachten. Nicht nur Fructuosus Hockenmaier zeigte für all diejenigen Wirte Verständnis, die sich aus Rücksicht auf ihre Gäste gezwungen sehen, ein nichtkatholisches Blatt zu abonnieren.⁵⁶

Weitaus mehr Erfolg versprach man sich von einer zweiten Taktik: der auf Initiative und in Gebäuden der Kirche erfolgten Schaffung exklusiv katholischer Räume, die nicht nur Vereine beherbergten, sondern zum Teil auch die anderen, zentralen Funktionen einer Gaststätte erfüllten. Vor allem die Kolpinghäuser wurden dieser Aufgabe gerecht. Zunehmend wurden hier Getränke ausgeschenkt und Speisen verabreicht. Allorts konnten Katholiken hier einkehren, um ihre Freizeit untereinander zu verbringen. Selbst in den Diaspora-Städten entstanden solche Multi-Funktionshäuser.⁵⁷ Dass es sich dabei um Festungen des politischen Katholizismus inmitten einer protestantisch dominierten Stadtgesellschaft handelte, um Stützpunkte und Rückzugsorte katholischer Arbeiter und Bürger, kam gelegentlich sogar in ihrer Aussenarchitektur zum Ausdruck. So etwa in dem 1904 errichteten Haus des Katholischen Arbeitervereins in der (1920 von Hannover eingemeindeten) Industriestadt Linden. Das nach Plänen des Architekturbüros Thofern & Jagielski errichtete Vereinshaus, das nicht nur Versammlungsräume für rund 1.000 Personen, sondern auch eine Restauration enthielt, zeichnete sich durch eine einfache, aber massive Bauweise aus,⁵⁸ was gleichermassen von der schichtenübergreifenden Bindekraft wie von dem Beharrungswillen des Vereins-Katholizismus in einer mehrheitlich evangelischen Stadt zeugte. Kräftige, Festigkeit und Verteidigungswillen der Glaubensgemeinschaft artikulierende Stützpfeiler aus Werkstein verbanden die einfache, Verbundenheit mit dem Proletariat zum Ausdruck bringende Ziegelarchitektur in der Sockelzone mit einem verputzten, bürgerlich wirkenden Aufsatz mit geschwungenen Giebelformen.

⁵³ So Hülskamp in einer im September 1863 gehaltenen Rede, in: Verhandlungen der fünfzehnten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Frankfurt am Main am 21., 22., 23. und 24. September 1863, amtlicher Bericht, Frankfurt am Main 1863, 63–77, hier 69.

⁵⁴ Vgl. Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 93–135.

⁵⁵ Siehe Michael Schmolke, Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen «Katholik» und «Publik» 1821–1968, Münster 1971, 100–250.

⁵⁶ Hockenmaier, Der beichtende Christ (wie Anm. 47), 97f.

⁵⁷ Siehe Franz Lüttgen, Vom Gesellenhospitium zum Kolpinghaus. Die Geschichte der Häuser im Katholischen Gesellenverein bis zum Ersten Weltkrieg, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein insbesondere das alte Erzbistum Köln, 204 (2001), 183–227.

⁵⁸ Siehe Walter Buschmann, Linden. Geschichte einer Industriestadt im 19. Jahrhundert, Hildesheim 1981, 426 und 451.

Nicht nur die Katholiken, sondern auch viele Protestanten begannen verstärkt seit der Jahrhundertwende, sich durch den Bau eigener Vereinshäuser aus dem öffentlichen Raum zurückzuziehen. Aber auch die Sozialdemokraten errichteten eigene Vereinshäuser mit Restaurationsbetrieb, die sogenannten Volks- oder Gewerkschaftshäuser.⁵⁹ Auch wenn die Kapazitäten keineswegs ausreichten, jeweils alle Angehörigen des Milieus aufzunehmen: für die Kneipen vor Ort bedeutete der Bau solcher Häuser mitunter eine nicht zu unterschätzende Konkurrenz.⁶⁰ Es wundert daher nicht, dass die Zahl konzessionierter Gaststätten pro Einwohner seit der Jahrhundertwende im Abnehmen begriffen war.⁶¹ Wie gross die Auswirkungen auf das Freizeitverhalten zu veranschlagen sind, lässt sich freilich nicht genau bestimmen. Fest steht nur, dass die seit dem Kulturkampf und der sozialistengesetzlichen Zeit bestehende Isolation und Segregation beider Milieus durch die Vereinshäuser eher gefördert denn abgebaut wurde. Ebenso wenig wird ein Zentrumsanhänger das «rote Rathaus» der hamburgischen Sozialdemokratie, das Gewerkschaftshaus am Besenbinderhof,⁶² frequentiert haben, wie ein Sozialdemokrat in den beiden Kolpinghäusern, auf der Großen Freiheit (Altona) und in der Mühlenstrasse, eingekehrt sein mag. Selbst am Arbeitsplatz, in den Pausen, pflegten sich schliesslich die Angehörigen der verschiedenen Milieus aus dem Wege zu gehen.⁶³

Die Segregation der Milieus war freilich nicht nur konfessionell und parteipolitisch, sondern auch sozial bedingt. Dementsprechend organisierte sich der Freizeitsektor sowohl entlang konfessioneller und politischer als auch sozialer Trennlinien. Nicht nur sonderten sich die Angehörigen der städtischen Oberschichten hermetisch ab vom Rest der Bevölkerung, nicht nur verlief eine unsichtbare Grenze zwischen den Mittelschichten und dem Proletariat.⁶⁴ Auch innerhalb der Unterschichten gab es scharfe Abgrenzungen: sowohl zwischen den gelernten und den ungelernten Arbeitern als auch zwischen den Mitgliedern der verschiedenen Berufsgruppen. Diese Segmentierung, von der das Ausgehver-

⁵⁹ Siehe dazu Wolfgang Niess, *Volkshäuser, Freizeitheime, Kommunikationszentren. Zum Wandel kultureller Infrastruktur sozialer Bewegungen. Beispiele aus deutschen Städten von 1848 bis 1984*, hg. von der Kulturpolitischen Gesellschaft e.V., Hagen 1984, 137–178.

⁶⁰ Für die sehr starke Frequentierung der Gaststätte im hamburgischen Gewerkschaftshaus siehe Johannes Schult, *Geschichte der Hamburger Arbeiter 1890–1919*, Hannover 1967, 146.

⁶¹ Siehe James S. Roberts, *Wirtshaus und Politik in der deutschen Arbeiterbewegung*, in: Gerhard Huck (Hg.), *Sozialgeschichte der Freizeit*, Wuppertal 1980, 123–139, hier 125.

⁶² Siehe dazu Elisabeth Domansky, *Der «Zukunftsstaat am Besenbinderhof»*, in: Arno Herzig/Dieter Langewiesche/Arnold Sywottek (Hg.), *Arbeiter in Hamburg. Unterschichten, Arbeiter und Arbeiterbewegung seit dem 18. Jahrhundert*, Hamburg 1983, 373–385.

⁶³ Siehe etwa den anonym verfassten Bericht *Zuerst die leeren zweiter, dann die überfüllten vierter Güte*, in: «Mein Arbeitstag – mein Wochenende». *Arbeiterinnen berichten von ihrem Alltag 1928*, neu hg. von Alf Lüdtke, Hamburg 1991, 21f.

⁶⁴ Siehe auch Kaspar Maase, *Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850–1970*, Frankfurt am Main 1997, 22–24. Für Hamburg siehe Werner Jochmann, *Handelsmetropole des Deutschen Reiches*, in: Werner Jochmann/Hans-Dieter Loose (Hg.), *Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner*, Bd. 2: *Vom Kaiserreich bis zur Gegenwart 1866*, 15–129, hier 38 und 40.

halten nicht unbeeinträchtigt blieb,⁶⁵ hatte gleichermassen Auswirkungen auf die intra- wie auf die interkonfessionelle Kommunikation. Zum einen gab es auch innerhalb des katholischen Milieus, das ja wie kein anderes Milieu sozial höchst heterogen zusammengesetzt war,⁶⁶ deutliche Trennlinien im Freizeitverhalten. Katholische Adlige, Bürger, Kleinbürger und Arbeiter hielten Abstand voneinander, sie verbrachten ihre Freizeit jeweils für sich. Dieser Binnendifferenzierung trug auch das sozial höchst fragmentierte katholische Vereinswesen Rechnung. Zum anderen determinierte die soziale Segmentierung auch die interkonfessionellen Kontakte bis zu einem gewissen Grade. Denn in den meisten Städten verteilten sich die Konfessionen recht ungleich auf die einzelnen Schichten und Berufe. Deutlich waren die Katholiken unter den Selbständigen, den Angestellten und den qualifizierten Arbeitern unterrepräsentiert. Überrepräsentiert waren sie vor allem unter den unqualifizierten Arbeitern.⁶⁷ Das gilt erst recht für die Diaspora-Städte, in denen die alteingesessenen Eliten fast ausnahmslos protestantischen Glaubens waren, die katholischen Neubürger indes zumeist den unteren sozialen Schichten entstammten. Das spiegelte sich auch im Wohnverhalten wider. Denn in den zahlreichen Städten des Reiches waren die Glaubensgemeinschaften keineswegs gleichmässig über alle Viertel verteilt. Es gab nicht nur Strassenzüge und Quartiere, in denen über- oder unterdurchschnittlich viele Juden lebten.⁶⁸ Auch Katholiken waren aufgrund ihrer spezifischen Sozialstruktur mancherorts unter- bzw. überrepräsentiert: ein Phänomen, das in den urbanen protestantisch geprägten Zentren wie Berlin und Hamburg verstärkt auftrat⁶⁹ und das sich insbesondere auf den individuell-privaten Sektor auswirkte: auf Räume, die wie die Kneipe oder das Wirtshaus in nachbarschaftliche Zusammenhänge eingebettet waren.⁷⁰

Besonders scharf verlief die Abgrenzung zwischen Protestanten und Katholiken, wenn es sich bei letzteren um Italiener oder Polen handelte. Vor allem im rheinisch-westfälischen Industrievier,⁷¹ aber auch in Berlin, Hamburg und Bre-

⁶⁵ Siehe Thomas Mania, «Weißte was – 'nen Schnaps?» Die Gaststätte als Kommunikationszentrum. Theorie und Praxis am Beispiel eines Dortmunder Wohnquartiers, Münster/New York/München/Berlin 1997, 147–153.

⁶⁶ Vgl. Loth, *Integration und Erosion* (wie Anm. 22), 266–278.

⁶⁷ Siehe Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914*, Bonn 1992, 747–751.

⁶⁸ Für Berlin sei nur auf das Scheunenviertel verwiesen. Für Hamburg vgl. die Angaben im *Statistischen Handbuch für den Hamburgischen Staat 4* (1891), hg. vom Statistischen Bureau der Steuer-Deputation, Hamburg 1891, 29.

⁶⁹ Für Berlin siehe Hugh McLeod, *Piety and Poverty. Working-Class Religion in Berlin, London and New York 1870–1914*, New York/London 1996, 25; für Hamburg siehe die Angaben im *Statistischen Handbuch für den Hamburgischen Staat 4*, hg. vom Statistischen Bureau der Steuer-Deputation, Hamburg 1891, 29.

⁷⁰ Siehe dazu grundsätzlich Franz Dröge/Thomas Krämer-Badoni, *Die Kneipe. Zur Soziologie einer Kulturform oder «Zwei Halbe auf mich!»*, Frankfurt am Main 1987.

⁷¹ Siehe dazu Christoph Kleßmann, *Polnische Bergarbeiter im Ruhrgebiet 1870–1945. Soziale Integration und nationale Subkultur einer Minderheit in der deutschen Industriegesellschaft*, Göttingen 1978 und Richard C. Murphy, *Gastarbeiter im Deutschen Reich. Polen in Bottrop 1891–1933*, Wuppertal 1982.

men waren im Verlauf des Kaiserreiches grosse polnische Kolonien entstanden, deren Angehörige sich von der nicht-polnischen Umwelt ebenso absonderten, wie sie aufgrund sprachlicher Barrieren und konfessioneller Vorbehalte von der Mehrheitsgesellschaft geschnitten wurden. Isolation und Ausgrenzung schlugen sich dort nicht nur im Wohnverhalten nieder,⁷² sondern auch im Freizeitverhalten. Im Grossraum Hamburg existierte eine stattliche Anzahl von Vereinen, deren Mitglieder ausschliesslich polnischer Herkunft waren.⁷³ Selbst deutschstämmigen Katholiken pflegten die Polen während ihrer Freizeit aus dem Weg zu gehen, sogar dann, wenn es sich um kirchliche Veranstaltungen handelte. Von den seit 1895 stattfindenden Grossveranstaltungen hamburgischer und harburgischer Katholiken, an denen sich bis zu 5.000 Mitglieder katholischer Vereine des Grossraums beteiligten, hielt die Polonia sich fern.⁷⁴ Das katholische Milieu war mithin nicht nur in soziale, sondern auch in ethnische Segmente unterteilt.

Das bestätigt auch eine Auswertung der sogenannten Vigilanzberichte der hamburgischen Polizei, deren alleiniger Zweck darin bestand, die Stimmungslage in den Unter- und Mittelschichten der Hansestadt zu eruieren.⁷⁵ Da man auch die Meinungen und Einstellungen der polnischstämmigen Bevölkerung in Erfahrung bringen wollte, wurde mit Schutzmann Noroschat ein polonophoner Polizist auf Vigilanz zu den öffentlichen Orten der Stadt geschickt. Dieser besuchte die Quais, die Fähren und die Kneipen der Stadt, wobei er immer wieder auf Gaststätten stiess, in denen ausschliesslich Polen verkehrten.⁷⁶ Nicht immer erfolgte die Isolation der Polen auf eigene Initiative. Dass die Minderheit mit dem Rückzug in ihre Subkultur präventiv auch einer Ausgrenzung seitens der Mehrheit zuvorkommen wollte, ist so mancher Quelle zu entnehmen. So etwa einem Vigilanzbericht über ein Gespräch, dass zwei polnische Arbeiter am 24. Juli 1896 in der hamburgischen Wirtschaft Buck mit sechs deutschen Arbeitern führten. Der Aufforderung eines der Deutschen, sich der Gewerkschaft anzuschliessen, wichen die beiden Polen aus: mit den deutschen Arbeitern wollten sie «nicht gerne [...] zusammen Bündnis schließen [...], weil die deutschen Arbeiter die

⁷² In manchen Strassenzügen der südlich der Hansestadt Hamburg gelegenen Stadt Wilhelmsburg waren mehr als 50 Prozent aller Bewohner polnischer Herkunft (siehe Elke Hauschildt, *Polnische Arbeitsmigranten in Wilhelmsburg bei Hamburg während des Kaiserreiches und der Weimarer Republik*, Dortmund 1986, 49–68).

⁷³ Siehe Elke Hauschildt, *Polnische Arbeitsmigranten in Wilhelmsburg* (wie Anm. 72), 286–295.

⁷⁴ Siehe Thomas Scharf-Wrede, *Das Bistum Hildesheim 1866–1914. Kirchenführung, Organisation, Gemeindeleben*, Hannover 1995, 475.

⁷⁵ Zur Quellenkritik siehe grundsätzlich die einleitenden Ausführungen von Richard J. Evans in der von ihm herausgegebenen Edition *Kneipengespräche im Kaiserreich* (wie Anm. 18), hier 7–39.

⁷⁶ In seinen Berichten hat Noroschat jeweils festgehalten, ob und wenn ja wie viele Polen sich hier aufhielten und welche Sprache sie sprachen (siehe die Vigilanzberichte von Schutzmann Noroschat, in: *StaatsA HH*, 331-3, *Politische Polizei*, S 3930-30, Bd. 1; siehe auch die einschlägigen Vigilanzberichte von Schutzmann Fritze, in: *StaatsA HH*, 331-3, *Politische Polizei*, S 3930-3, Bd. 1 und von Schutzmann Jochum, in: *StaatsA HH*, 331-3, *Politische Polizei*, S 3930-4, Bd. 1 und 3).

polnischen Arbeiter stets mit Scheu und Misstrauen ansehen würden.»⁷⁷ Immerhin belegt dieser Bericht, dass es zu Begegnungen zwischen Polen und Deutschen kam – so wie auch Gespräche zwischen Milieu-Katholiken und Sozialdemokraten oder Protestanten immer wieder bezeugt sind, und das nicht nur im akademischen, sondern auch im proletarischen und kleinbürgerlichen Milieu.

Worüber sprachen Katholiken mit Nichtkatholiken (nicht)?

Solche Gespräche wurden denn auch seit der Jahrhundertwende seitens des katholischen Klerus akzeptiert. «*Der bürgerliche Verkehr* mit Andersgläubigen [sei] erlaubt, soweit daraus keine Gefahren für den Glauben» entstünden, liess Heribert Jone die Gläubigen wissen. Wo aber lauerten die Gefahren? Der im kanonischen Recht bewanderte Kapuziner versuchte sich in einer differenzierten Antwort, die recht viele Hintertüren offenliess. Nicht einmal den Beitritt zu «bestimmten Vereinen» und den Besuch «akatholischer Vereine» wollte er grundsätzlich verbieten. Rigider fiel dagegen sein Verbot von «*Disputationen* oder *Konferenzen* über religiöse Dinge mit Andersgläubigen» aus. Da diese manche Gefahren in sich bergen würden, seien «solche, besonders öffentliche, verboten ohne Erlaubnis des Apostolischen Stuhles oder, in dringenden Fällen, des Ortsordinarius (can. 1325 § 3)». Die mit dem Wort «besonders» implizit gemachte Einschränkung wurde durch einen weiteren Passus zum Alltagsverhalten noch erweitert. Nicht verboten waren nämlich «die <Disputationen>, welche sich infolge der näheren Umstände wie durch Zufall» entwickelten, z.B. im Eisenbahnabteil.⁷⁸ Ausführlich dargelegte Normen zur *communicatio in sacris* schlossen sich an, nicht jedoch zur *communicatio civilis* – ein Indiz dafür, dass es einer eingehenderen Regelung nicht bedurfte. Denn die Gläubigen wussten, dass Religion kein Thema für interkonfessionelle Gespräche war. Sie wussten es aus den zahlreichen für eine bürgerliche, zum Teil auch proletarische Leserschaft geschriebenen Benimmbüchern. Es gab keinen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik erschienenen Ratgeber, der sich nicht dem Kommunikationsverhalten im allgemeinen und der Wahl der Gesprächsstoffe im besonderen widmete. Eine Grundregel, die in abgeschwächter Form bis in die 1960er Jahre Bestand hatte, lautete: In geselliger Runde sind alle um Politik, Religion, Wissenschaft und Sexualität kreisenden Fragen tabu.⁷⁹

⁷⁷ Vigilanzbericht von Schutzmann Jochum vom 25. Juli 1896, in: StaatsA HH, 331-3, Politische Polizei, S 3930-4, Bd. 4.

⁷⁸ Heribert Jone, *Katholische Moraltheologie*. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes, Paderborn² 1931, 94.

⁷⁹ Noch Anfang der 1970er Jahre befand Yvonne Gräfin von Eichen, dass «Politik, Kirche [sic] und Krankheit» solange tabu bleiben müssten, «wie man sich nicht ganz genau» kenne (Yvonne Gräfin von Eichen, *Gutes Benehmen heute. Ein moderner Familienknigge*, München [um 1971], 125).

Schon die Funktion, die die Benimmbücher für soziale Aufsteiger erfüllten, deutet auf deren Relevanz für die Prägung öffentlichen Verhaltens. Denn wer in seinem Elternhaus nicht die einschlägigen Umgangsformen für Empfänge oder Abendgesellschaften vermittelt bekommen hatte, der bedurfte solcher Ratgeber, um nicht durch leichtfertiges Verhalten seine Karriere aufs Spiel zu setzen. Nicht selten thematisierten die Breviere guten Verhaltens diesen Aspekt *expressis verbis*. So etwa Constanze von Franken in ihrem *Katechismus des guten Tones und der feinen Sitte*. Die in nahezu allen Ratgebern wortwörtlich ausgegebene Devise «Politische und religiöse Gespräche meide so viel als möglich» begründete sie mit Opportunitätserwägungen und ihrer Erfahrung: «Sie führen zu leidenschaftlicher Erregung und feindseligen Spannungen, die jeder angenehmen Unterhaltung ein Ende machen. Oft decken sie ganz unerwartet Meinungsverschiedenheiten auf, welche vielleicht gerade die Person, die du dir verbinden möchtest, zu deinem Gegner machen».⁸⁰ Auch andere Autoren begründeten die Tabuisierung politischer und religiöser Themen mit ihrer langjährigen Erfahrung. So etwa Franz Ebhardt: Rein wissenschaftliche, politische oder religiöse Fragen, so der Verfasser eines der meistgelesenen und meistaufgelegten Benimmbücher des 19. und 20. Jahrhunderts, gehörten «zu denjenigen, welche am leichtesten Anlass zu Streitigkeiten» gäben und «die besten Freunde entzweien» könnten.⁸¹ Offensichtlich erachtete Ebhardt sein Verbot für derart selbstverständlich, dass er in der 17. Auflage von 1913 nicht nur auf diese Begründung verzichtete, sondern auch auf die explizite Tabuisierung politischer und religiöser Themen. Während andere Autoren immerhin noch eine kurze Formel bemühten,⁸² verurteilte Ebhardt nunmehr lediglich das Anschneiden «rein wissenschaftlicher, theoretischer, abstrakter und streng fachlicher Fragen». Aus dem Gesamtzusammenhang ging allerdings weiterhin hervor, dass die alte Regel aufrechterhalten wurde.⁸³

In der Regel verfügten die Zeitgenossen über dieses kulturpraktische Wissen bereits seit ihrer Kindheit. «Von Politik, Geld und Religion spricht man nicht», so lautete in den grossbürgerlichen Häusern der Hansestadt Hamburg die schon den Kindern vermittelte Devise.⁸⁴ Gewiss gab es hier wie auch in anderen Städten des Reiches Ausnahmen. In denjenigen Häusern, in denen Politiker und Wissenschaftler verkehrten, wurden gelegentlich auch die Heranwachsenden (wie der junge Max Weber) mit politischen Streitgesprächen konfrontiert.⁸⁵ Ge-

⁸⁰ Constanze von Franken, *Katechismus des guten Tones und der feinen Sitte*, Leipzig ¹³1907, 33f.

⁸¹ *Der gute Ton in allen Lebenslagen. Ein Handbuch für den Verkehr in der Familie, in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben, unter Mitwirkung erfahrener Freunde* hg. von Franz Ebhardt, Leipzig/Berlin/Wien ¹⁰1886, 283.

⁸² Siehe etwa Emma Kallmann, *Der gute Ton. Handbuch der feinen Lebensart und guten Sitte. Nach den neuesten Anstandsregeln bearbeitet*, Berlin [1911], 177.

⁸³ Siehe das Kapitel «Zwei Worte über das Plaudern» in: *Der gute Ton in allen Lebenslagen. Ein Handbuch für den Verkehr in der Familie, in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben*, hg. von Franz Ebhardt, Leipzig ¹⁷1913, 204–208.

⁸⁴ Edith Oppens, *Der Mandrill. Hamburgs zwanziger Jahre*, Hamburg 1969, 5.

⁸⁵ Siehe Marianne Weber, Max Weber. *Ein Lebensbild, mit einer Einleitung von Günther Roth*, München/Zürich 1989 [1926], 42.

meinhin aber bemühten sich die Eltern, solche Themen vor ihren Kindern auszusparen. Symptomatisch ist der Bericht Kyrilla Spieckers über ihren Vater, einen linken Zentrumspolitiker der Weimarer Republik, der zudem seit 1922 Chefredakteur der *Germania* war: «Obwohl ein Mann des Wortes, war er verschlossen und schweigsam», so schweigsam, dass seine Tochter erst nach dessen Tod erfuhr, dass ihr Vater «eine graue Eminenz in der Politik [...], ein politischer Weichensteller im Hintergrund» gewesen war.⁸⁶ Aber nicht nur im bürgerlichen Elternhaus wurden politische Fragen zumeist ausgeklammert.⁸⁷ Auch in der proletarischen Familie sprachen die Männer eher selten mit ihren Frauen oder Kindern über politische und weltanschauliche Themen. Erst recht, wenn die Familienmitglieder unterschiedlichen Parteien angingen oder verschiedenen Konfessionen angehörten. War der Vater sozialdemokratisch gesinnt, die Mutter aber eher unpolitisch-religiös eingestellt, zogen beide es vor, politische Gespräche allein aufgrund ihres erheblichen Konfliktstoffs auszusparen.⁸⁸

Wie sprachen Katholiken und Nichtkatholiken miteinander?

Diese Zurückhaltung deutet darauf hin, dass milieuübergreifende Diskussionen über Politik und Religion nicht selten in Streit ausarteten und eskalierten. Um auf die Frage nach dem typischen Ablauf zeitgenössischer Streitgespräche eine Antwort geben zu können, unterscheide ich im folgenden vier Formen: 1. das *dialogische Streitgespräch*, in dessen Verlauf kontroverse Positionen verbal ausgetauscht werden und das im gegenseitigen Einverständnis beendet wird, ohne dass die Kommunikanten zu einem einvernehmlichen Ergebnis gelangt sein müssen; 2. das *monologische Streitgespräch*, in dem ein Kommunikant dezidiert seine Position vertritt, derweil die anderen ihm durch Schweigen oder nonverbale Gesten den Wunsch nach einem Themenwechsel signalisieren; 3. das *eskalierende Streitgespräch*, bei dem die Kommunikanten über ihre inhaltlichen Differenzen derart in Streit geraten, dass sie für ein abruptes Gesprächsende sorgen; sowie 4. das *in Gewalt übergehende Gespräch*, bei dem bestimmte Gewaltmittel angewandt werden, etwa indem einer der Gesprächspartner den anderen denunziert, ihn zum Duell herausfordert, ihm Gewalt androht oder physische Gewalt tatsächlich anwendet.

Die fragmentarische Quellenlage verbietet es zwar, definitive Aussagen zur Konjunktur dieser vier Gesprächstypen zu machen. Nichtsdestoweniger ist ein Trend zu beobachten. Demzufolge lässt sich das katholische Kommunikationsverhalten zwischen 1870 und 1930 in zwei Phasen unterteilen. Die erste Phase dauerte bis in die Mitte der 1880er Jahre hinein und war deckungsgleich mit der des Kulturkampfes. In dieser Zeit scheuten sich sehr viele kirchentreue Katholi-

⁸⁶ Kyrilla Spiecker, Zerreißproben. Nazihaft – Ärztin im Kriegseinsatz – Klosteralltag, Mainz²1996 [1996], 10 und 13.

⁸⁷ Siehe Budde, Auf dem Weg ins Bürgerleben (wie Anm. 16), 369–377.

⁸⁸ Siehe Jochen Loreck, Wie man früher Sozialdemokrat wurde. Das Kommunikationsverhalten in der deutschen Arbeiterbewegung und die Konzeption der sozialistischen Parteipublizistik durch August Bebel, Bonn/Bad Godesberg²1978, 183.

ken nicht, ihren Unmut vor allem über die preussische Kulturkampfgesetzgebung im öffentlichen Raum offen zu artikulieren. Unterstützt, ja nachhaltig dazu aufgefordert wurden sie von den «Milieumanagern», den Priestern und Kaplänen. Während des Kulturkampfes verlangten diese ihrem Kirchenvolk sogar in ihrer Privatsphäre unbedingte Verteidigungsbereitschaft ab. So forderte nicht nur Kurat Joseph Schuen seine Leser auf, im übertragenen Sinne «das Schwert [zu] gebrauchen», wenn im eigenen Hause «schändlich geredet, über Glaube und Priesterthum gespottet» werde.⁸⁹ Zeitgenössische Aufzeichnungen zeugen davon, dass in vielen Städten des Reiches ein Teil der katholischen Bevölkerung diesen Aufforderungen Folge leistete. Während der preussische Kulturkampf in vielen Diaspora-Städten kaum zu Buche schlug, artikulierte sich in einigen Städten mit ausgeprägtem katholischen Milieu grosser Unmut. In Koblenz und in Münster war das Verhältnis zwischen Staatsmacht und Kirchenvolk recht gespannt.⁹⁰ Immer wieder vernahm man auch auf der Strasse erbitterten Protest gegen die Vertreter der Regierungsbehörden und die deren Befehle vollstreckenden Polizeibeamten.⁹¹ Mitunter kam es auch, wie im Saarland, zu Handgreiflichkeiten gegenüber Vertretern der Staatsmacht.⁹² Gelegentlich beobachtete man sogar vereinzelt Übergriffe gegenüber Professoren, die im Ruf standen, antikatholisch zu sein.⁹³ Vice versa rotteten sich manche Kirchengegner zusammen, um ihren Ressentiments freie Luft zu machen. Verwiesen sei nur auf den berühmten Moabiter Klostersturm, in dessen Verlauf einige nicht einmal davor zurückschreckten, katholischen Mönchen Lynchjustiz anzudrohen.⁹⁴ Gleichwohl handelte es sich bei solchen Vorkommnissen eher um Einzelfälle. Die meisten Zusammenstösse verliefen innerhalb geregelter Bahnen. Ein Religionskrieg war es nicht, den sich alteingesessene Katholiken und preussisch-liberale Beamte lieferten. Nicht in Münster, wo der Kulturkampf besonders schroff verlief, erst recht nicht in den Diaspora-Städten.

Nach dem Abflauen des Kulturkampfes liess eine solche Bereitschaft zum lautstarken Protest deutlich nach. Zwar kam es mitunter in dörflichen Gesellschaften noch immer zu jugendliche Gruppenbildungen, aus denen Konfrontatio-

⁸⁹ Schuen, Bausteine zu Standes-Unterweisungen für Verehelichte und Unverehelichte (wie Anm. 33), 83.

⁹⁰ Siehe Wolfgang Dietz, Die Auswirkungen des Kulturkampfes im Regierungsbezirk Koblenz, Galenberg 1992, 291–305 und Horst Gründer, «Krieg bis auf's Messer» – Kirche, Kirchenvolk und Kulturkampf (1872–1887), in: Franz-Josef Jakobi (Hg.) unter Mitwirkung von Thomas Küster, Geschichte der Stadt Münster, Bd. 2: Das 19. und 20. Jahrhundert (bis 1945), Münster 1993, 131–165.

⁹¹ Für eine Dokumentation dieser Konfrontation siehe die aus ultramontaner Perspektive verfasste Chronik von Ludwig Ficker, Der Kulturkampf in Münster, Aufzeichnungen des Kreisgerichtsrates a.D. Stadtrates Ludwig Ficker, bearb. und veröff. von Otto Hellinghaus, Münster 1928.

⁹² Siehe Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht, fragt sie wer sie sei (wie Anm. 13), 429–437.

⁹³ Siehe etwa Gideon Spicker, Vom Kloster ins akademische Lehramt. Schicksale eines ehemaligen Kapuziners, hg. und mit einem Nachwort versehen von Harald Schwaetzer und Henrieke Stahl-Schwaetzer, Regensburg 1999 [Stuttgart 1908/Münster²1914], 152.

⁹⁴ Siehe Manuel Borutta, Enemies at the gate. The Moabit «Klostersturm» and the «Kulturkampf». Germany, in: Clark/Kaiser (Hg.), Culture Wars (wie Anm. 8), 227–254.

nen (mit zum Teil tödlichem Ausgang) entstanden.⁹⁵ Insgesamt aber ging der militante Konfessionalismus auch hier spürbar zurück.⁹⁶ Wohl gab es in den Städten insbesondere unter den Proletariern immer wieder Anhänger des politischen Katholizismus, die sich in Streitgesprächen mit Sozialdemokraten und Konservativen anlegten. Vom Klerus darin unterstützt wurden sie aber nicht mehr. Im Gegenteil, nicht nur Schimpfen und Beleidigen (das Anwenden von Gewalt sowieso) blieben sanktionierte Verhaltensformen,⁹⁷ auch von einer Verteidigung katholischer Glaubenssätze wurde nunmehr strikt abgeraten. Wie viele andere gab Hockenmaier die Devise aus, «nicht mit dem bösen Feind» herumzustritten. Denn in manchen Fällen erreiche «man durch eine offene Zurechtweisung doch nichts, ja durch eine unkluge Entgegnung [laufe] man Gefahr, die Sache nur noch schlimmer zu machen.»⁹⁸ Dementsprechend bietet auch das autobiographische Quellenkorpus keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass sich der dialogische Typus einer besonderen Konjunktur erfreute. So selten es in milieuübergreifenden Gesprächssituationen zu Diskussionen über Religion und Politik kam, in der Regel mündeten sie in einen Monolog, derweil einer der anderen Kommunikanten durch beredtes Schweigen seinen Willen zum Themenwechsel unterstrich.

Vor allem bürgerliche Kommunikanten scheinen sich an diesen Normen orientiert zu haben. Das ist mancher biographischen Alltagsschilderung zu entnehmen. Etwa dem «kleinen unbedeutenden Erlebnis», von dem der im Volksverein für das katholische Deutschland als Funktionär und Erwachsenenbildner tätige Anton Heinen erzählt. An einem Maifeiertag, Anfang der 1920er Jahre, begibt sich der Zentrumsolitiker mit zwei ehemaligen Schülerinnen, die er in einer fremden Stadt zufällig getroffen hat, in eine «jener alten solid-bürgerlichen Wirtschaften, wo noch so eine Art von Familienzauber darauf liegt, wo Wirt und Wirtin selbst bedienen und die Gäste wirkliche Gäste sind». Die beiden Frauen und Heinen, der es laut eigener Aussage liebt, «mit Fremden ungezwungene Bekanntschaft zu machen und [sich] auszutauschen», teilen sich einen Tisch mit zwei Familien, die offensichtlich beide dem Arbeiterstand angehören und von denen sich einer der Männer als Sozialdemokrat zu erkennen gibt. Der kommunikative Anspruch Heinens mag zunächst überraschen, entspricht er doch keineswegs dem bislang analysierten Gesprächsverhalten. Der bürgerliche Zentrumsmann scheint nicht nur persönlich den Kontakt mit Arbeitern und Sozialdemokraten zu suchen, er wünscht sich auch für seine Begleiterinnen «nichts Besseres [...], als dass sie in lebendige Verbindung mit den Leuten kommen». Und tatsächlich entwickelt sich zwischen ihnen schon bald ein intensives Gespräch über Politik.

⁹⁵ Für die oberschlesische Region siehe etwa den Erlebnisbericht von Hans Marchwitza, *Meine Jugend*, Berlin 1947, 73–75.

⁹⁶ Siehe Tobias Dietrich, *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2004, 397.

⁹⁷ Siehe etwa Hockenmaier, *Der beichtende Christ* (wie Anm. 47), 74f., 175–181 und 233–242.

⁹⁸ Hockenmaier, *Der beichtende Christ* (wie Anm. 47), 90 und 238.

Der Verlauf dieses Gesprächs bestätigt indes die Grundmuster sozial- und geschlechtsspezifischen Kommunikationsverhaltens. Aktiv nehmen ausschliesslich die Männer an dem Gespräch teil. Die Ehefrauen der beiden Arbeiter fallen aus dem Dialog heraus, da sie bezeichnenderweise «allzusehr mit den Kindern beschäftigt» sind. Heinens Begleiterinnen, dem Kontext zufolge zwei junge Frauen Anfang zwanzig, beschränken sich auf die Rolle aufmerksamer Zuhörerinnen: «gebannt von dem schlichten, einfachen Erlebnis», das einer der beiden Männer zum Besten gibt. Bei dem «ernsten, hübschen Gespräch», das er führt, handelt es sich also um einen Monolog. Schon nach kurzer Zeit wird der Mann von seinem jüngeren Kollegen unterbrochen. Dieser lenkt das Gespräch auf Politik und gibt sich als organisierter Sozialist zu erkennen. Der andere Arbeiter verfällt darauf in Schweigen. Vielleicht, so mutmasst Heinen, sei auch der ältere Mann ein Sozialist, aber er habe Lebensart, er sei, wahrscheinlich ohne es zu wissen, ein «gebildeter Mensch», fühle er doch, dass es taktlos und peinlich sei, «im Beisein von Fremden, und noch zu diesen, von parteipolitischen Dingen zu sprechen». Selbst wenn Heinen nur seine eigenen Normen auf diesen Arbeiter projiziert haben sollte: seine Erklärung zeugt davon, dass zumindest er, der gebildete, der bürgerliche Kommunikant, die in den Benimmbüchern propagierten Grundregeln zum Gesprächsverhalten internalisiert hat. Dementsprechend verhält er sich. Zwar reizt es ihn, mit dem Arbeiter «eine ernste Unterhaltung anzufangen». Aber allein der öffentliche Raum, in dem sich beide befinden, hält ihn davon ab. Im Gasthaus, so Heinen, habe ihm «der Sinn nicht danach [gestanden], mit ihm über Dinge zu sprechen, die man nur unter vier Augen, als Freund zum Freund behandeln» könne. Auch der patriarchalische Gestus, den der bürgerliche Zuhörer dem proletarischen Sprecher gegenüber einnimmt, zeugt von Heinens sozialspezifischem Verhalten: er will nämlich gar nicht mit dem Arbeiter diskutieren, er will ihn belehren. «Freund», will er zu dem sozial weit unter ihm stehenden Kommunikanten sagen, «aus dir liesse sich ein prachtvoller Mensch machen. Ich möchte mit dir gut freund sein. Ich möchte einmal die ernsten Fragen des Lebens etwas gründlicher mit dir besprechen. Ich möchte dir die Augen einmal auftun, damit du sähest, dass es noch eine Welt gibt, von der du jetzt keine Ahnung hast.» Da ihm das kodifizierte Gesprächstabu aber auch ein solches «ernstes Freundes- und Führerwort» verbietet, verfällt Heinen in einen inneren Monolog: «Mit dem kann man vorläufig keine Fragen in ihren tiefen Zusammenhängen besprechen. Er gehört zu den Halbgebildeten, die ihrer Sache so sicher sind, dass es keinen Zweck hat, etwas anderes mit ihnen zu tun als zu <disputieren>, d.h. zu rechten, zu zanken.» Diskussion lehnt Heinen mithin ab, sie ist ihm gleichbedeutend mit Streit. Und dazu hat er eigenen Angaben zufolge «keine Lust, weil dabei nichts» herauskomme.⁹⁹

Dieser seit Mitte der 1880er Jahre zu beobachtende Unwillen, sich auf ein Streitgespräch einzulassen, war kein Spezifikum katholischen Kommunikationsverhaltens. Es handelte sich vielmehr um eine in allen Lagern und Milieus prak-

⁹⁹ Anton Heinen, *Von alltäglichen Dingen. Ein Büchlein der Bildung und der Lebensweisheit für den werktätigen Mann*, Mönchen-Gladbach ²1927, 131–135.

tizierte Strategie der Konfliktvermeidung. Bahnte sich im Rahmen milieuübergreifender Kontakte ein Gespräch über Religion und Politik an, so favorisierte die Mehrheit der Kommunikanten den zweiten Typus, das monologische Streitgespräch. Die in den meisten Streitgesprächen dominierende Taktik war Schweigen – ein Verhalten, das schon zu Beginn des Kaiserreichs in den meisten Benimmbüchern empfohlen worden war¹⁰⁰ und das seit Abflauen des Kulturkampfes auch die explizit an eine katholische Leserschaft adressierten Unterweisungen empfahlen. Natürlich kam es immer wieder vor, dass sich die Kommunikanten bei Meinungsverschiedenheiten so sehr erhitzten, dass sie sich und die herrschenden Normen darüber vergassen und zu Gewaltandrohungen hinreissen liessen. Gleichwohl ist dieser Typus im Quellenkorpus der Vigilanzberichte deutlich unterrepräsentiert. Gleiches gilt auch für den vierten Typus, das in Gewalt übergehende Streitgespräch.¹⁰¹

So blieben gewalttätige Zusammenstösse aufgrund politischer oder weltanschaulicher Meinungsverschiedenheiten auf eine verhältnismässig geringe Zahl gesellschaftlicher Segmente beschränkt. Dazu zählten u.a. die gewerkschaftlich *nicht* organisierten Arbeiter. Während etwa in Hamburg vornehmlich von unorganisierten Arbeitskräften getragene Arbeitskonflikte und Streiks immer wieder in Gewalttätigkeiten ausarteten,¹⁰² pflegte die sozialdemokratische Arbeiterschaft auf solche direkten Aktionen zu verzichten. Insgesamt wirkte die Gewerkschafts- und Parteibewegung auf die Genossen disziplinierend ein. Auch das konservative und das liberale Bürgertum enthielt sich direkt angewandter physischer Gewalt. Höchstens kam es bei Meinungsverschiedenheiten immer wieder einmal vor, dass man seinen Gesprächspartner, etwa unter dem Vorwurf der Majestätsbeleidigung, bei der Polizei denunzierte.¹⁰³ Aber selbst das Duell, das trotz Verbots auch im Kaiserreich noch praktiziert wurde, resultierte fast immer aus Zusammenstössen unpolitischen Ursprungs.¹⁰⁴ Gleiches gilt für das in sozialer Hinsicht höchst heterogene katholische Milieu: auch hier wurde keine dieser Verhaltensweisen besonders häufig praktiziert. So wenig die proletarischen Katholiken zu gewalttätigen Zusammenstössen neigten, so selten zeigten die bürgerlichen und adligen Katholiken eine besondere Bereitschaft zum Denunzieren oder zum Duellieren im Rahmen politischer Auseinandersetzungen.

In der Regel kam es erst gar nicht zu einer Konfrontation. Denn die Mehrheit der deutschen Gesellschaft – und darin unterschieden sich die Arbeiter nicht von den Bürgern, die Sozialdemokraten nicht von den Liberalen oder den Katholiken – setzte auf *präventives Schweigen*, indem man sich gar nicht erst auf ein Ge-

¹⁰⁰ Siehe etwa die mit dem Titel «Die Kunst zu schweigen» überschriebenen Auslassungen bei Ebhardt, *Der gute Ton in allen Lebenslagen* (¹⁰1886) (wie Anm. 81), 271–281.

¹⁰¹ Siehe dazu grundsätzlich Armin Owzar, «Reden ist Silber, Schweigen ist Gold». *Konfliktmanagement im Alltag des wilhelminischen Obrigkeitsstaates*, Konstanz 2006.

¹⁰² Siehe Michael Grüttner, *Arbeitswelt an der Wasserkante. Sozialgeschichte der Hamburger Hafendarbeiter 1886–1914*, Göttingen 1984, 245–252.

¹⁰³ Siehe Owzar, *Konfliktscheu und beredtes Schweigen* (wie Anm. 50), hier 52–55.

¹⁰⁴ Siehe dazu grundsätzlich Ute Frevert, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991.

spräch einliess. Man blieb unter sich: trotz der seit 1850 steigenden Zahl der Mischehen in Deutschland heiratete man in der Regel einen Partner derselben Religionsgemeinschaft (noch um die Jahrhundertwende hatten die Partner der in Preussen und Bayern geschlossenen Ehen in über 90 Prozent dasselbe Bekenntnis).¹⁰⁵ Mehrheitlich verbrachten die Katholiken und Protestanten, aber auch die Juden ihre organisierte Freizeit unter sich, das gesamte Vereinswesen unterlag einer religiösen Segmentierung. Viele mieden sogar die Geschäfte und Gaststätten, in denen Andersgläubige verkehrten. Der Konfessionalismus, so Olaf Blaschke, spaltete die deutsche Gesellschaft quer zu den vertrauten Klassenlinien: «Markt und Militär, Wirtschaft und Gastwirtschaft, Parlaments- und Vereinswesen [...] – überall machte sich die konfessionelle Zerklüftung bemerkbar, und das keineswegs nur in Deutschland».¹⁰⁶ Eine Segmentierung bestand freilich auch innerhalb des katholischen Milieus: katholische Adlige wollten sich nicht mit katholischen Bürgern gemein machen; katholische Bürger hielten Abstand zu katholischen Arbeitern; und polnischsprachige Katholiken gingen den deutschsprachigen Katholiken zumeist aus dem Weg. Kam es in der Freizeit, etwa in Kneipen oder auf Abendgesellschaften, doch einmal zu einer Begegnung von Menschen unterschiedlicher politischer Gesinnung, sozialer, ethnischer oder konfessioneller Herkunft, so war man tunlichst darauf bedacht, heikle Themen (aus dem religiösen oder politischen Bereich) zu vermeiden.

Fazit und Ausblick

Welche Erkenntnisse lassen sich aus diesem Befund für die Analyse des deutschen Kaiserreichs und der Weimarer Republik im allgemeinen und die des deutschen Katholizismus im besonderen gewinnen? Zum einen bestätigt der Befund die Ergebnisse der Milieuforschung über die Fragmentierung der deutschen Gesellschaft und erweitert sie um einen bislang nicht aufgearbeiteten Aspekt, den der interpersonalen Kommunikation im Bereich der Freizeit.¹⁰⁷ Zum anderen schärft er den Blick für das aussergewöhnlich angespannte Verhältnis zwischen denjenigen Menschen, die unterschiedlichen konfessionellen, sozialen, politischen oder ethnischen Segmenten angehörten. Offensichtlich barg jede noch so unverfängliche Situation des Zusammentreffens von Menschen unterschiedlicher Segmente ein relativ grosses Konfliktpotential. Wenn diese in der Regel auf Prävention setzten und sich aus dem Wege gingen, wenn sie sich bei unvermeidbaren Kontakten bemühten, jedes (Streit-)Gespräch über Politik und Religion auszusparen und bei einer sich andeutenden Meinungsverschiedenheit vorzugsweise mit Schweigen reagierten, dann deutet das daraufhin, dass sich

¹⁰⁵ Siehe Tillmann Bendikowski, Konfessionelle Mischehen im Ruhrgebiet, in: Klaus Tenfelde (Hg.), *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen. Forschungen und Forschungsberichte*, 26 (2001), 233–239, hier 234.

¹⁰⁶ Blaschke, *Das 19. Jahrhundert* (wie Anm. 5), 40. Siehe auch Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1 (wie Anm. 10), 528f.

¹⁰⁷ Für einen aktuellen Überblick über die Milieuforschung siehe Ewald Frie, *Das Deutsche Kaiserreich*, Darmstadt 2004, 94–108.

diese Gesellschaft in einem hohen Zustand der Labilität befand, einem Zustand, der noch einer tiefgreifenden Analyse bedürfte. Weitere Studien könnten hieran anknüpfen und nach einer Erklärung für diesen Zustand suchen. Denn offensichtlich ging es nicht nur um die Stabilisierung des eigenen Milieus und dessen Verteidigung vor äusseren Angriffen. Vielmehr ist anzunehmen, dass die deutsche Gesellschaft sich auch schon vor 1918 in einem Zustand extremer Erschütterung befand. Die hier herausgearbeiteten und beschriebenen Formen interpersonales Kommunikationsverhaltens sind insofern gleichzeitig als ein Symptom dieser Erschütterung als auch als eine Reaktion darauf anzusehen.

Aus unserer heutigen Sicht erscheint dieses Verhalten eher dysfunktional. Das Austragen von Dissens ist ja geradezu ein integraler Bestandteil moderner Kultur geworden (die sich denn auch gerne als «Streitkultur» verstanden wissen will).¹⁰⁸ Nimmt man indes das von kulturanthropologischer Seite immer wieder erhobene Postulat ernst, fremde Gesellschaften und damit auch die Vorläufer der eigenen Gesellschaft in ihrer sozialen Logik primär verstehen (und nicht verurteilen) zu wollen, dann erweist sich ein solches Kommunikationsverhalten wie das zwischen 1871 und 1930 praktizierte, keineswegs als dysfunktional. Vielmehr handelte es sich um eine Form rationalen Konfliktmanagements, die der verbalen wie nonverbalen Eskalation von Streitgesprächen vorzubeugen half. Dafür sprechen mehrere Gründe. Für die Sozialdemokraten etwa der vom Obrigkeitsstaat und seinen repressiven Organen ausgehende Druck. Während diese niemals sicher sein konnten vor Überwachung und Denunziation, lebten die Anhänger des politischen Katholizismus weitaus ungefährdeter. Dafür gab es den milieuinternen Druck, den die Amtskirche auf Dissidenten auszuüben pflegte. Verwiesen sei nur auf die repressiven Massnahmen der Kirche auf kritische Priester und Wissenschaftler. Und das nicht nur während der Unfehlbarkeitsdebatte,¹⁰⁹ sondern auch noch nach der Jahrhundertwende, etwa im Kontext des Antimodernismustreites.¹¹⁰ In diesem Zusammenhang gilt es auch, anthropologische Aspekte

¹⁰⁸ Vgl. etwa die Beiträge in dem von Ulrich Sarcinelli herausgegebenen Band *Demokratische Streitkultur. Theoretische Grundpositionen und Handlungsalternativen in Politikfeldern*, Bonn 1990.

¹⁰⁹ Siehe dazu Armin Owzar, *Du sollst nicht streiten! Zur Auseinandersetzung um das Unfehlbarkeitsdogma in München*, in: Ulrich Hoyer/Harald Schwaetzer (Hg.), «Eine Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage». Gideon Spickers Religionsphilosophie im Kontext seines Lebens, seines Werkes, seiner Zeit. Zweites Gideon-Spicker-Symposium, Hildesheim/Zürich/New York 2002, 45–67.

¹¹⁰ Siehe dazu Norbert Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1977 sowie die Beiträge in dem von Hubert Wolf herausgegebenen Sammelband *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998. Für einen Überblick über den Reformkatholizismus siehe Otto Weiss, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, mit einem Geleitwort von Heinrich Fries, Regensburg 1995; Thomas Michael Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mainz 1979 sowie die Beiträge in dem von Georg Schwaiger herausgegebenen Band *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus*, Göttingen 1976.

wie die Furcht vor Isolation zu berücksichtigen.¹¹¹ Ein Phänomen, das insbesondere das niedrige Konfliktniveau in protestantisch dominierten Städten wie Hamburg zu erklären vermag. Mehr als irgendwo sonst zeigte man sich denn auch in der Diaspora um Anpassung und Vermeidung öffentlichen Aufsehens bemüht. Darüber hinaus muss die oben erwähnte Labilität der deutschen Gesellschaft als Ursache des spezifischen Kommunikationsverhaltens beachtet werden. Denn die im Kaiserreich und in der Weimarer Republik bestehende Vielfalt sozialer, politischer, konfessioneller und ethnischer Konflikte, die mittels integrativer Konsensangebote (wie Nation, Geschichte oder Verfassung) kaum zu überbrücken waren,¹¹² versetzte die Teilnehmer milieuübergreifender Kommunikation in ein grundsätzliches Dilemma. Wenn jede noch so kleine Meinungsverschiedenheit sich zu einem Grundsatzkonflikt auswachsen konnte, wenn jede noch so geringe Differenz einen Identitätskonflikt heraufzubeschwören drohte, dann war Schweigen die richtige Antwort in einem interkonfessionellen Gespräch über Politik oder Religion. Das hatten auch die Ratgeber beobachtet. So plädierten Graf und Gräfin Baudissin in einem der meist verbreiteten Benimmbücher des Kaiserreichs für eine Tabuisierung strittiger Themen, weil sie sich einen dialogischen Verlauf eines Streitgesprächs einfach nicht vorstellen konnten: Ein Liberaler und ein Konservativer würden sich niemals «über den Wert der Handelsverträge, der Kanalvorlage, der Flottenvermehrung oder was sonst aktuell» sei, einig, vielmehr führe der Disput «leicht zu Meinungsverschiedenheiten, diese zum Streit», und die Unterhaltung werde «oft mit Leidenschaft und Geschrei fortgesetzt», da keiner nachgeben und sich für besiegt erklären wolle.¹¹³ Mehr noch als für Konservative und Liberale empfahl es sich Anhängern des politischen Katholizismus, im Rahmen milieuübergreifender Geselligkeit zu schweigen. Insbesondere, wenn sie einer Funktionselite angehörten und noch nicht am Ende ihrer Karriere angelangt waren. Ein Katholik, der eine Laufbahn in Wissenschaft, Justiz und Verwaltung eingeschlagen hatte, war schon allein aufgrund seiner Konfession gegenüber Protestanten nicht gerade im Vorteil.¹¹⁴ Um so nachteiliger musste es auf seine Vorgesetzten oder Gönner wirken, wenn er Sympathien für das Zentrum durchblicken liess.

¹¹¹ Vgl. dazu die Ergebnisse der Experimente von Solomon E. Asch, *Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments*, in: Harold Guetzkow (Hg.), *Groups, Leadership and Men. Research in Human Relations, Reports on Research Sponsored by the Human Relations and Morale Branch of the Office of Naval Research 1945–1950*, New York 1963 [1951], 177–190. Siehe auch Stanley Milgram, *Nationality and Conformity*, in: *Scientific American*, 205 (Dezember 1961), 45–51. Vgl. zu diesem Komplex auch Elisabeth Noelle-Neumann, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, München 2001.

¹¹² Vgl. Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics 1870–1914*, Princeton 1995, 233.

¹¹³ [Wolf] Graf von Baudissin/[Eva] Gräfin von Baudissin, *Spemanns goldenes Buch der Sitte. Eine Hauskunde für Jedermann (Spemanns Hauskunde 4)*, Berlin/Stuttgart [1901], Nr. 336.

¹¹⁴ Siehe Martin Baumeister, *Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1987, 18–39.

Freilich stiess das Kommunikationsverhalten hinsichtlich der Funktionalität auch an seine Grenzen. Das zeigte sich zusehends im Verlauf der Weimarer Republik, die mit dem Erstarken politischer Lager jenseits des demokratischen Spektrums neue Herausforderungen zu meistern hatte. Zwar trug die weiterhin praktizierte Dialogverweigerung dazu bei, das katholische wie das sozialdemokratische Milieu auch über den Ersten Weltkrieg und die Nachkriegswirren hinaus zu erhalten, was insofern zu einer Stabilisierung der Weimarer Republik beitrug, als sich dadurch eine Abwanderung nach rechts verlangsamte.¹¹⁵ Andererseits blockierte das von Gesprächsverweigerung gekennzeichnete Verhalten eine Reintegration derjenigen, die den republikanischen Konsens nicht teilten. Auch behinderte sie die Bildung einer breiten Front aktiver Demokraten an der politischen Basis. Jedes Milieu stand und stritt für sich allein. Für die Mitglieder anderer politischer Lager, anderer Konfessionen und Glaubensgemeinschaften zeigte man meist nur Desinteresse. Der schon Anfang der dreissiger Jahre zu beobachtende Empathiemangel gegenüber Diskriminierungen und Verfolgungen anderer hat insofern auch im spezifischen Kommunikationsverhalten eine seiner Wurzeln. Das für den Zeitraum von 1870 und 1930 dominierende Kommunikationsverhalten deutscher Katholiken wie das der Sozialdemokraten beförderte somit eine «relative Resistenz» gegenüber totalitären Versuchungen. Es blockierte gleichzeitig aber auch die Kooperation der demokratischen Kräfte im Alltag.¹¹⁶

«Keine Lust» zur Diskussion. Zum Kommunikationsverhalten deutscher Katholiken 1870 bis 1930

Zwischen 1870 und 1930 war die deutsche Gesellschaft vielfältigen und tiefgreifenden Konflikten ausgesetzt. Wie gingen die ins katholische Milieu integrierten Menschen damit um? Das wird im vorliegenden Beitrag am Beispiel interpersonalen Kommunikationsverhaltens während der Freizeit analysiert. Im ersten Teil geht es um die Intensität, im zweiten Teil um die Formen, im dritten Teil um die Inhalte milieuübergreifender Kommunikation. Spätestens seit Mitte der 1880er Jahre – so das Ergebnis der Untersuchung – dominierte in weiten Teilen der katholischen Bevölkerung der Unwille, sich auf ein Streitgespräch einzulassen. In der Regel kam es während der Freizeit kaum zu Begegnungen von Menschen unterschiedlichen Glaubens, divergierender politischer Gesinnung oder verschiedener sozialer Herkunft. Vielmehr blieb man unter sich und liess sich gar nicht erst auf ein Gespräch ein. Kam es in der Freizeit doch einmal zu solchen Kontakten, so war man tunlichst darauf bedacht, heikle Themen (aus dem religiösen oder politischen Bereich) zu vermeiden. Entwickelte sich dennoch ein solches Streitgespräch, so war man in der Regel um einen schnellen Abbruch bemüht. Im Anschluss an diesen Befund werden die Ursachen dieses Verhaltens beleuchtet und wird dessen (vermeintliche) Dysfunktionalität diskutiert.

¹¹⁵ Vgl. Franz Walter/Helge Matthiesen, Milieus in der modernen deutschen Gesellschaftsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung, in: Detlef Schmiechen-Ackermann (Hg.), Anpassung, Verweigerung, Widerstand. Soziale Milieus, Politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich, Berlin 1997, 46–75.

¹¹⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Detlef Schmiechen-Ackermann, Kooperation und Abgrenzung. Bürgerliche Gruppen, evangelische Kirchengemeinden und katholisches Sozialmilieu in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in Hannover, Hannover 1999, 405–409.

«Pas de goût» pour la discussion. A propos de la façon de communiquer des catholiques allemands de 1870 à 1930

Entre 1870 et 1930, la société allemande fut exposée à de nombreux et profonds conflits. Comment les personnes intégrées dans le milieu catholique géraient-elles la situation? Ceci est analysé dans le présent article à travers l'exemple de la façon de communiquer durant le temps libre. Dans la première partie il est question de l'intensité, dans la deuxième des formes, dans la troisième des contenus d'une communication concernant plusieurs milieux. Au plus tard dès la moitié des années 1880 – ce qui ressort de cette recherche –, la réticence à s'engager dans une controverse dominait une large part de la population catholique. En règle général, il était rare que des personnes de foi différente, de mentalité politique divergente ou de différentes origines sociales se rencontrent dans leur temps libre. On restait beaucoup plus entre soi et on n'engageait même pas du tout la conversation. Si durant le temps libre on établissait tout de même une fois ce type de contact, on s'appliquait à éviter autant que possible les thèmes sensibles (du domaine religieux ou politique). Et si malgré tout une telle controverse venait à s'engager, on s'efforçait en général d'y mettre fin rapidement. A partir d'une telle constatation, nous pouvons éclairer les causes de ce comportement et discuter sa (prétendue) dysfonctionnalité.

No interest in discussion. The communicative behaviour of German Catholics from 1870 to 1930

In the years between 1870 and 1930 German society was confronted with many deep-seated conflicts. This paper shows how members of the Catholic milieu dealt with these conflicts, taking as an example interpersonal communicative behaviour with those outside the Catholic milieu during leisure hours. In the first part we look at the frequency of such communication, in the second part we review the forms it took, and in the third part we examine its content. Our research shows that by the mid 1880s at the very latest there was a widespread unwillingness among the Catholic population to become involved in dispute. During leisure hours there was typically little contact between those of differing faiths, of differing political views, or of different social class origins. Groups kept together and were unwilling to agree to discussion with outsiders. Whenever such contacts did arise, people were careful to avoid sensitive religious or political topics. Should a dispute nevertheless arise in discussion, the participants would usually break it off as quickly as possible. The causes for this behaviour are illuminated and its apparent disfunctionality discussed.

Schlüsselwörter – Mot clés – Keywords

Kommunikation / Kommunikationsverhalten – communication / façon de communiquer – communication / communicative behaviour, Deutsches Kaiserreich – Empire Allemand – German Empire, Weimarer Republik – République de Weimar – Weimar Republic, Alltag – quotidien – everyday life, Konflikt – conflit – conflict, Katholizismus / Katholiken – catholicisme / catholiques – catholicism / catholiques, Milieu – milieu – milieu

Armin Owzar, Gastprofessor für die Geschichte des modernen Europa an der University of California, San Diego, Privatdozent für neuere und neueste Geschichte an der Universität Münster