

Hans Otte

Neue Identitäten? Re-Konfessionalisierung im 19. Jahrhundert¹

1766 sagte der preußische König Friedrich II. in einem Schreiben an den Aufklärer und zeitweiligen Freund Voltaire voraus, dass die Trennung zwischen Katholiken und Protestanten künftig der Vergangenheit angehören werde: »In unseren protestantischen Landen geht man schneller voran, und vielleicht ist nicht mehr als ein Jahrhundert notwendig, damit die Feindseligkeiten gänzlich erloschen sind, die aus den Parteien ›sub utraque et sub una‹ entstanden sind.«² Diese Zuversicht war kein Einzelfall, an mehreren Orten suchten Intellektuelle und ›aufgeklärte‹ Kirchenleute nach Wegen zur Versöhnung als Grundlage einer Reunion der Konfessionen. So gab es in der Nachbarschaft des Bistums Hildesheim, in Erfurt, zeitweilig den Versuch, an der dortigen Universität ein gemeinsames Grundstudium für Priesteramtskandidaten und evangelische Theologiestudenten einzurichten.³ Der oberste Geistliche, der Mainzer Domherr und Statthalter des Erzstifts Mainz in Thüringen, Karl Theodor von Dalberg (1744–1817), hatte den evangelischen Theologieprofessor Justus Froriep (1745–1800) gebeten, für die Universität, über deren konfessioneller Status seit mehr als 150 Jahre zwischen Katholiken und Lutheranern gestritten wurde, einen Studienplan vorzulegen, der für katholische und protestantische Geistliche in den beiden ersten Jahren des Studiums gemeinsamen Unterricht vorsah. Froriep wie Dalberg gingen davon aus, dass die Grundlehren der beiden »Religionsparteien« gleich seien; Grundlage jeder dogmatischen Theologie schien die »natürliche Religion« zu sein, außerdem galt die Taufe beiden

Konfessionen als Basis des christlichen Glaubens.⁴ Am Ende scheiterten die Verhandlungen wegen persönlicher Querelen, aber erst die Französische Revolution sorgte für den endgültigen Abbruch der Planungen. Diese Überlegungen, die zeitweise erfolgversprechend waren, zeigen, welch ein entspanntes Konfessionsklima vor der Französischen Revolution möglich war.⁵

Die Französische Revolution führte dann schon bald zu einer völligen Neubewertung der Kirche und damit auch der Konfessionen. Nach kurzer Zeit hatten sich in Frankreich die radikalen Revolutionäre durchgesetzt. Sie bekämpften die Kirche, an die Stelle des Christentums sollte ein ›aufgeklärter‹ Kult der Vernunft treten. Bekanntlich scheiterten diese Bemühungen nach wenigen Jahren, Napoleon lenkte vorsichtig zur katholischen Staatskirche zurück. Darauf konnte die Restauration nach 1815 aufbauen. Den Wortführern der Restauration in Kirche und Gesellschaft war der Zusammenhang von Aufklärung und Revolution klar: Was als Aufbruch zur Befreiung der Menschheit ohne Religion begonnen hatte, war zu einer Willkürherrschaft mit massenhaften Morden verkommen. Die Aufklärung, die nun als ›flach‹ und abstrakt galt, war ein Irrtum. Ihr wurde die ›alte Religion‹ gegenübergestellt, die Herz und Sinne im Gegensatz zum Verstand ansprach.⁶ Das aber bot die katholische Kirche. Sie hatte sich in den Stürmen der Zeit als Anker der Stabilität erwiesen. So sahen die Romantiker die katholische Kirche; in Frankreich war diese Wahrnehmung von Anfang an mit einem prägnanten Konservatismus verbunden. Die Erfahrungen mit der Revolution machten die Idee des Papsttums wieder ganz plausibel. Der Papst hatte – im Unterschied zu den vielen neuen Königen – wirkliche Legitimität; er repräsentierte einen historisch begründeten Wahrheitsanspruch. Von der Wahrheit durfte man gar nichts abstreichen – wie es anscheinend Aufklärer wollten, wenn sie zwischen dem Kern, der ewigen Botschaft Jesu, und der zeitgebundenen Schale, den gängigen theologischen Lehren, unterschieden. Nun betonte man gern die ›Fülle der ewigen Wahrheit‹, die ungeschmälert gelten sollte. Solche Überlegungen waren auch für manche Protestanten plausibel; hier gab es keinen Relativismus, der anscheinend zur Revolution geführt hatte. So konvertierten einige prominente Protestanten zum Katholizismus.⁷ Häufig wandelten sie sich dann zu eifrigen Verfechter der monarchisch ausgerichteten Papstkirche: Von der Orientierung nach Rom – *ultra montes* – hing das Heil ab.⁸

Das neue, massiv gesteigerte Kirchenverständnis, fand zunächst in Frankreich, dann aber auch in Deutschland Anhänger. Hier war die alte Reichskirche im Gefolge der Französischen Revolution zerschlagen worden – die »Germania Sacra« mit ihren Bistümern, Domkapiteln, Stiften und Klöstern. Deren Vermögen hatte den Bischöfen als Trägern der Kirche finanzielle Unabhängigkeit ermöglicht; sie hatten weitgehende Eigenständigkeit gegenüber dem Papst und Autonomie gegenüber weltlichen Fürsten gewinnen können. Durch die Säkularisation 1803 und die Neuordnung Deutschlands auf dem Wiener Kongreß 1815 ging dies alles verloren, die große Mehrzahl der Katholiken – außerhalb Österreichs – musste unter einem protestantischen Herrscher leben.⁹ Dies war für das Selbstbewusstsein vieler Katholiken kränkend – auch wenn es zunächst noch nicht so offensichtlich war,¹⁰ da mit Österreich und Bayern die Katholiken weiterhin eine starke Stimme im neu konstituierten Deutschen Bund hatten. Aber die katholische Kirche gewann auch durch die Säkularisierung. Das Adelsprivileg für die Führungspositionen entfiel, für die Auswahl der Bischöfe wurden nun die persönlichen und fachlichen Qualifikationen entscheidend.¹¹ Die Bischöfe, die unter dem Eindruck der neuen Ordnung gewählt wurden, wollten bessere, funktionale – man kann auch sagen: bürokratische¹² – Strukturen in der Kirche aufbauen und gleichzeitig eine spirituelle Erneuerung der Kirche fördern. Damit wollten sie sich von der rationalistischen Reduktion der Frömmigkeit und generell der kirchlichen Arbeit absetzen, wie sie für viele Vertreter der katholischen Aufklärung typisch gewesen war. Zu dem neuen Programm kirchlicher Arbeit gehörte die Neugründung von Orden und karitativen Gemeinschaften sowie die Wiederbesetzung von Klöstern. Das geschah anfangs nicht ohne Widerstand. Noch waren die Repräsentanten der katholischen Aufklärung nicht ausgestorben, so lenkten die Reformer meist vorsichtig zu den alten Formen zurück – etwa bei den Wallfahrten – oder durch Einführung von Volksmissionen.¹³

Eine solche geistige Unruhe konnte man in der evangelischen Kirche dieser Zeit nur selten spüren. Sichtbar wird das bei einem Blick auf die Predigten zum Reformationsjubiläum 1817. Von den meisten Predigern wurde Luther als Vorkämpfer der Aufklärung gefeiert, der die ursprüngliche Religion Jesu wieder hergestellt habe. Damit war aber noch kein antikatholischer Affekt verbunden, an manchen Orten konnten sich die Prediger sogar eine baldige Vereinigung der »Kirchenparteien« vorstellen.¹⁴ Hier wirkten die Ideen der Aufklärung nach. Wurde auf die Gegenwart geblickt, dann wurde die Dankbarkeit beschworen, dass nun, nach der Revolution, die äußere

Ordnung der Kirche wieder gesichert sei. Damit wurde auf das »Landesherrliche Kirchenregiment« angespielt, das in der Reformationszeit eingeführt und im Lauf des 18. Jahrhunderts immer weiter verfeinert worden war. Nicht nur in Preußen auch in Norddeutschland war die Einbindung der Kirche in den »rationalen Staatsaufbau« zum aufklärerischen Projekt geworden. Diese »Einbindung« sollte nicht missverstanden werden: Sie war nicht kirchenfeindlich gemeint, sie sollte vielmehr die Effektivität der kirchlichen Arbeit steigern und Reibungsverluste vermeiden. Aber es blieb dabei: Weil die Kirchen das soziale Leben und den sozialen Frieden prägte, mussten sie staatlich kontrolliert werden. Die Aufteilung der Kompetenzen war schlicht: Den Theologen kam die Verkündigung zu, die Organisationsfragen waren von den Juristen zu klären.

Das System des landesherrlichen Kirchenregiments wurde nun in die neu gewonnenen Territorien übertragen. Für die evangelischen Kirchen geschah der Zusammenschluss der alten und neuen Kirchengemeinden zu einer evangelischen Landeskirche zunächst reibungslos.¹⁵ Gleiches sollte für die katholische Kirche gelten. Allerdings war es bei ihr nicht möglich, die Kirche so eng in den Staat einzubinden, die bischöfliche Organisation verhinderte das. Umso mehr musste im Sinne eines aufgeklärten Spätabsolutismus streng auf die staatliche Kirchenhoheit geachtet werden.¹⁶ Deshalb war der direkte Verkehr zwischen den Bischöfen und dem Papst verboten, und päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen durften nur mit staatlicher Zustimmung, dem »Placet« veröffentlicht werden.¹⁷ Dennoch waren die ersten Jahre des Zusammenlebens von Katholiken und Protestanten in Norddeutschland im Großen und Großen problemlos, nicht zuletzt weil weithin »Toleranz« galt und auf die Gleichberechtigung der christlichen Konfessionen, etwa beim Kirchenbau oder bei der Zulassung zu Ämtern, geachtet wurde.

Zum wirklichen Konflikt, der weit über den lokalen Anlass hinausreichte und in den folgenden Jahren die gegenseitige Wahrnehmung bestimmte, kam es in den 1830er Jahren über die sog. Mischehenfrage. Die ungeschickte Handhabung dieses Problems in Preußen machte die Frage explosiv – weit über Preußen hinaus. In Preußen galt seit 1805 die Regel, dass die Eheleute die Konfession ihrer Kinder festlegten. Konnten sie sich nicht einigen, sollte der Vater die Konfession der Kinder bestimmen. Das war mit den Vorschriften des kanonischen Rechts unvereinbar: Der Priester durfte eine Trauung nur vollziehen, wenn die katholische Erziehung der

Kinder aus dieser Ehe zugesichert war. Als nun in den westlichen Provinzen Preußens die Zahl der Mischehen zunahm – nicht zuletzt weil immer mehr evangelische Beamte ins Rheinland versetzt wurden –, wurde die preußische Regel dort ebenfalls eingeführt. Aber der Kölner Erzbischof Clemens August von Droste Vischering (1773–1845) war nicht bereit, sich an dieses Abkommen zu halten; er maßregelte vielmehr die Priester, die sich an der staatlichen Vorgabe orientierten. Droste-Vischering kam aus dem romantisch bewegten Kreis um die Fürstin Gallitzin; hier wurde das antiaufklärerische Bild der Kirche als Hüterin der ewigen Wahrheit gepflegt: Für Droste-Vischering gab es deshalb keine Möglichkeit, von den Vorschriften der heiligen Kirche abzuweichen. Als er auch in die Bonner Theologische Fakultät eingriff und den Besuch von Vorlesungen einiger Professoren verbot, beschloss die preußische Regierung, ihn aus Köln zu entfernen: Er wurde auf der Festung Minden festgesetzt.¹⁸ Die staatliche Ordnung, die auf Parität der Konfessionen beruhte, stieß auf das sakrale Eheverständnis der katholischen Lehre: Zum Vollzug des Sakraments der Ehe gehörten Kinder; damit das Sakrament gültig blieb, durfte es keinen Abfall von der Lehre geben, daher mussten auch die Kinder einbezogen, also katholisch werden. Das hatte eine interne Logik.

Die preußische Regierung hatte die Wirkung ihrer Willkürmaßnahme völlig unterschätzt: Sie elektrisierte das katholische Deutschland. Die »Kölner Wirren« lösten einen Schulterschluss der Katholiken aus, der bis nach Bayern reichte. Im nördlichen Deutschland wurden vor allem Köln und Münster zum Zentrum einer jungen Generation ultramontaner Priester und Laien. Für sie war klar: Stärker als bisher mussten sich die Katholiken zusammenschließen und dem Staat gegenüber Distanz wahren. Zu diesen Laien gehörten Paulus Melchers (1813–1895; 1858–1866 Bischof in Osnabrück, dann Erzbischof in Köln),¹⁹ der 1858 nach der Neugründung des Bistums Osnabrücks dessen erster Bischof wurde, und Wilhelm Emanuel von Ketteler (1811–1837), später Bischof in Mainz, der dann durch Engagement für die Arbeiter bekannt werden sollte. Als Juristen waren beide so empört über das staatliche Vorgehen gegen den Erzbischof, dass sie ihre Stellen in der preußischen Verwaltung aufgaben, Theologie in München studierten und dann zu Priestern geweiht wurden.

Nach einem Thronwechsel 1840 gab der preußische Staat nach. Der neue König Friedrich Wilhelm IV. beteiligte sich 1842 sogar an der Grundsteinlegung zur Vollendung des Kölner Doms; er wollte damit ein Zeichen

setzen für die deutsche Einheit, die die Konfessionen überwölbte.²⁰ Die neue preußische Kirchenpolitik hatte eine Nebenwirkung: Bis dahin waren katholische Vereine mit äußerstem Misstrauen betrachtet worden, doch jetzt wagten die Behörden nicht mehr falsch vorzugehen, war doch der König in Berlin selbst Protektor der Kölner Dombau-Vereine.

Die sog. »Kölner Wirren« vermittelten den Katholiken eine neue Erfahrung: Sie konnten als gesellschaftlich relevante Gruppe in Opposition zum Staat bestehen. Der Staat hatte ihnen zunächst die freie Betätigung nicht gestattet, die sie doch beanspruchen konnten. Als der junge König auf die starre Politik seines Vaters Friedrich Wilhelm III. verzichtete, hatten anscheinend diejenigen recht behalten, die schon früh vor zuviel Nähe zum protestantischen Staat und seiner Bürokratie gewarnt hatten. In der innerkirchlichen Debatte übernahmen die Distanzierungskräfte endgültig die Führung und forderten viel stärker fraglose Loyalität zur katholischen Tradition. Damit wuchs aber die Distanz nach außen, so etwa zu einem städtischen Bürgertum, das sich dem Liberalismus verpflichtet fühlte und fast selbstverständlich auch zu den Protestanten. Dabei darf man die Rolle des Papstes in diesen Debatten nicht vergessen. Er bot einerseits Projektionsflächen, andererseits aber auch Halt gegenüber staatlichen Zumutungen. Schon vor den Kölner Wirren hatte sich Papst Gregor XVI. 1832 in der Enzyklika »Mirari vos« scharf gegen den modernen Zeitgeist gewandt. Er hatte darin nicht nur Naturalismus, Rationalismus und religiöse Indifferenz verurteilt, sondern auch Gewissensfreiheit und Meinungsfreiheit abgelehnt. Damit war die Frontstellung gegen die Liberalen definiert. Für die Liberalen wurde der Papst zur dämonischen Figur, zum Dunkelmann. Diese Kritik konnte immer wieder aktiviert werden, die Päpste dieses Jahrhunderts verstärkten sie aber auch noch. So wurde 1864 der »Syllabus errorum« durch Papst Pius IX. veröffentlicht, in dem die modernen Irrlehren verurteilt und verflucht wurden. Unter anderem wurden diese Lehrsätze abgelehnt: »(15.) Es steht jedem Menschen frei, diejenige Religion anzunehmen und zu bekennen, die er, vom Licht der Vernunft geführt, als die wahre erkannt hat«. Verworfen wurde auch der Satz: »(18.) Der Protestantismus ist nur eine andere Form derselben christlichen Religion, in der es gleich wie in der katholischen Kirche möglich ist, Gott zu gefallen.« Andere Sätze beanspruchten implizit die Leitung der Schulen für die Kirche, und zur Ehe hieß es: Falsch lehrt, wer sagt: »(67.) Nach dem Naturrecht ist das Band der Ehe nicht unauflöslich und in verschiedenen Fällen kann die Ehescheidung im eigentlichen Sinne durch eine staatliche Behörde angeordnet werden.« ²¹

Den hier geschilderten Entwicklungen konnte man sich in Norddeutschland nicht entziehen. Auch im Königreich Hannover musste die Regierung erst den Umgang mit der katholischen Kirche lernen; die – gegenüber den Verhältnissen zur Zeit des Kurfürstentums Hannover – viel größere Zahl von Katholiken erforderte eine intensivere Beschäftigung mit den religiösen Ansprüchen der katholischen Untertanen, die zumeist in neu gewonnenen Gebietsteilen lebten. Faktisch konzentrierten sich die Katholiken auf das sog. Kleine Stift ringsum Hildesheim, auf das ehemals zum Erzstift Mainz gehörende Untereichsfeld und auf das Fürstentum Osnabrück. Um die neuen Gebiete rasch in das hannoversche Territorium zu integrieren, bemühte sich die Regierung zügig um eine Vereinbarung mit Rom. Aber ein erster Anlauf zu einem Konkordat scheiterte. Erst nachdem Preußen – gleichsam als Muster – eine Vereinbarung mit dem päpstlichen Stuhl getroffen hatte, konnte die hannoversche Regierung 1824 zu einer Vereinbarung gelangen.²² Die Zirkumscriptionsbulle »Impensa Romanorum Pontificum« beschränkte sich auf die Beschreibung des Umfangs und die äußere Organisation der Bistümer. Nicht geklärt waren u. a. die staatliche Aufsicht über die Verwaltung der kirchlichen Kasse und das sog. Placet, also Pflicht, kirchliche Verordnungen vor ihrer Veröffentlichung dem Staat zur Genehmigung vorzulegen. Sichtbar wurde der Streit bei der Frage nach der Stellung des katholischen Konsistoriums. Als Staatsbehörde, deren Mitglieder vom König ernannt wurden, übte das Konsistorium die staatliche Kirchenhoheit aus, kontrollierte also die Kirche. Gleichzeitig sollte es als Kirchengericht bei Klagen gegen Pfarrer, Lehrer usw. fungieren. Den Widerstand des Bischofs und seines Generalvikars gegen die Einrichtung des Konsistoriums verstand die hannoversche Regierung nicht so recht, schließlich wurden neben Laien auch katholische Geistliche zu Mitgliedern berufen. Aus kirchlicher Sicht war aber undenkbar, dass eine staatliche Behörde die Aufsicht über die kirchlichen Einrichtungen führte und in Ehefragen entschied. Am Ende, in der Praxis, vermied das Konsistorium aber Konflikte mit dem Bischof und dem Generalvikar, nach einiger Zeit einigte man sich unter der Hand auf Verfahren, die es beiden Seiten ermöglichten, den Rechtsstandpunkt offiziell aufrecht zu erhalten. Dieser vorsichtige Pragmatismus war für die hannoversche Kirchenpolitik insgesamt typisch, und die Hildesheimer Bischöfe hielten sich daran. Ihnen war wohl bewusst, dass sie sich nicht – wie im Rheinland oder in Baden – auf eine breite Mehrheit der Bevölkerung stützen konnten. Für manche konfessionellen Heißsporne war die bischöfliche Vorsicht ein Indiz für mangelnde Treue zum Papst, so musste sich der bisherige Generalvikar Eduard Jakob Wedekin

vor seiner Ernennung zum Bischof einer Prüfung durch den Kölner Erzbischof Johannes von Geissel unterziehen, ob er tatsächlich in Treue zum hl. Vater stand. Aber Wedekin konnte sich glänzend rechtfertigen.²³

Wedekins Zeit als Hildesheimer Bischof wurde zu einer Aufbauzeit für die Diözese. Erleichtert wurde das durch den Thronwechsel in Hannover 1851. Der neue König Georg V. sah in der katholischen Kirche einen Verbündeten gegen den liberalen Zeitgeist. So wurden jetzt Gelder freigegeben, um das Bistum Osnabrück wieder einzurichten.²⁴ Das war schon in den Verhandlungen über die Zirkumscriptionsbulle versprochen worden, aber erst jetzt war man in Hannover dazu bereit. Auch erhielt das Hildesheimer Generalvikariat bei der Anstellung von Religionslehrern wieder das letzte Wort – faktisch eine *missio canonica* für die Lehrer. Für das Selbstbewusstsein der Katholiken wichtiger war wohl, dass 1851 erstmals ein Katholik zum Minister ernannt wurde: Ludwig Windthorst (1812–1891) wurde Justizminister.²⁵ Der hannoversche Staat stemmte sich nicht mehr gegen den inneren Ausbau der Kirche, so konnten sich vermehrt Orden niederlassen und Wallfahrten konnten wiederbelebt werden. Die Wallfahrt zur Kreuzkapelle Ottbergen, die in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts im Zuge der Durchsetzung der Gegenreformation begonnen worden war, wurde wieder eingerichtet. Größeren Zulauf bekam sie, nachdem Papst Gregor XVI. 1836 die Verehrung des in der Wallfahrtskirche aufbewahrten Partikels des Kreuzes Christi erlaubte.²⁶ Zunächst, zur Zeit von König Ernst August, war ein größerer Ausbau der Kirche nicht möglich gewesen, der König, der in England während der Auseinandersetzungen über die Katholikenemanzipation in Großbritannien politisch sozialisiert worden war, fürchtete einen vordringenden Katholizismus. Erst nachdem 1851 sein Sohn Georg V. die Regierung angetreten hatte, war der Bau eines Klosters zur Betreuung der Wallfahrer möglich. Ebenso wurde die Wallfahrt nach Germershausen wieder aufgenommen. Die Anfänge dieser Wallfahrt – das Auffinden eines wundertätigen Marienbildes – lagen im Mittelalter, und bei der Rekatholisierung des Eichsfelds war die Germershäuser Wallfahrt wiederhergestellt worden, doch waren seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nur noch wenige Wallfahrer nach Germershausen gekommen. Nun wurde die Wallfahrt zum »Gnadenbild Maria auf der Wiese« wieder begonnen, 1864 wurde sie dann durch Gründung eines Augustinerklosters in Germershausen gleichsam auf Dauer gestellt.²⁷ Von den Protestanten im Eichsfeld, die hier in einer mehrheitlich katholischen Umgebung lebten, wurde das mit Sorge gesehen, aber die Regierung schritt dagegen nicht ein.

Für die Protestanten in den großen Städten war die Tätigkeit der Pflegeorden beeindruckender. 1852 kamen die Vinzentinerinnen nach Hildesheim,²⁸ 1862 nach Hannover – ihre Tätigkeit bot dann den Lutheranern ein zentrales Argument, in Hannover ein Diakonissenmutterhaus zu gründen.²⁹ Viel schärfer als in Hildesheim oder Hannover war aber die Auseinandersetzung in Osnabrück über die Ansiedlung eines Pflegeordens. Hier hatte sich der Stadtphysicus Dr. Hermann Vezin für die Anstellung von Ordensschwestern als Pflegerinnen im Krankenhaus eingesetzt, weil deren Pflege der durch die Pflegekräfte im städtischen Krankenhaus überlegen war.³⁰ Zunächst waren Barmherzige Schwestern (Borromäerinnen) nur zur Hilfe bei einer Choleraepidemie geholt worden, doch hatte sich der Magistrat geweigert, sie dann dauerhaft im städtischen Krankenhaus zu beschäftigen.³¹ So hatte der Osnabrücker Bischof erfolgreich auf die Einrichtung eines eigenen, katholischen Krankenhauses gedrängt, in dem Barmherzige Schwestern die Kranken pflegten. Das wurde nun zum Stein des Anstosses. Damit gab es eine dauerhafte Konkurrenz zum städtischen Krankenhaus. Gegen das Marienhospital und die dort tätigen Schwestern wurde heftig polemisiert, die Polemik war konfessionell unterfüttert. Ihr Kern war die Behauptung, dass im katholischen Krankenhaus die Situation der Kranken ausgenutzt würde, um die Kranken zur Konversion zur katholischen Kirche zu überreden. Aber diese Kampagne blieb erfolglos, weil die Pflege offensichtlich tadellos war und weil es dem Arzt Vezin gelang, die hannoversche Königin Marie für die Arbeit des Hospitals zu interessieren, so dass es sogar den Namen der »hohen Gönnerin« tragen durfte.³²

Der Unterschied zwischen Osnabrück und Hannover war charakteristisch. In Hannover war man relativ gelassen, in Osnabrück nicht. Obwohl zwei Drittel der Einwohner Osnabrücks evangelisch waren und auch die Stadtverwaltung fest in evangelischer Hand war, war das Selbstbewusstsein der Lutheraner in Osnabrück gebrochen. Die Nähe zu Westfalen und zu den dortigen Auseinandersetzungen zwischen der preußischen Regierung und der katholischen Kirche steigerten die konfessionellen Empfindlichkeiten auf beiden Seiten in Osnabrück.³³ So wurde relativ früh ein konfessionell konkurrierendes Vereinswesen aufgebaut.³⁴ Die Katholiken in Osnabrück waren ebenfalls eine Minderheit, aber ihre Zahl und das Selbstbewusstsein, das sich aus der großen Geschichte des Bistums speiste, hatten zur Folge, dass sie nicht bereit waren, in der Öffentlichkeit gegenüber den Protestanten zurückzustecken; schon die Feiern zum 300jährigen Jubiläum der Einführung der Reformation in Osnabrück 1843, die von den Protestanten als

Sieg der wahren Aufklärung gefeiert wurden, führten zu heftigen Kontroversen.³⁵ Osnabrücks Katholiken fühlten sich in dieser Zeit als Betrogene, weil ihr Bischofsstuhl immer noch nicht wieder besetzt war, obwohl der hannoversche Staat während der Verhandlungen über ein Konkordat mit der katholischen Kirche 1817–1824 dem päpstlichen Stuhl die Wiederbesetzung dieses Bischofsstuhls zugesagt hatte. Umgekehrt verhielt es sich wohl nach der Wiederbesetzung des Osnabrücker Bischofsstuhls 1858 und der Restaurierung des Doms. Jetzt erschien der Katholizismus in den Augen der Protestanten als vordrängende Macht, gegen die man sich zu wehren hatte. Auf diese Weise steigerte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die gegenseitige konfessionelle Polemik.³⁶

Immerhin hatte es Bereiche gegeben, in denen Katholiken und Protestanten zusammenarbeiteten, so etwa bei der Bekämpfung des Alkoholismus. 1839 hatte der Imsener Pastor Johann Heinrich Böttcher einen Mäßigkeitsverein in seinem Kirchort gegründet und unter dem Titel »Über den Branntweingenuß, dessen Größe, Ursachen, Folgen und Heilung« ein erfolgreiches »Handbuch für Vorsteher und Freunde der Mäßigkeits-Gesellschaften« veröffentlicht. Rasch wurde die Mäßigkeitsbewegung in ganz Norddeutschland populär.³⁷ In Hildesheim wurde ein Verein für den Landdrosteibezirk Hildesheim gegründet, aber es war unmöglich, einen gemeinsamen evangelischen und katholischen Mäßigkeitsverein zu bilden. Nachdem noch ein städtischer Mässigkeitsverein gegründet worden war, wurde 1841 am Dom eine »Mässigkeits-Bruderschaft« gegründet, die 1855 vom Bischof in einem Hirtenbrief allen Gemeinden empfohlen wurde.³⁸ Ähnlich gab es in Osnabrück ein die Konfessionen übergreifendes Interesse an der Mäßigkeitsbewegung. Unter Führung des katholischen Geistlichen Johann Matthias Seling arbeiteten seit 1842 Katholiken und Protestanten vereinsmäßig in »Hoffnungsscharen«, doch wurde nach dem Niedergang der populären Mäßigkeitsbewegung während der Revolution 1848 nicht wieder versucht, überkonfessionelle Mäßigkeitsvereine zu gründen, vielmehr warben nun »Mäßigkeitsbruderschaften« für mehr Abstinenz, nachdem Papst Pius IX. den Mitgliedern dieser Laienbruderschaften »als Beweis seines vorzüglichen Wohlwollens« Ablass für ewige Zeiten verliehen hatte.³⁹ Das war ein guter Grund, auch in Osnabrück eigene katholisch Vereine bzw. Bruderschaften zur Bekämpfung der Alkoholnot zu gründen.

Dieses Nebeneinander macht deutlich, wie sich ein besonderes katholisches Milieu zu entwickeln begann.⁴⁰ Die Gründung spezieller katholischer

Vereine ist ein gutes Indiz. In der Diözese Hildesheim war die Bischofsstadt führend. Hier gab es genügend Menschen, die sich in einem spezifisch katholischen Verein engagieren wollten; damit gab es eine »kritische Masse« von Katholiken. Gleichzeitig war die Stadtverwaltung noch immer erkennbar evangelisch dominiert, dies förderte bei entschiedenen Katholiken das Gefühl, einer besonderen Gemeinschaft anzugehören. 1849 wurde in Hildesheim der Pius-Verein für »religiöse Bildung und geselligen Anschluss« gegründet – faktisch war es ein Wahlverein für die Wahlen zur Nationalversammlung –, 1850 wurde ein Gesellenverein gegründet, aus dem dann der Kolpingverein wurde, 1852 wurde das Diözesankomitee für den Bonifatius-Verein gebildet.⁴¹ Dieser Verein war für Hildesheim besonders wichtig, weil er die Katholiken in der Diaspora unterstützen wollte. Er war also ein Gegenstück zum Gustav-Adolf-Verein, der im Hildesheimer Land und vor allem im Osnabrücker Land viele Mitglieder hatte.⁴² Ebenfalls 1852 wurde der St.-Vinzenz-Verein zur Unterstützung bei der Ansiedlung von Vinzentinerinnen und beim Bau eines katholischen Krankenhauses gegründet, 1854 entstand mit dem Jungfrauenbund ein erster katholischer Frauenverein. Im gleichen Jahr bildete sich in Hildesheim der Verein »Charitas«. Er wollte ein Vereinshaus bauen und nutzte die damals modernste Form der Kapitalakkumulation: Er war eine Aktiengesellschaft. Trotzdem dauerte es einige Zeit, bis der Bau fertig war: 1866 wurde das katholische Vereinshaus eingeweiht. Noch eindrucksvoller sind die katholischen Vereine in Hannover. Zum Ende des Jahrhunderts gab es hier neben dem Katholischen Kaufmannsverein den katholischen Meister-Verein, dazu den katholischen Arbeiter-Verein und den Gesellenverein (Kolpingverein). Es gab einen katholischen Jünglingsverein für Lehrlinge sowie die Jugendabteilung des katholisch-kaufmännischen Vereins für »den ins Büro strebenden Jüngling«. Natürlich gab es auch den Verein akademisch gebildeter Katholiken und für Studierende mehrere Studentenverbindungen. Parallel zu den ständisch ausgerichteten Vereinen gab es Vereine für klar definierte Zwecke; etwa Caecilienvereine für musikalisch Interessierte oder Beerdigungsbruderschaften. Schulvereine gab es in Orten, in denen die Zahl katholischer Kinder groß genug war, um eine katholische Schule zu betreiben.⁴³ Gleichsam den Abschluss dieser Bewegung bildete der 1890 gegründete »Volksverein für das katholische Deutschland«; er wuchs rasch zum größten Verein. Durch seinen niedrigen Jahresbeitrag wollte er möglichst jedem Katholiken die Mitgliedschaft ermöglichen, wirkte also wie ein Staubsauger. Faktisch arbeitete er als Verein für Erwachsenenbildung und betrieb auch ein Auskunftsbüro für Rechtsfragen.

Entsprechende Vereine gab es für die Frauen: also die »Marianische Kongregation für Jungfrauen«⁴⁴ und für die weniger Frommen den »Marien-Verein zur Pflege religiöser Gesinnung und heiterer Geselligkeit«, dazu einen Verein, der Paramente webte (»Clara-Verein«), einen katholischen Mütterverein (»zur Pflege eines echt religiösen Familiensinnes«) sowie zahlreiche Vereine, die sich der Pflege von Kranken und der Unterstützung von Schwesternstationen widmeten. Angesichts dieser Vielzahl von Vereinen muss man bedenken, dass sie ein wichtiges Element des zeitgenössischen Frauenbildes ansprachen. Außerhalb des eigenen Hauses war es für eine Frau ohne Begleitung besser, die Gesellschaft von Männern zu meiden. Gerade da boten solche Vereine Frauen ein selbstständiges Betätigungsfeld; das galt vor allem für Vereine, die sich der Krankenpflege und Fürsorge widmeten, war man doch weithin überzeugt, dass die Frau von Natur aus zur Mutterschaft bestimmt sei.

Der Kulturkampf gab dem Bemühen auf Eigenständigkeit kräftigen Auftrieb, das spiegelte sich dann in der Gründung eigenständiger katholischer Vereine. Indirekt wirkten sich dabei auch die kirchenfeindlichen Gesetze aus, die im Rahmen des Kulturkampfes nach 1871 verabschiedet wurden. Sie signalisierten den engagierten Katholiken, dass der Staat mit seinen Organen ihnen nicht voll vertraute. Die von der preußischen Regierung erhoffte Wirkung, dass sich die Gläubigen vom Ultramontanismus und Integralismus distanzieren, trat nicht ein, in vielen Gemeinden solidarisierten sich die Mitglieder viel mehr mit ihren Geistlichen, besonders wenn ihnen das Gehalt gesperrt wurde; ähnlich war die Wirkung, als zahlreiche Ordensniederlassungen geschlossen wurden. Der von der Regierung gewünschte Effekt blieb letztlich aus, stattdessen hatten sich nun viele Gemeindemitglieder mit ›ihrer‹ Kirche solidarisiert.

Die Beendigung des Kulturkampfes durch die Milderungsgesetze seit 1881 erleichterte die Gründung neuer katholischer Vereine. Die Standesvereine dehnten sich aus, sie wurden auch in kleineren Pfarrorten gegründet. Diese Vereine wurden der Kern des sog. »Katholischen Milieus«. Ihr primäres Ziel war die Unterstützung der Mitglieder in ihrer religiösen Praxis. Ebenso wichtig waren aber die anderen – sozusagen weltlichen – Ziele: Geselligkeit, Fortbildung, Pflege von Hobbys (Musik, Bücher). Aus kirchlicher Sicht war die Funktion dieser Vereine eindeutig: Sie sollten die Loyalität der Kirchenmitglieder sichern. Durch die Geselligkeit, verbunden mit den spezifischen Vereinszielen, wurden Katholiken erreicht, für die der regelmäßige

Besuch von Beichte und Messe sonst vielleicht nicht attraktiv gewesen wäre.⁴⁵ Schließlich muss man bedenken, dass es inzwischen eine echte religiöse Wahlfreiheit gab: Parität und Religionsfreiheit galten im Deutschen Reich unbestritten. Diese Wahlfreiheit war aus kirchlicher Sicht gefährlich, vor allem in der Diaspora, wo der soziale Druck der Heimatgemeinde fehlte. Es kam hinzu, dass die Öffentlichkeit im konfessionspolitisch aufgeheizten Klima der Kaiserzeit sehr darauf achtete, dass die Prinzipien der Religionsfreiheit und konfessionellen Parität nicht verletzt wurden. Weder die Regierungen noch die Leitungen von Kirchen – ob katholische Bischöfe oder evangelische Konsistorien – konnten es sich wirklich leisten, Gewissenszwang auszuüben. Das bedeutete: Die eigenen Anhänger, die Konfessionsangehörigen, mussten auf möglichst vielfältige Weise ›bei der Stange gehalten‹ werden. Dem dienten die Vereine.

Aber die Mitgliedschaft in diesen Vereinen war auch jenseits der kirchlichen Pflichten attraktiv, v. a. in der Diaspora. Hier konnte man Menschen aus der Heimat, aus dem gleichen Umfeld treffen. So entstand das besondere katholische Milieu nicht nur in den überkommenen katholischen Gebieten, sondern auch in größeren Städten, etwa in Hannover, in den östlichen Vororten Bremens und in den Gemeinden um Harburg. Menschen, die sich auf der Suche nach Arbeit in einer sonst eher feindlichen Umwelt bewegten, konnten in den katholischen Vereinen das Gefühl der Vertrautheit erleben. Ergänzt wurde diese Form der Betreuung durch andere Medien: Zeitungen und Zeitschriften, möglichst auch für die verschiedenen Teilgruppen des Milieus, dazu als eigene Partei das Zentrum. Am Ende sollte die Betreuung von der Wiege bis zur Bahre möglich sein.

Zu all diesen Vereinen und Organisationen gab es aber immer eine Alternative. Aus kirchlicher Sicht waren nicht nur die protestantischen Konfessionen mit ihren Einrichtungen eine Bedrohung. In den Diasporagebieten gab es oft eine viel näher liegende Konkurrenz: das sozialistische Arbeitermilieu in den Arbeitervierteln der größeren Städte, in denen die Mehrzahl der eingewanderten Katholiken lebte. Es hatte ähnliche Strukturen. Es war parallel zum katholischen Milieu nach 1870 entstanden, hier gab es ähnliche Erfahrungen: Die Bedrohungen durch das Sozialistengesetz und nach dessen Rücknahme den schrittweisen Aufbau eigener Milieueinrichtungen. Auch hier gab es ein Rundum-Angebot: Vom »Konsum«, der gemeinsamen Einkaufsgenossenschaft, über den sozialistischen Kinderhort, von den sozialistischen Gewerkschaften bis zum Gemeinnützigen Bestattungsverein.

Dazu gab es auch hier eine gesellige Vereinskultur: von den Arbeiter-Turnklubs bis zum Schalmeyenorchester und – selbstverständlich – eine politische Partei mit quasi-religiösem Anspruch: die SPD.⁴⁶ Typisch für die Konkurrenz in der Zielgruppenansprache ist, dass die milieuspezifischen Zeitungen, die der Meinungsbildung dienten gern den Begriff »Volk« im Titel führten, sowohl die katholischen wie die sozialistischen Zeitungen. Last not least gab es auch hier die Milieuagenten, etwa den regelmäßig erscheinenden Kassierer für die Parteikasse und für den Beerdigungsverein, die auf diese Weise für den Erhalt der Milieubildung sorgten. Auch diese Konkurrenz verstärkte den Druck zur Ausbildung eines eigenen katholischen Milieus.

Bei diesem Überblick fehlen Beispiele aus der evangelischen Kirche. Dabei ist sie in weiten Teilen Niedersachsens, auch im Bereich Hannover – Hildesheim eindeutig die Mehrheitskonfession. Aber die evangelische Kirche mit ihren Vereinen und Einrichtungen ist nicht versehentlich ausgelassen worden, im Gegenteil: Gerade ihre Größe und damit verbunden ihre kulturelle Dominanz verhinderten für lange Zeit die Ausbildung eines spezifischen »evangelischen Milieus«. In weiten Teilen des Landes dominierten die Protestanten eindeutig in der Öffentlichkeit, ihnen standen immer schon die allgemeinen Vereine offen. Schützenvereine, Chöre, der Historische Verein, sie waren sozusagen von Natur aus bürgerlich-protestantisch geprägt, der Protestantismus besaß die kulturelle Hegemonie. Wie stark sie war, zeigte sich etwa beim Lutherjubiläum 1883. In Hannover marschierten beim Umzug alle Handwerksvereine – die ehemaligen Zünfte – mit, ebenso der Verein der Gewerbetreibenden, dazu einzelne Großbetriebe. Im Zug gingen die Schulen mit – natürlich fehlten die katholischen Schulen –, an prominenter Stelle fuhr der Oberstadtdirektor an der Spitze der Stadtverwaltung in der Kutsche, dazu kamen die Behörden der Provinzhauptstadt.⁴⁷ In Hannover war »man« evangelisch, in anderen größeren Städten – Celle, Göttingen, Hameln ... – war es ähnlich. In einem solchen geistigen Klima der Dominanz sah man sich nicht gefährdet, es fehlte der Zwang zur Abgrenzung. Man brauchte keine Gegenöffentlichkeit aufzubauen.

Die für Hannover typische Zurückhaltung in konfessionellen Auseinandersetzungen zeigte sich konkret am Schicksal des »Evangelischen Bundes«. Er verstand sich als Kampfbund gegen das weitere Vordringen des gefährlich siegreichen Katholizismus und war 1886 »zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen« gegründet worden.⁴⁸ Grund war die Unzufrieden-

denheit von Protestanten darüber, dass die Kulturkampfgesetze abgebaut wurden. Sie sahen darin den Sieg der Dunkelmänner. Aber dieses Programm des Evangelischen Bundes fand in Hannover nur ein geringes Echo. Kein Geistlicher aus Hannover und Umgebung hatte den Gründungsauf- ruf unterschrieben, dagegen rechneten es sich die führenden Geistlichen vieler Landeskirchen zur Ehre an, den Gründungsauf- ruf unterschrieben zu haben. Als 1888 ein Buchhändler den Hauptgeschäftsführer des Evangeli- schen Bundes nach Hannover einlud, kamen nur 80 Personen. In Hannover galt der Evangelische Bund als preußenfreundlich und unionsgeneigt,⁴⁹ anscheinend wollte er den Zusammenschluss von Lutheranern und Refor- mierten fördern. Erst allmählich fanden sich einige prominente Hannovera- ner, die bereit waren, sich hier zu engagieren. Sie kamen politisch aus dem Lager der Nationalliberalen und standen der Landeskirche eher distanziert gegenüber.⁵⁰ So blieb der hannoversche Zweigverein schwach.

Im Unterschied zu den Verhältnissen in Hannover konnte sich der Zweig- verein Osnabrück auf eine breite Mitgliederbasis stützen. In der Domstadt gehörten die meisten evangelischen Geistlichen sowie die führenden bür- gerlichen Politiker zum nationalliberalen Lager. Viele von ihnen waren auch Mitglieder des Protestantenvereins, einem theologisch ›linken‹ Ver- ein. In diesem Lager wurde die prinzipielle Ablehnung allen Katholischen propagiert, hier verteidigte man sein Deutschsein und betonte seine innere Freiheit – das galt als Grundgesetz des Protestantismus. In diesem Sinne sah man die evangelische Kirche als die rechte Schule des Christentums an, sie war eine notwendige Zwischenstufe auf dem Wege zum eigenen mün- digen Christsein, mehr aber nicht. Ein solches Denken war der Mehrheit der Lutheraner in und um Hannover ganz fremd.

In Ostfriesland wurde der Evangelische Bund von den konfessionellen Lutheranern kaum unterstützt; das entsprach dem Verhalten der Luthe- raner in Hannover. Etwas anders war es bei den Reformierten; hier wurde der Evangelische Bund zusammen mit dem Gustav-Adolf-Verein unter- stützt.⁵¹ Sie pflegten grundsätzlich – sozusagen aus historischen Gründen – einen schärferen Antikatholizismus, außerdem hofften sie wohl, nach preußischem Vorbild doch noch eine Union zwischen Lutheranern und Reformierten zu erreichen, die gemeinsame Gegnerschaft zum Katholizis- mus schien dafür die beste Basis zu sein.

Schließlich darf man das politische Umfeld nicht vergessen. In Ostfriesland konnten die Welfen nicht reüssieren, die nach 1866, nach der Annexion Hannovers durch Preußen, die Rückkehr des hannoverschen Königs forderten. In Ostfriesland war wohl die preußische Tradition stärker. Dagegen fanden in den hannoverschen Kerngebieten die Welfen und das Zentrum als politische Partei zusammen. Im Reichstag hospitierten die Abgeordneten der Deutsch-Hannoverschen Partei bei der Fraktion des Zentrums, gemeinsam bekämpften sie die Kulturkampfgesetze, die ja in der Regel auch der evangelischen Kirche schaden. Die führenden Repräsentanten der Deutsch-Hannoverschen Partei waren gute Lutheraner, die sich – wie seinerzeit ihr König – in ihrer Landeskirche engagierten. Und von der Landeskirche wurde ihnen mit Verständnis begegnet. Nicht von der Spitze der Landeskirche, also den führenden Mitgliedern des Landeskonsistoriums oder dem Loccumer Abt Uhlhorn, sie blieben politisch vorsichtig. Aber schon in der Landessynode hatten die Welfen eine Mehrheit – so vermutete jedenfalls das Kultusministerium in Berlin. Tatsächlich gab es in der Landeskirche eine große Gruppe von Theologen, die aufgrund der unklaren Vermischung von lutherisch und reformiert vehement gegen die preußische Union kämpfte. Das alles erleichterte die Zurückhaltung beim Kampf gegen den Katholizismus und erschwerte die Arbeit des Evangelischen Bundes im Zentrum der Landeskirche.⁵²

Die führende Gruppe von Theologen sah nicht im Katholizismus, sondern in der »lauen Kirchlichkeit« die größte Gefahr für die Kirche. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gab es darüber eine Debatte, angestoßen von Johann Hinrich Wichern, dem Gründer des Rauhen Hauses in Hamburg. Er hatte als Kandidat des Predigtamts das Elend des Pauperismus in Hamburg kennen gelernt. Auf dem Ersten Evangelischen Kirchentag 1848 hatte er eine richtungsweisende Rede gehalten, in der er dafür geworben hatte, dass sich die Kirche mit allen Mitteln den Armen und Verwahrlosten zuwende. Angesichts der Not des Volkes und der entfremdeten Massen reichten die herkömmlichen Mittel – Predigt, Sakrament und Wirken der Pastoren – nicht mehr aus. Für diese Arbeit, die nicht allein im Rahmen der herkömmlichen Pfarrgemeinde zu leisten war, nutzte er den Begriff Volksmission. Volksmission hieß: Verkündigung in den verschiedensten Formen und Medien, Kampf auch gegen kulturelle Verwahrlosung und alles, was die christliche Verkündigung behinderte. Dafür wurde von Wichern und seinen Freunden das Konzept christlicher Gemeindekreise entwickelt. Sie waren als Vereine organisiert und konnten zugleich mit der Geselligkeit und reli-

giösen Bildung auch als Unterstützungsvereine für diakonische Projekte dienen. Die Ähnlichkeit zu den katholischen Vereinen ist wohl deutlich. Als aber dieses Programm in der Mitte des 19. Jahrhunderts von Freunden der Inneren Mission propagiert wurde, kam es bald zu heftigen Protesten, gerade von Pastoren, die das Anliegen Wicherns und der Erweckungsbewegung prinzipiell begrüßten. Sie fürchteten, dass diese neue Konzeption der Gemeindearbeit zur Auflösung der Kirchengemeinden führte. Die Vereine würden das gemeinsame Leben in der Kirchengemeinde zersplittern. Für diese Theologen war die Innere Mission ein »Schlinggewächs am Baum der Kirche«, das die Kirche zu ersticken drohte.⁵³ Vereine sind unnötig, urteilte Ludwig Adolf Petri, der führende Theologe der entschieden konfessionellen Lutheraner Hannovers, denn sie störten mit ihren Partikularinteressen den funktionierenden Organismus einer Kirchengemeinde und untergruben die Stellung des Pfarrers in seiner Gemeinde; Petri formulierte sein Pfarrerbild sehr klar: Der Geistliche »bildet für alle kirchlichen Bestrebungen mit seiner Gemeinde [!] den natürlichen Verein, in welchem er der geborne Präsident, jedes Gemeinemitglied [!] ein gebornes Mitglied ist.«⁵⁴

Angeichts dieser Diskussion wurde in Hannover zunächst auf die Gründung von Vereinen der Inneren Mission verzichtet.⁵⁵ Diese Diskussion zeigt noch einmal, wie sicher man sich in dieser Zeit, in der Mitte des 19. Jahrhunderts, fühlte: Die vorhandenen Organisationsformen genügten prinzipiell, notfalls wollte man neue eher kleine Kirchengemeinden bilden. Das hannoversche Programm hieß: Die überschaubare Gemeinde.⁵⁶ Dass man auf diese Weise aber nicht alle Kirchenmitglieder erreichte, übersah man. Voraussetzung dieser Überlegungen war die Sicherheit, dass die lutherische Kirche eine kulturelle Hegemonie besaß, so dass die Vorschläge zur Volksmission, die die Freunde der Inneren Mission vorlegten, letztlich nur abgeschwächt übernommen wurden.⁵⁷

Das Gefühl kultureller Überlegenheit, das lange Zeit in Hannover gepflegt worden war, endete im Ersten Weltkrieg. Als die hohen Austrittszahlen der ersten Nachkriegszeit bekannt wurden, und die neue Regierung die Trennung von Kirche und Staat deutlicher in Angriff nahm, lernte man auch in Hannover das Gefühl der Bedrohung kennen, das die Katholiken im Bistum Hildesheim schon seit 100 Jahren kannten. Jetzt wurde in der Gemeindearbeit der lutherischen Landeskirche nach neuen Wegen gesucht. Die Vereine auf Gemeindeebene blühten auf, für sie wurde kräftig geworben. In zahlreichen Gemeinden wurden Hausvätervereine gegründet, die

Frauenarbeit wurde auf Vereinsbasis ausgebaut.⁵⁸ Schon vor dem Ersten Weltkrieg hatte es Versuche in dieser Richtung gegeben. Aber es waren Einzelne gewesen, die neue Wege suchten. Jetzt wurde das anders, die Volksmission wurde als zentraler Bestandteil der Inneren Mission verstanden, denn nach der Trennung von Kirche und Staat fühlte man sich auch in der lutherischen Landeskirche bedroht. Aber das war noch kein Grund, breitere Brücken zur katholischen Kirche zu schlagen. Man lebte nebeneinander her.

Erst die Erfahrungen der NS-Zeit mit ihrer fundamentalen Bedrohung des Christentums und die darauf folgende Notzeit, als zahlreiche Flüchtlinge nach Niedersachsen kamen und so bisherige Konfessionsverteilung veränderten, ermöglichten neue Begegnungen zwischen evangelischer und katholischer Kirche; unter diesen Umständen waren die Leitungen beider Kirchen bereit, ihre Gebäude für die andere Konfession zu öffnen.⁵⁹ Damit wurde ein ganz anderes, ein ökumenisches Kapitel in der Geschichte der beiden Kirchen aufgeschlagen.

- ¹ _ Vortrag am 17.6.2016 in der Evangelischen Akademie Loccum und am 5.8.2017 im Dommuseum Hildesheim. Der Text wurde geringfügig ergänzt und mit Anmerkungen versehen.

- ² _ König Friedrich II. von Preußen an Voltaire, 8.1.1766. Zitiert nach Otto Bardong (Hg.): Friedrich der Große, Darmstadt 1982 (= Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Neuzeit. Frhr. Vom Steingedenktausgabe 22), S. 447. Zum Zusammenhang vgl. Kurt Nowak: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 21–25. – Die Konfession »sub utraque« bezeichnet die Protestanten, die beim Abendmahl Brot und Wein reichen; dagegen sind mit der Konfession »sub una« die Katholiken gemeint, da bei der Eucharistiefeier den Laien nur die Hostie gereicht wird.

- ³ _ Vgl. Hans Otte: (Art.) Froriep, Justus Friedrich, in: Schaumburger Profile. Ein historisch-biographisches Handbuch, Teil 2, hrsg. von Hendrik Weingarten, Bielefeld: 2016 (= Schaumburger Studien, 73), S. 56-61.

- ⁴ _ Andreas Lindner: Gezähmte Aufklärung. Just Friedrich Frorieps »Geistliche Reden über die wichtigsten Lehren der christlichen Religion«, in: Aufklärung in der Dalbergzeit. Literatur, Medien und Diskurse in Erfurt im späten 18. Jahrhundert. Hrsg. von Michael Ludscheidt, Erfurt 2006 (= Schriften der Bibliothek des Evangelischen Ministeriums, 1), S.45–59

- ⁵ _ Weitere Beispiele bietet Christopher Spehr: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Tübingen 2005 (= Beiträge zur historischen Theologie, 132), S. 90 f.

- 6_ Das war für die meisten Romantiker entscheidend wichtig, denn sie konnten sich auf diese Weise deutlich von der Aufklärung und den Philosophen und Theologen der älteren Generation abgrenzen. – Vgl. Rüdiger Safranski: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, S. 133 f. 172 ff. – Thomas Nipperdey: *Bürgerwelt und starker Staat. Deutsche Geschichte 1800–1866*, München 1983, S. 403–406.
- 7_ Der Übertritt zum Katholizismus, den Friedrich Leopold Graf Stolberg 1800 und Friedrich Schlegel 1808 vollzogen, markierte für viele Romantiker den Abschied von der Aufklärung und die damit verbundene Überschätzung der menschlichen Vernunft. – Vgl. Michael Sievernich SJ: *Die Konversion Friedrich Schlegels in theologischer Perspektive*, in: *Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus in vergleichender Perspektive*, hrsg. von Winfried Eckel und Nikolaus Wegmann, Paderborn 2014, S. 104–126, sowie Monika Wohlrab-Sahr: *Zwischen Besonderung und Konformität. Religiöse Konversion in soziologischer Perspektive*, in: ebd., S. 25–55.
- 8_ Roger Aubert: *Die erneuerte Stellung des Heiligen Stuhls in der Kirche*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 6/1: *Die Kirche zwischen Restauration und Revolution*, hrsg. von Hubert Jedin, Freiburg 1971, S. 108–114. 127 ff.
- 9_ Vgl. Thomas Nipperdey: *Bürgerwelt und starker Staat. Deutsche Geschichte 1800–1866*, München 1983, S. 73 ff. 406–423. – Zu den Verhältnissen im Bistum Hildesheim vgl. die Aufsätze in *Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart* 71 (2003) passim. – Zur Geschichte des Bistums insgesamt vgl. Thomas Scharf-Wrede: *Das Bistum Hildesheim im 19. Jahrhundert*, Strasbourg 1999.
- 10_ Geprägt von der aufgeklärten Vorstellung einer konfessionellen Parität, überstand die Generation von Bischöfen, die vor 1803 in ihr Amt gekommen war, den Herrschaftswechsel und den Verzicht auf ihre politische Herrschaft seit 1803 relativ gut, sie passten sich an. Das gilt auch für den letzten Hildesheimer Fürstbischof Franz Egon von Fürstenberg.

- ¹¹ _ Vgl. exemplarisch am Beispiel der (Erz-)Diözese Mainz Friedhelm Jürgensmeier: Die Säkularisation und ihre Auswirkungen auf die Germania Sacra, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 71 (2003), S. 1–24.
- ¹² _ Vgl. Michael N. Ebertz: »Ein Haus voll Glorie, schauet ...«. Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Schieder, Wolfgang (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, 62–85. Die Folgen für das 20. Jahrhundert: Ders.: Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der »Gnadenanstalt«, in: Kaufmann, Franz-Xaver / Zingerle, Arnold (Hg.): Vatikanum II. und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn u. a. 1996, 375–399.
- ¹³ _ Vgl. Aubert, Stellung (wie Anm. 3), S. 135–139. 160 ff.
- ¹⁴ _ Vgl. den Überblick für Norddeutschland bei Wolfgang Erich Müller, in: Ders. (Hrsg.): Kirchenverbesserung in Oldenburg. Dokumente zum Reformationsjubiläum 1817, Göttingen 1988 (= SKGN 28), S. 17 f.
- ¹⁵ _ Vgl. Hans Otte: Evangelische Landeskirchen, in: Geschichte Niedersachsens. Bd.4: Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, hrsg. von Stefan Brüdermann, Göttingen 2016 (= VHKNS, 283), S. 1019–1032.
- ¹⁶ _ Vgl. Hans-Georg Aschoff: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866), Hildesheim 1976. – Die Arbeit von Aschoff ist für die Zeit bis 1866 grundlegend; deshalb wird hier auf Einzelnachweise mit Seitenangabe verzichtet. – Aus staatlicher Sicht vgl. Hans Otte: Vom Landesheerrn zum Bischof und zum Nebeneinander von Kirche und Staat. Die Säkularisation des Hochstifts Hildesheim, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 88 (2016), S. 83–113.
- ¹⁷ _ Vgl. Thomas Hahn: Staat und Kirche im deutschen Naturrecht. Das natürliche Kirchenrecht des 18. Jahrhunderts (ca. 1680 bis 1850), Tübingen 2012 (= Jus Ecclesiasticum, 98), S. 338 ff.

- ¹⁸ _ Vgl. Eduard Hegel: Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts 1815–1962, Köln 1987, S. 461–487. – Nipperdey (wie Anm. 9), S. 418 ff.
- ¹⁹ _ Erwin Gatz: (Art.) Melchers, Paul, in: Neue Deutsche Biographie 17 (1994), S. 4 f. – Helmut Jäger: »Wohl tobet um die Mauern der Sturm in wilder Wut ...« Das Bistum Osnabrück zwischen Säkularisation und Modernisierung 1802–1858, Osnabrück 2007, S. 154 ff.
- ²⁰ _ Ludwig Uhland wünscht als protestantischer Schwabe: »Heiliger Dom von Köln erstehe,/ Sinnbild unsrer Friedenszeit,/ deutscher Eintracht, Christlichkeit,/ Denkmal der gemischten Ehe.« – Zum Dombau und dessen Hintergrund im Einzelnen vgl. Hegel (wie Anm. 18), S. 494–504.
- ²¹ _ Anhang zur Enzyklika »Quanta cura« mit 80 Irrtümern. Zit. n.: Hans-Walter Krumwiede u. a: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. IV / 1, 1979, S. 253 f.
- ²² _ Hans-Georg Aschoff: Das Bistum Hildesheim zwischen Säkularisation und Neuumschreibung: ein Beitrag zum 175. Jubiläum der Zirkumskriptionsbulle »Impensa Romanorum Pontificum«, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 67 (1999), S. 193–246. – Otte (wie Anm. 16), S. 100–112.
- ²³ _ Thomas Scharf-Wrede: Bischof Eduard Jakob Wedekin (1849/50–1870). Das Hochstift wird zum Bistum, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 59 (1991), S. 105–129.
- ²⁴ _ Vgl. Aschoff, Verhältnis (wie Anm. 16), S. 263 ff. – Jäger, Sturm (wie Anm. 19), S. 150–158.
- ²⁵ _ Rüdiger Drews: Ludwig Windthorst. Katholischer Volkstribun gegen Bismarck, Regensburg 2011, S. 69–94.

- ²⁶ _ Thomas Scharf-Wrede: Das Bistum Hildesheim 1866–1914. Kirchenführung, Organisation, Gemeindeleben, Hannover 1995 (= Quellen und Studien zur Geschichte des Bistums Hildesheim, 3), S. 102 f.
- ²⁷ _ Vgl. Scharf-Wrede, Bistum (wie Anm. 26), S. 140–146.
- ²⁸ _ Lieselotte Sterner: Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Hildesheim von 1852 bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Hannover 1999 (= Quellen und Studien zur Geschichte des Bistums Hildesheim, 6), S. 48 ff.
- ²⁹ _ Zur Kontroverse aus evangelischer Sicht vgl. Gerhard Uhlhorn: Das Verhältnis der katholischen weiblichen Pflegeorden zur evangelischen weiblichen Diakonie [1896], in: Ders.: Schriften zur Sozialethik und Diakonie, hrsg. von Martin Cordes u. a., Hannover 1990, S. 475–488. – Die Tätigkeit der Barmherzigen Schwestern (Borromäerinnen) wurde von evangelischer Seite genau beobachtet, so wurde eine Werbeschrift des Osnabrücker Medizinalrats Vezin für die Barmherzigen Schwestern bei der Gründung des Henriettenstifts Hannover verwendet, um zu belegen, dass ein Diakonissenstift für Hannover nötig sei; gemeint war dessen Schrift „Über Krankenhäuser ..., Münster 1858 (wie Anm. 30). Zum Zusammenhang mit der Geschichte des Henriettenstifts vgl. Dieter Brosius: „Allerhöchstihrer Majestät Lieblingsstiftung. Königin Marie von Hannover und das Henriettenstift, in: ...Neue Wege, alte Ziele. 125 Jahre Henriettenstiftung, Hannover 1985, S. 133.
- ³⁰ _ Hermann Vezin: Über Krankenhäuser, die Krankenpflege durch christliche Genossenschaften und über die Wirksamkeit französischer, englischer und russischer Frauen in den Hospitälern ..., Münster 1858. Schon vorher hatte er in einer kleinen Schrift über seine positiven Erfahrungen mit den Borromäerinnen berichtet: Ders., Über Krankenhäuser und Krankenpflege, Osnabrück 1852.
- ³¹ _ Eva Bertram: Wer bürgt für die Kosten? Zur Sozialgeschichte des Krankenhauses. 125 Jahre Stadt-Krankenhaus ..., Bramsche 1990, S. 26 f.

- 32_ Vgl. 125 Jahre Marienhospital Osnabrück. Ein Fest- und Erinnerungsbuch, 2. Aufl. Osnabrück 1999, S. 34–38.
- 33_ Vgl. Jäger, Sturm (wie Anm.19), S. 93 f. Der Osnabrücker Weihbischof v. Lüpke vertrat in der Mischehenfrage, die zu den »Kölner Wirren« führte, wenigstens intern eine Position, die der harten Haltung des Kölner Erzbischofs entsprach, anders dagegen der Hildesheimer Bischof.
- 34_ Christine van den Heuvel: Osnabrück am Ende des Alten Reichs und in hannoverscher Zeit, in: Geschichte der Stadt Osnabrück, hrsg. von Gerd Steinwascher, Belm 2006, S. 408 f. – Dabei kann man aber beobachten, dass die wissenschaftlichen Vereine von der konfessionellen Parteibildung unberührt blieben.
- 35_ Vgl. Gerd Steinwascher: Reformationsgedenken in Osnabrück. Konfessionelle Toleranz oder Konfrontation?, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück 98 (1993), S. 39–86.
- 36_ Zur den weiteren Auseinandersetzungen vgl. Friederike Mühlbauer: Religionskontroversen in der Friedensstadt. Evangelisch-katholische Beziehungen in Osnabrück 1871–1918, Göttingen 2014 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 48), besonders S. 39–51.
- 37_ Andreas Fahl: Im Kampf gegen die »Branntweinpest«. Die hannoversche Mäßigkeitsbewegung um 1850, in: Heimatland. Zeitschrift für Heimatkunde, Naturschutz, Kulturpflege, 2002, S. 1–6. Zum Zusammenhang vgl. Alfred Heggen: Alkohol und bürgerliche Gesellschaft. Eine Studie zur deutschen Gesellschaft, Berlin 1988, S. 98. 101 ff.
- 38_ Adolf Bertram: Geschichte des Bistums Hildesheim, Bd. 3, Hildesheim 1925, S. 276 f.; Scharf-Wrede, Bistum (wie Anm. 26), S. 70.
- 39_ Alfred Heggen: Alkohol und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Berlin 1988 (= Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 64), S. 101 ff., zum Ablass ebd., S. 104.

- 40_ Vgl. den Überblick bei Wilhelm Damberg: Katholische Kirche und Katholizismus in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert zwischen Abschottung und Integration, in: *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*, Zürich 2014, S. 117–131; zur Anwendung auf die evangelische Kirche vgl. Dietmar von Reeken: *Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914*, Gütersloh 1999, passim, bes. S. 422 ff.
- 41_ Scharf-Wrede, Bistum (wie Anm. 26), S. 64–67. – Dort ist auch die Literatur zu den Vereinen nachgewiesen, die im Folgenden genannt werden. – Einen generellen Überblick bietet Karl Henkel (Bearb.): *Handbuch der Diözese Hildesheim*, Hildesheim 1917, Teil II, S. 23 ff.: Statistik. Bestand der Diözese, Rubrik VII: Bruderschaften und Vereine; dort ist auch das jeweilige Gründungsdatum angegeben.
- 42_ Paul Wachsmuth: Die Entwicklung der hannoverschen Gustav-Adolf-Vereine, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 19 (1914), S. 230–258; Christa Petke: Die Gründung des Zweigvereins Göttingen zum evangelischen Verein der Gustav-Adolf-Stiftung im Jahre 1849 und ihre Vorgeschichte, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 111 (2013), S. 107–149.
- 43_ Dabei muss man bedenken, dass Bekenntnisschulen in Preußen erst 1906 durch das Volksschulunterhaltungsgesetz offiziell eingerichtet wurden; seitdem waren die Kommunen verpflichtet, für die einzelnen Konfessionen Bekenntnisschulen einzurichten, wenn Mindestzahlen erreicht wurden. Vorher mussten die Eltern die Schulen selbst unterhalten, wenn die Kinder in einer Schule ihres Bekenntnisses gehen sollten.
- 44_ Über den Überblick bei Karl Henkel, *Handbuch* (wie Anm. 41), Teil II, S. 23 ff. hinaus führt die Analyse der verschiedenen Vereinstypen bei Scharf-Wrede, Bistum (wie Anm. 26); dort für die Zeit bis 1870: S. 61 ff.; für die Folgezeit: 346 ff.

- 45_ In seinen zusammenfassenden Überlegungen zum katholischen Milieu betont Josef Mooser sehr viel stärker den politischen Hintergrund, also den Abwehrkampf gegen den Liberalismus und Sozialismus; vgl. Josef Mooser: Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen im späten Deutschen Kaiserreich, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hrsg. von Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann, Gütersloh 1996, S. 59–92.
- 46_ Zum Arbeitermilieu in Linden vgl. Rabe, Bernd: Der sozialdemokratische Charakter. Drei Generationen aktiver Parteimitglieder in einem Arbeiterviertel, Frankfurt/M. 1978, S. 33 ff.. – Einen Vergleich zwischen dem katholischen Milieu und dem Arbeitermilieu in Hannover bietet (für die Zeit 1918–1945) Detlef Schmiechen-Ackermann: Kooperation und Abgrenzung. Bürgerliche Gruppen, evangelische Kirchengemeinden und katholisches Sozialmilieu in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in Hannover, Hannover 1999 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 39/9), S. 335 ff. – Zur Feiergusaltung: Gerhard Schneider: Politische Feste der Arbeiter, Hannover, 1995. S. 141 ff. (zu den Maifeiern), S. 237 ff. (zu den Sängereesten).
- 47_ Vgl. Hans-Dieter Schmid: Von der obrigkeitlichen Kirchenfeier zum Fest der Bürger. Reformations- und Lutherfeiern in Hannover 1618–183, in: Feste und Feiern in Hannover, hrsg. von Hans-Dieter Schmid, Bielefeld 1995, S. 57–85, bes. S. 70 ff. – Schmid zeigt, die widerstreitenden Interessen bei der Festgestaltung,
- 48_ Vgl. Armin Müller-Dreier: Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998, S. 239 ff.
- 49_ Gemeint ist die preußischen König Friedrich Wilhelm III. initiierte Union zwischen den Reformierten und Lutheranern im Königreich Preußen, die im Königreich Hannover weithin auf Skepsis und Ablehnung stieß.

- 50_ Vgl. Ernst Rolffs: Das kirchliche Leben der evangelischen Kirchen in Niedersachsen, Tübingen 1917 (Evangelische Kirchenkunde, 6), S. 508 f.
- 51_ In Ostfriesland arbeitete der Evangelische Bund eng mit dem regionalen Gustav-Adolf-Verein zusammen. Vgl. dazu Menno Smid: Ostfriesische Kirchengeschichte, Pewsum 1974, S. 524; Ernst Kochs und Diddo Wiarda: Erbe und Auftrag. 450 Coetus der evangelisch-reformierten Prediger und Predigerinnen Ostfrieslands, Leer 1994, S. 174.
- 52_ Im Evangelischen Bund lästerte man über die hannoverschen Welfen als »protestantische Zentrumsschleppenträger« und »konfessionelle Friedensduselei«; vgl. Armin Müller-Dreier: Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998, S. 492 f.
- 53_ [August Friedrich Otto Münchmeyer]: Die innere Mission. Zweiter Artikel, in: Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche [2], 1849, S. 279.
- 54_ [Ludwig Adolf Petri]: Aus dem Hannoverschen, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1844, NF 7 (1844), S. 250. – Zu Petri und seinem Umfeld vgl. Thomas Jan Kück: Ludwig Adolf Petri (1803–1873). Kirchenpolitiker und Theologe, Göttingen 1997 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsen, 35), S. 235 ff.
- 55_ Die Entwicklung ist dargestellt bei Hans Otte: Mehr als ein loses Nebeneinander? Grundlinien einer Geschichte des Landesvereins für Innere Mission in Hannover, in: Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland, hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser, Stuttgart 1998, S. 1 ff.
- 56_ Vgl. Hans Otte: Mehr Kirchen? Werdende Großstädte als kirchliche Herausforderung im 19. Jahrhundert, in: Die Macht der Städte. Von der Antike bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Imke Scharlemann hrsg. von Michael Gehler, Hildesheim/Zürich/New York 2011 (= Historische Europa-Studien, 4), S. 351–376.

57_ Vgl. Otte, Nebeneinander (wie Anm. 55), S. 2–4.

58_ Vgl. Cord Cordes: Geschichte der Kirchengemeinden der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers 1848–1980, Hannover 1993, s. 65 ff.

59_ Vgl. Hans Otte: Die evangelischen Kirchen in Niedersachsen 1918–1990, in: Geschichte Niedersachsens, Bd. 5, Hannover 2010 (= VHKNS, 36/5), S. 1097 f.