

des Gegebenen zu affirmieren. Es ist Hirschs Programm einer – wie immer antinomischen – Gleichgestaltung von Wirklichkeit und Religion, das ihm seine politische Haltung ermöglicht hat – sie hat sich ja bereits im Nationalsozialismus selbst als illusionär herausgestellt. Diese Einsicht vorzubereiten, ist eine von Barth selbst noch gar nicht ausgesprochene Leistung seiner Deutung der Theologie Hirschs als Ende der Moderne (vgl. aber die in diese Richtung weisende Bemerkung S. 552).

Eine solche zeitgeschichtliche Beobachtung führt freilich auf die gedankliche Inkonsequenz im Denkweg Hirschs. Denn die Übersetzung der moralisch konnotierten Aporie des Gewissens in die erkenntnistheoretische Antinomie zwischen dem Absoluten selbst und der Darstellung des Absoluten ist alles andere als schlüssig (vgl. S. 510). Aus folgenden Gründe: Zwischen Sollen und Nicht-Können besteht eine strenge und einfache Disjunktion, die auf ein endliches Subjekt bezogen ist. Dagegen ist der Unterschied des Absoluten selbst zu seiner Darstellung notwendigerweise eine zwar strenge, aber pluriforme Disjunktion, sofern dem eigenen Begriff zufolge das Absolute gerade nicht nur in einem Falle auftreten kann. Insofern bleibt die antinomische Deutung des Absoluten auf die Antinomie des Gewissens bezogen, wie ja bei Hirsch auch bis ans Ende zu erkennen ist. Deshalb kann zwar die Christologie als ein möglicher Schlüssel zur Interpretation des Absoluten angesehen werden, ist aber nicht der Königsweg zu dessen Verständnis. Damit zieht eine Differenzierung in die bei Hirsch auf Deckungsgleichheit gestimmte Zuordnung von Religionsphilosophie und Dogmatik (und dann auch von Dogmatik und Glaube) ein, die pluralitätsöffener ist als Hirschs am Ende monolithische Konzeption. Trotz aller tiefen Einsichten, das zeigt Barths Buch mit allem Nachdruck, ist ein solcher Typ der Vollendung der Moderne in der Theologie auch ein hilfloses Ende dieses Paradigmas.

Passau

Dietrich Korsch

*Andreas Holzem: Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Forschungen 65), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1994, 506 S., kt., ISBN 3-506-7968-1.*

Nachdem der Deutschkatholizismus für eine erkleckliche Reihe deutscher Territorien und Städte beschrieben ist, unternimmt es der Autor, zum ersten Mal eine Landschaft zusammenhängend zu untersuchen, die nach der (bald herb enttäuschten) Erwartung seiner Protagonisten dafür prädestiniert schien, neben Schlesien und Sachsen eine weitere seiner Kernlandschaften zu werden: den deutschen Südwesten. Der im Untertitel genannte Raum des Oberrheins ist hier weit zu fassen: Gemeint ist die damals noch junge „Oberrheinische Kirchenprovinz“ mit Metropolitansitz in Freiburg, Suffraganen in Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda, die sich, bezogen auf die staatliche Organisation, über Baden, Württemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau und die Freie Reichsstadt Frankfurt erstreckte. Baden ausgenommen, befanden sich die Katholiken hier überall in der Minderheit. Diese Gegebenheit gab in der Folge wesentliche Bedingungsmuster vor für die innere Differenzierung des Katholizismus im theologischer, mentaler, sozialer und organisatorischer Hinsicht. Und so sind die neben dem Deutschkatholizismus im Untertitel genannten Strömungen (oder sollte man sagen: Katholizismen?) keineswegs nebenbei memoriert, sondern spielen in der Arbeit die Rolle von dialektisch konstitutiven Referenzgrößen für eine, wenn nicht die zentrale These des Autors: „Der Deutschkatholizismus steht mit den Entwicklungen des Katholizismus im frühen 19. Jahrhundert in engster Beziehung als Konsequenz der Verschärfung des Antagonismus zwischen radikaler Reform und Ultramontanisierung“ (4).

In methodischer Hinsicht kann die Arbeit bereits auf einen gewissen „Methodenstreit“ zurückblicken, der am prominentesten mit den Namen von Annette Kuhn einerseits, Friedrich Wilhelm Graf andererseits, sowie ihren respektiven Kritikern verbunden ist. Sein „Ertrag“ ist vom Autor mit schöner Klarheit resümiert und reflektiert (bes. 3–11) und führt ihn schließlich zu den methodischen Maximen, „den Deutschkatholizismus als Kirche bzw. als Gemeinde anschaulich zu machen, damit nicht die zeitgenössische gesellschaftspolitische Verwertung des Phänomens dieses selbst überdeckt“, und in diesem Interesse „die Handlungsebenen und Handlungsträger strenger als bisher zu scheiden“ (158; vgl. 158–168). Diese Entscheidung verdient volle Zustimmung und ist durch die Darstellung selbst in ihrer methodischen Tragfähigkeit über-

zeugend bewiesen. Alternative oder konkurrierende Ansätze, die künftig etwa noch ins Spiel gebracht werden sollten, werden sich an diesem Königsweg messen lassen müssen. Rez. erlaubt sich trotzdem den Einwand, daß diese Strategie spätestens 1851 ihr Objekt verliert, nicht erst 1866. Die innere Total-Krise der deutsch-katholischen Gemeinden seit Einsetzen der verschärften Reaktion 1851 (siehe 424 ff.) veränderte deren kirchlichen Charakter mehrheitlich doch zu gravierend in Richtung auf ein – weltanschaulich nur noch diffus konturiertes – politisches Konventikelum hin, als daß sich von da ab die gewählte Methode noch als völlig objektkongruent behaupten ließe.

Der stark sozialgeschichtliche Zug der Arbeit ist dadurch unterstrichen, daß die inhaltlich wie methodisch sehr beachtenswerte Dissertation von Sylvia Paletschek (Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852, Göttingen 1990) vom Autor „in Zustimmung und Abgrenzung“ (11) fallweise als Seitenreferenz mit berücksichtigt ist. Für die gesuchten bzw. als Desiderat namhaft gemachten „biographischen Innenansichten“ (10) hätte bzgl. einer Reihe badischer Deutschkatholiken die Arbeit von Sonja-Maria Bauer (Die Verfassungsgebende Versammlung in der Badischen Revolution von 1849, Düsseldorf 1991) Aufschlüsse geboten.

Auf der ereignisgeschichtlichen Ebene aus der Entstehungszeit des Deutschkatholizismus wartet der Autor mit dem Bericht über ein Religionsgespräch zwischen dem Mainzer Bischof Ketteler und einer Abordnung von Offenbacher Bürgern im März 1845 (39–43) in der Tat mit einem Novum, auch einem Unikum auf. Eine gewisse „Clanstruktur des religiösen Dissenses“ (59) erscheint als lokale rheinhessische Spezialität. Wichtig im Sinne seiner These sind Württemberg (66–82) und Baden (82–100), also der deutsche Südwesten im engeren Sinn: Gilt es doch angesichts des dort verbreiteten („wessenbergianischen“) Reformkatholizismus „eher den Mißerfolg als den Erfolg des Deutschkatholizismus zu erklären“ (119). In etwas verklusuliertem Widerspruch zu einem anderen Deutungsmodell erklärt ihn der Autor damit, daß der „oberrheinische Deutschkatholizismus [...] nicht zu beschreiben [ist] als eine Protestbewegung“ – etwa als Extrapolation reformistischen Extremismus' innerhalb eines breiteren reformkatholischen Binnenklimas –, „er ist vielmehr eine Bewegung der Distanzierten, eine Verbindung derjenigen, die

sich im protestantischen und säkularisierten Milieu der Städte von kirchlichen Bindungen bereits weitgehend gelöst haben und nun eine religiöse Praxis überhaupt erst wieder zu entwickeln beginnen. Wenn diese Überlegungen richtig sind, wenn nicht die Protestierenden, sondern die Fernstehenden, und somit nicht die Prominenten, sondern eher die im Hintergrund Stehenden [...] das spezifische Rekrutierungspotential des Deutschkatholizismus in Süddeutschland bilden, dann erklärt sich daraus die geringe Zahl seiner Anhänger“ (120 f.). Die verschiedenen Bedingungsfaktoren für den religiösen Dissens (121 ff.) konnten nach den Analysen des Autors „nur von einem kleinen Anteil der Bevölkerung erfüllt werden“, so daß der anfängliche Erfolg des Deutschkatholizismus lediglich „auf einer abgeleiteten Subsistenz und auf sekundären Zielsetzungen anderer gesellschaftlicher Gruppen [beruht], die ihre Intentionen mit denen des Deutschkatholizismus verklammerten: auf dem protestantischen Antikatholizismus und dem liberalen Nationalismus“ (128). Und deshalb konnte der Deutschkatholizismus keine „innere“ Kirchenreform bewirken, sondern es nur zur Sektenbildung bringen, wie sich idealtypisch in der Konfrontation zwischen Wessenberg und Ronge bereits 1845 zeigt (168–177). – In der Tat hat diese Erklärung des Autors die größere Reichweite zur Erklärung der Phänomene für sich, insoweit es um die (relative!) „Masse“ der Anhänger des Deutschkatholizismus in den Unterschichten geht. Seine Erklärung dürfte auch dadurch nicht falsch werden, daß so richtig greifbar dann doch wieder nur „die Prominenten“ sind: die deutschkatholischen Prediger (362–379), die durch die Maschen der gebotenen Erklärung samt und sonders hindurchfallen, handle es sich der Herkunft nach um demissionierte (zumeist zölibatsflüchtige) katholische Geistliche oder protestantische Predigamtscandidaten, die, in Abhebung von den polemischen Grobfärbungen sonst, hier übrigens recht fair gezeichnet sind. Für diese Schicht bedarf es weiterhin individuell abgewandelter Erklärungen, die sich systematisierenden Makro- und Mikrotheorien, wie sie der Autor mit eingehender Argumentation durch das ganze Buch hindurch entwickelt, ein gutes Stück weit entziehen.

Das Kapitel „Deutschkatholische Innenansichten“ (324–405) mit seinen illustrativen Blicken auf Sozialstruktur, Gemeindeleben, Theologie und Liturgie dürfte relativ breit vermutlich deswegen

ausgefallen sein, weil es wie kein anderes geeignet ist, den Deutschkatholizismus in seiner „kirchlichen“ Form und Verfassung zur Ansicht zu bringen. Wer daran nicht weiterhin mit erhabener Blindheit vorbeigen will, hat hier eine ergiebige Fundgrube vor sich. Unter den zugrundegelegten Quellen vermißt man (wie schon in der Bibliographie F.-W. Grafs) lediglich die „Neue[n] Stunden der Andacht ...“ von Heribert Rau, deren Titel wohl nicht unabsichtlich den der im südwestdeutschen Reformkatholizismus in hohem Ansehen stehenden „Stunden der Andacht“ von Heinrich Zschokke wiederholt.

Im Sinne der eingangs berührten zentralen These des Autors sind mit besonderer Aufmerksamkeit zu lesen seine Analysen bzgl. der großkirchlich-katholischen Gegenreaktion(en) – von seiten des Kirchenvolks und niederen Klerus' (178–227) wie von seiten der bischöflichen Kirchenleitungen (228–251) –, die sich zugleich als Beitrag zur Differenzierung und Verfeinerung des vieldiskutierten Milieubegriffs zu verstehen geben. Die leitenden Stichworte sind: Ausbildung eines (scharf profilierten) katholischen Milieus auf gesellschaftlichem Feld und Ultramontanisierung der katholischen Großkirche in Reaktion auf die vom Deutschkatholizismus ausgelösten Bedrohungsängste. Im Rückgriff auf bislang unerschlossenes Archivmaterial belegt der Autor beides mit vielerlei Fallbeispielen und Vorgängen. Wiederum: eine Fundgrube, die in den bischöflichen Kurien überdies eine Großkirche „verschiedener Geschwindigkeiten“ erkennen läßt. Für den Freiburger Erzbischof von Vicari beispielsweise waren Siedepunkt und Handlungsdruck viel schneller erreicht und gegeben als anderswo. Liest man alles Berichtete auf dem Hintergrund der Milieutheorie, wie vom Autor ein- und vorgeführt (inzwischen wird sie von anderer Seite her schon wieder anders diskutiert, wenn nicht problematisiert!), hat man in der Tat schlagende Belege für sie und in ihr dann wiederum ein plausibles Erklärungsmuster für das weitere „Schicksal“ des Katholizismus im 19. Jahrhundert. Ob allerdings das „Gespenst“ des Deutschkatholizismus die Dinge so mono-kausal bewegt und in Gang gebracht hat, wie sich dies aus der Perspektive des seinem Gegenstand eng verpflichteten Autors auszunehmen [zumindest] scheint, sei immerhin als Frage aufgeworfen. Der Prozeß einer reaktiven Einigelung des deutschen Katholizismus begann schon um das „Scheidejahr“ 1830

– in Reaktion auf die staatskirchlichen Verhältnisse gerade der süd(west)deutschen Mittelstaaten. Daß der Deutschkatholizismus diesem Prozeß, der in „verschiedenen Geschwindigkeiten“ abließ, einen plötzlichen, kräftig akzelerierenden Stoß versetzte, sei unbestritten. Umso größer die geschichtliche Ironie, daß die Kirche(n) zur Abwehr des Deutschkatholizismus mehr denn auf ihren eigenen Einfluß letztendlich auf staatliche Macht- und Repressionsmittel setzten, wie hier umfänglich und im Detail (252–325) dargestellt.

Mit seiner gelegentlich etwas theorielastigen Darstellungsweise entspricht der Autor einem neuartigen Zug historiographischen Raisonierens, der sicher nicht überall ungeteilten Anklang findet. Auch seine sachlichen Diversifikationen, d.h. systematisierenden Reflexionen quer zur Chronologie, machen die Verarbeitung der Lektüre nicht immer leicht. (Durch ein Orts- und Personenregister [449–460] bringt man die Fäden im Nachhinein dann doch wieder zusammen.) Für die Erforschung ihres Gegenstands ist mit dieser markanten Arbeit aber in Methode und Ergebnis viel geleistet, vieles auch vorbildlich geleistet, vieles angeregt, und sind gewichtige Punkte der weiteren Debatte profiliert bezeichnet.

Waldenbuch

Abraham Peter Kustermann

Jutta Osinski: *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Paderborn-München-Wien-Zürich (Ferdinand Schöningh) 1993, 447 S., geb., ISBN 3-506-76138-8.

Die Bonner Habilitationsschrift erzählt die Geschichte einer vertanen Chance, der Chance einer ästhetisch fruchtbaren Verbindung zwischen Katholizismus und Literatur, die sich mit dem Aufkommen der Romantik ergeben hatte. Die Darstellung folgt dem Dekadenztopos, wenn sie den Weg vom frühromantischen Konzept der progressiven Universalpoesie zur dogmatischen Erstarrung klerikaler Tendenzliteratur nachzeichnet und die fortschreitende Ausgrenzung sowie den allmählichen Rückzug der katholischen Literatur aus der deutschen Literaturgeschichte im 19. Jahrhundert konstatiert.

Auf zwei Ebenen nähert sich die Arbeit, deren Untersuchungszeitraum von 1800 bis zum Ersten Weltkrieg reicht, ihrem Gegenstand. Auf einer historischen Ebene