

gister der biblischen Zitate und Anspielungen“ (S. 266–271) erfaßt. Hinzu kommen fromme Redensarten, von denen Lichtenberg häufig Gebrauch machte (dazu das „Register der frommen Redensarten in Lichtenbergs Briefen“, S. 272 f.). Naheliegender Kritik, ob Formeln wie „mein Gott“, „das weiß der liebe Gott“, „das weiß der Himmel“, „wenn doch der Himmel“ oder „dazu sag ich Amen“ im Munde und aus der Feder Lichtenbergs nicht gänzlich profaniert, ja Ausdruck von Ironie oder Spott sind, nimmt Verf. die Spitze, wenn er bemerkt: „Selbstverständlich darf man derlei Äußerungen (...) nicht überbewerten, erst recht nicht als Belege einer christlichen Gesinnung mißbrauchen, die ihren Autor religiöser machen würde, als er war“ (S. 86). Lichtenberg nahm an der kirchlichen Frömmigkeitspraxis nicht teil und vermied den Kirchgang, verfolgte aber die theologische Diskussion der Zeit und besaß in seiner Bibliothek aktuelle theologische Literatur. Er lehnte ein biblizistisches Verständnis der Bibel ab, ebenso aber auch rationalistische Deutungen. In seinen Äußerungen zur Religion überwogen die kritisch-abschätzigen Töne, doch war ihm das Vertrauen in die göttliche Lenkung der Welt Quelle des Trostes. Dabei ging er über deistische Vorstellungen hinaus und integrierte in seine Gottesvorstellung neben dem Creator auch den Gubernator.

Galt seine Ablehnung uneingeschränkt dem Katholizismus, wie er ihm 1775 im Hochstift Paderborn begegnet war – von katholischer Aufklärung scheint er nichts gewußt zu haben –, so hielt er die protestantische Theologie nicht nur für vernunftwidrig, sondern auch für antireligiös. Hier liegt wohl einer der beiden Schlüssel für das Verständnis seiner Haltung zur Religion: „Sieht man genauer zu, so zeigt sich, daß Lichtenberg die inkriminierten Erscheinungsformen der Religion zumeist nicht wegen ihres religiösen Gehalts kritisiert, sondern weil in ihnen die Religion nur in deformierter Verzerrung zur Darstellung kommt“ (S. 174). Der andere Schlüssel besteht in der für ihn grundlegenden Unterscheidung von ‚Kopf‘ und ‚Herz‘, von Verstand und Gefühl. So stehen bei ihm eben einer an Spinoza und später an Kant orientierten Vernunftreligion Zeugnisse eines Herzensglaubens Religion war für Lichtenberg nicht zuletzt Mittel, dem Menschen Trost und Mut im Leiden zu verschaffen. „Insofern ist es durchaus Vernünftig“, dem menschlichen Gefühl und Glauben ein eigenes, von der Vernunft nicht aufzuwie-

gendes Recht zuzuerkennen“ (S. 209), wobei allerdings die Wahrheitsfrage ganz zurücktritt. „Als einer der erstaunlichsten Konstitutionsfaktoren von Lichtenbergs Religiosität hat der Umstand zu gelten, daß er wohl zeit lebens gebetet hat“ (S. 107). Verf. spricht von „Gleichzeitigkeit von Gebet und Freigeisterei“ (S. 120), zu der auch Lichtenbergs Religionskritik gehört. Trotz der Erkenntnis der anthropomorphen Strukturen menschlicher Gottesvorstellungen und der Diagnose religiöser Projektion und anthropologischer Retrojektion läßt ihn diese aber nicht als Vorläufer Ludwig Feuerbachs erscheinen, wohl aber treten – mit seiner entlarvungspsychologischen Sicht der Ausbildung von Religion als Kompensations- bzw. Sublimationsprozeß – Affinitäten zu dem ein Jahrhundert jüngeren Nietzsche hervor.

Man kann es als Schlußwort lesen, wenn Verf. schreibt, daß Lichtenberg „gegen die radikal-atheistischen Strömungen seiner Zeit den positiven Religionsausprägungen ein vorerst nicht einholbares Existenzrecht zugesprochen (hat)“, wodurch er die unübersehbare Sympathie, die er dem Spinozismus entgegenbrachte, mit einer konservativen, gegenüber allen neologischen und rationalistischen Neuerungen spröde bleibenden Wertschätzung der bestehenden protestantischen Religionsgestalt durchaus zu vereinbaren wußte“ (S. 227). Mit der Herausarbeitung dieser Vereinbarung und Vereinbarkeit hat Verf. die Aporien der deutschen Aufklärung, die in diesen Aporien ihre Eigenart fand, deutlich gemacht. Das Werk ist ein wichtiger, wenn auch deren herkömmlichen Gegenstandsbereich sprengender Beitrag zur evangelischen Kirchengeschichte der „Lessingzeit“ (Karl Aner).

Köln

Harm Kluewing

*Matthias Klug: Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 69), Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1995, 448 S., Ln. geb., ISBN 3-506-79974-6.*

Diese unter der Anleitung von Wolfgang Hardtwig an der Universität Erlangen entstandene historische Dissertation bietet mehr, als der Titel zunächst erwarten läßt: über den angesprochenen Mittelaltertopos hinaus erschließt sich dem Le-

ser eine umfassende politische und religiöse Ideengeschichte des vormärzlichen Katholizismus. Die Arbeit besitzt einen parteiengeschichtlichen Ausgangspunkt in der Wahrnehmung, daß die locker organisierten politischen Gruppierungen des Vormärz von jeweils sehr intensiven religiös-konfessionellen und weltanschaulichen Grundüberzeugungen getragen waren; sie untersucht den Niederschlag dieser Basisorientierungen in der historisch-politischen Publizistik. Quellengrundlage sind einerseits zentrale katholische Periodika, andererseits auf die aktuelle Tagesdiskussion zielende prominente Einzelveröffentlichungen: Essays, Streitschriften und wissenschaftliche Werke, soweit sich die Gattungen jeweils streifen lassen.

Sowohl die bürokratisch-absolutistischen als auch die intern-strukturellen Bedingungen der Publizistik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erzwangen ein Ausweichen vor der unmittelbaren Tagespolitik – die Geschichte wurde zu einem zentralen Feld jener Diskurse, die auch im Allgemeinen noch das je Aktuelle zu thematisierten suchten: politische, soziale und religiöse Interessen und ihre parteilich-weltanschaulichen Begründungszusammenhänge. Daraus resultierte jener „Zug ins Grundsätzliche“, der dem öffentlichen Streiten eine einerseits erbitterten, andererseits aber auch wiederholenden Charakter auferlegte.

Die Darstellung gliedert sich in zwei Hauptteile. Ein erster Hauptteil (37–129) stellt die katholische Bewegung des Vormärz in den Zusammenhang einerseits ihrer Entstehungsbedingungen nach dem großen Umbruch seit der Frz. Revolution und andererseits ihrer Herausgefordertheit durch protestantische, liberale und nationale Geschichtsbilder, deren legitimierender Stellenwert in einem „Zeitalter der Geschichte“ stetig wuchs. Die katholische Bewegung erscheint als eine keineswegs einheitliche Interessenkoalition ohne gefestigte innere Organisationsstrukturen, von 1848 her als Interaktions- und Lernfeld, zumindest in seinen öffentlichkeitswirksamen Vertretern von bürgerlichem Zuschnitt, so daß der seit Groethuysen diskutierte Gegensatz Bürgertum – Katholizismus offenbar nur einen Teil des ersteren betraf. Dieser Katholizismus formierte sich als Gegenüber konservativer wie liberaler, protestantischer und kleindeutsch-nationaler Bestrebungen, die Diskontinuitäten des Revolutionszeitalters zu überbrücken. Unter diesen Bestrebungen kollektiver Identitätsbildung

bildete der Historismus nur eine Variante; Klug wendet sich über Ranke und seine Schüler hinaus den liberalen (Häusser, Gervinus, Heeren, Dahlmann, Welcker u.a.) und radikalen Historikern (Hagen, Ruge, Fröbel u.a.) zu. Der Konservativismus hingegen profitierte vom Zug zur Geschichte nur bedingt, weil sich sein quasi-religiöser Meta-Zugang zum Geschichtsganzen nur schwer in historisch-politische Leitbilder umsetzen ließ. Hinter dem „wie es eigentlich gewesen“ gilt die Diskussion den impliziten Prinzipien aller dieser verschiedenen Rückgriffe auf Geschichte. Schnell zeigt sich, daß weniger das Mittelalter als vielmehr die Reformation den problematischen Identitätsnerv traf zwischen dem ertümligen Freiheitspathos eines religiösen und politischen Germanismus und dem Vorwurf revolutionärer Abirrung von organisch sich vermittelnder traditionaler Autorität. An der Reformation und ihrem Initialcharakter für das Wohl und Wehe der Deutschen schieden sich zu allererst die Geister, was nicht nur den Gegensatz Liberalismus – ultramontaner Katholizismus, sondern eben auch eine konfessionelle Spaltung der Konservativen bedingte. Das Mittelalter, obwohl aus der bürgerlichen Rezeption der Romantik heraus nicht ohne einen freilich unkonkreten Reiz, stellte stets eher eine Hintergrundfolie dar, wenn nicht anhand des Investiturstreites das komplexe Dreiecksverhältnis von Kirche, Staat und Nation diskutiert wurde. Was hier, im Zusammenhang von Reformationsjubiläum, Wartburgfest, historischem Borussianismus (Treitschke), theologischem Rationalismus (Baur, Bretschneider) und gesellschaftlicher Gruppenbildung des Bürgertums geschah, erscheint bei Klug als „Zerrbild der Geschichte“, stellt jedenfalls eine allgemein geübte, aber vorwiegend nicht in heutigem Sinne wissenschaftliche Beschäftigung mit Historie dar.

Vor diesem Hintergrund fragt der zweite Hauptteil (131–391) nach der politischen und mentalen Funktion katholischer Geschichtsbilder unter den Bedingungen eines literarischen Marktes, der nach Ansicht Klugs seine Öffentlichkeitswirksamkeit selbst zweifach einschränkte: einerseits durch das Übergewicht einer stabilisierenden Binnenorientierung katholischer Presseerzeugnisse, andererseits durch einen den Leserkreis einschränkenden Stil. Die Arbeit widmet sich unter diesen Vorgaben zunächst der katholischen Geschichtsschreibung und Geschichtswissenschaft und dem, was sie zwischen „Dilettantismus“ und Professionalisie-

rung an Wissen um Geschichte bereitstellte. Ihre Zentren waren Münster (Gallitzin-Kreis/Müller, Stolberg, Katerkamp), Tübingen (v.a. Möhler) und München (Görres, Döllinger); daneben finden auch Böhmer, Gagern oder Hurter Erwähnung. Entscheidend ist die Einsicht, es könne „nicht schlechthin behauptet werden, daß die historistische oder liberale Geschichtswissenschaft den Katholizismus grundsätzlich und überall in die Defensive gedrängt habe“ (146). Weiterhin untersucht Klug (mit den regionalen Schwerpunkten Bayern und Rheinland) den Niederschlag dieses Potentials an identitätsstiftender Geschichtlichkeit in der Zeitschriften- und Kleinschriftenpublizistik: Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer, Katholik, Sion, Katholische Stimmen, Eos. In dieser Reihung geht es dem Autor darum, eine Entwicklungslinie hin zu jenem Periodikum zu zeichnen, das ihm als Vollform des Typs „historisch-politische Zeitschrift“ im Bereich des Katholizismus erscheint: den in einer ausführlichen Inhaltsanalyse bearbeiteten „Historisch-politischen Blättern“. Darüberhinaus weitet dieser zweite Hauptteil nochmals die Perspektive, bindet die historischen Argumentationsformen der südwestdeutschen Reformer (darf man Wessenberg noch unbesehen unter eine „nationalkirchliche Richtung“ fassen?), des Metternich-Umfeldes (Schlegel, Müller, Pfeilschifter), des Münchener Eos-Kreises und des Freiburger Staats- und Kirchenrechtlers Buß ein. Einen eigenen kulturpolitischen Zweig katholischer Geschichtsbeanspruchung führt der Autor in den Schriften der Gebrüder Reichensperger vor, die im Zusammenhang des Kölner Dombaus entstanden.

Es wird deutlich, daß auch konservativ argumentierende katholische Blätter und Publizisten regierungsseitige Ressentiments auslösen konnten: Im Bayern der Montgelas-Ära war ständisch argumentierende Bürokratie- und Aufklärungskritik ebensowenig opportun wie ultramontane Intransigenz angesichts der bei Ludwig I. fortdauernd einflußreichen Sailer'schen Irenik. Man wagte sich weit vor, wenn man den konservativen Kampf gegen liberale Ministerien als *religiösen* Anruf an gottgesetzte Fürsten formulierte. So fungierte katholische Publizistik zuweilen als Opposition gegen den faktischen Regierungsstil und dessen Maximen, empfahl die eigenen Prinzipien aber gleichzeitig als einzig staatstragende Alternativen zu den als politische, soziale und religiöse Misere empfundenen Zeitläuften.

Der diese Argumentation tragende Geschichtsrekurs wirkte, so Klug, kaum als Anstoß auf die katholische Forschungslandschaft zurück (167, 194); man beließ es bei der Vermittlung der Geschichte als Erziehungsmittel (189) und bei der Sicherheit, selbst historischen Gesetzen zu folgen (173). Der Autor begrüßt diese Tendenz nicht, und die in den Quellen präzente Polemik färbt manchmal auf die Darstellung ab („verstümmelt“, „Steinbruch“ [173], „Verflachung“ [175], „aufbauschend“ [178], „Sammelsurium“ [180], „geradezu abstrus“ [207] u.ö.). Freilich wird auch gesehen, wo die Entwicklung über diesen Zustand hinausführte, wo die *Geschichte als Ganze* den guten Weg der Vorsehung erweisen konnte, ohne sich ausschließlich aus einer triumphalistischen Sammlung von Exempla zusammensetzen, und wo eine innerkatholische Auseinandersetzung mit einzelnen „Trägern“ dieses „Katholischen“ möglich war (198). Ebenso konnten Vergangenheitsorientierung und Kunstliebe apologetisch eingesetzt werden, um auf diese Weise die katholischen Position in der Gesamtgesellschaft zu festigen (347). Der Rekurs auf Geschichte, trotz aller Dominanz des Konservativen, trachtete nicht nach der lückenlosen Restitution des Vergangenen, sondern nach Gewinnung einer Leitperspektive für kirchliche und kulturelle Erneuerung. Und unter anderem auf diese Weise, so der Autor, wurde „die katholische Bewegung zu einer modernen Erscheinung mit zugleich konservativer *Prägung*“ (386).

Es erscheint einleuchtend, die hier repräsentierten sehr unterschiedlichen literarischen Persönlichkeiten und Gattungen dennoch als zusammenhängendes Diskussionsfeld und Öffentlichkeitsnetzwerk zu beschreiben, so sehr gegen den Eindruck einer zu starken Einheitlichkeit auch immer wieder die inhaltlichen Bruchlinien deutlich gemacht werden, die zwischen romantischen, konservativen, ultramontanen und katholisch-liberalen Argumentationsformen verliefen. Klug betont wiederholt, daß das eigentlich Verbindende des politischen Katholizismus nicht in (verfassungs-)politischen Konsensen, sondern in der kulturellen Identität gelegen habe, die sich gerade im Katholizismus besonders intensiv auf Tradition und damit auf Geschichte stützte. Darin sieht er auch Ansätze kultureller Erneuerung und religiöser Intensivierung durch „ein tieferes Nachempfinden der Geschehnisse der Menschen als *Geschichte Gottes mit den Menschen*“ (404). Wahre Reli-

gion, wahre Freiheit, richtige Geschichte und Politik erscheinen zunehmend in einem emphatischen Sinn als verschmolzen. Auf diese Weise entfaltet sich ein umfassendes und erschöpfendes Panorama des historisch-politischen Denkens im vormärzlichen Katholizismus. In der zusammenfassenden Auswertung hat sich der Autor umsichtig darauf bezogen, welche Chancen und Risiken diese Grundkonstellationen für das politische Agieren wie das innere Verhältnis zur Moderne in sich bargen.

Einige kleine Anmerkungen: Unter den eingangs geklärten Begriffen hätte sich Rez. nicht nur die inhaltlichen, sondern auch einige methodische gewünscht. Das betrifft einerseits den Begriff der „Mentalität“, bei dessen Verwendung die Abgrenzung und genaue Fassung gegenüber dem Alltagssprachlichen nicht immer deutlich wird. Weiterhin hat sich der Begriff der „Konfessionalisierung“ vor allem unter dem Einfluß der Arbeiten Heinz Schillings und Wolfgang Reinhardts zu einem gesellschafts- und religionsgeschichtlichen Makrotheorem der Frühneuzeitforschung entwickelt, das nicht mehr unbesehen auf das 19. Jahrhundert übertragen werden kann. Demgegenüber hätte es hier genügt und geklärt, von einer „Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes“ zu sprechen. Ein zweites: In den recht umfangreichen Teilen, die weniger auf die Quellen als den derzeitigen Forschungsstand zurückgreifen, hätten sicher noch manche Marken anders gesetzt werden können, hätten z.B. die Forschungen von Bernd Wacker über das Spätwerk Joseph Görres', von Franz Xaver Bischof über Wesenberg oder von Harald Wagner und Reinhold Rieger über Möhler Eingang gefunden. Und: Leider ist das Buch nur sehr unvollkommen Korrektur gelesen worden.

Fazit: ein klar gegliedertes, auch sprachlich ansprechendes, insgesamt gelungenes Buch, das sich in seinem Verlauf zunehmend hineinfindet und das je passagenweise als Überblicksdarstellung oder als Spezialuntersuchung seinen spezifischen Wert besitzt.

Münster

Andreas Holzem

*Franz Xaver Bischof / Cornel Dora: Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847–1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens. Mit einem Beitrag von Fabrizio Brentini, St. Gallen (Verlag am Klosterhof) 1997, 335 S., zahlr. Abb., Ln., ISBN 3-906616-43-6.*

1847 errichtete Papst Pius IX. durch die Bulle „Instabilis rerum natura“ das Bistum St. Gallen als eigenständige, direkt dem Heiligen Stuhl unterstellte und das Gebiet des gleichnamigen Kantons umfassende Diözese. Mit einer historischen Festschrift hat sich das Bistum (mit Unterstützung des Katholischen Konfessionsteils des Kantons) ein würdiges Geschenk zum Jubiläum seines 150jährigen Bestehens gemacht.

Bis allerdings Johann Peter Mirer am 29. Juni 1847 als erster Bischof von St. Gallen feierlich in seiner Kathedrale inthronisiert werden konnte, war seit dem Ende der alten kirchlichen Ordnung fast ein halbes Jahrhundert vergangen (Franz Xaver Bischof, Die Gründung des Bistums St. Gallen, 11–47). Von alters her hatte das spätere Bistumsgebiet zur Diözese Konstanz gehört, wenn auch die Äbte der Fürstabtei St. Gallen für ihre Territorien seit 1613 quasi-episkopale Vollmachten besaßen. 1798 verlor mit der Errichtung der Helvetischen Republik der Fürstabt seine weltlichen Herrschaftsrechte, 1800 fiel auch die geistliche Jurisdiktion wieder an den Konstanzer Bischof, 1805 wurde die Abtei aufgehoben. Die schon früh (1803) aufgekommene Idee eines eigenen Bistums im Umfang des neugebildeten Kantons St. Gallen wurde zunächst nicht verwirklicht, sondern die 1815 vom Papst abgetrennte „Schweizer Quart“ des Bistums Konstanz vorerst provisorisch dem Stiftspropst von Beromünster, 1819 dem Bischof von Chur unterstellt. Die schwierigen Verhandlungen über eine neue Bistumsorganisation für die Schweiz führten 1823 zu einem Konkordat und zur Errichtung eines Doppelbistums Chur – St. Gallen. Die Diözese St. Gallen (mit dem Gebiet des gleichnamigen Kantons, eigener Kurie und eigenem Domkapitel) war mit Chur durch den gemeinsamen Bischof (mit halbjährlich zwischen den Bischofsstädten wechselnder Residenz) verbunden. Konflikte mit Bischof Karl Rudolf von Buol-Schauenstein veranlaßten nach dessen Tod 1833 das Katholische Großratskollegium zur einseitigen Trennungserklärung. 1836 erfolgte die päpstliche Trennung des Doppelbistums und die Unterstellung St. Gallens unter einen Apo-