

Der in den USA an der Marquette University lehrende deutsche Kirchenhistoriker Ulrich L. Lehner legt nach seiner Edition der Kurzfassung des berühmten Febronius aus der Feder von Johann Nikolaus von Hontheim (1777; 2008) mit dem hier zu besprechenden Werk in rascher Folge eine weitere Edition vor, die zu zentralen theologischen Feldern der katholischen Aufklärung hinführt.

L. bietet eine moderne Neuausgabe, keine historisch-kritische Edition im engeren Sinn. Sie wird durch eine sehr elaborierte englischsprachige Einleitung (S. IX-LXXIV), eine umfangreiche Bibliographie (S. LXXIX-LXXXIX) und einen Personenindex ergänzt. L. geht von einem Verständnis der Aufklärung aus, das diese als pluriformen kulturellen und sozialen Prozess bestimmt, in den er mit der neueren Forschung eine ihrerseits pluriforme katholische Aufklärung eingebettet sieht. Für die katholische Aufklärung waren nach der sicher zutreffenden Einschätzung L.s Ordensleute von herausragender Bedeutung, gerade solche aus der benediktinischen Tradition. Dieses Faktum gilt L. als noch nicht hinreichend gewürdigt, womit er erneut richtig urteilt, wenn sich auch in den letzten Jahren einige Studien (z. B. Precht-Nußbaum zu Eusebius Amort) ergeben haben. Daher rührt der Anstoß, ein wichtiges Werk eines Ordens-theologen wieder zugänglich zu machen.

Beda Mayr (1742–1794) war Angehöriger der Abtei Donauwörth und lehrte dort – mehrere Rufe ausschlagend – bis 1785 Theologie und Philosophie. Berühmt und in manchen Kreisen berüchtigt wurde er vor allem wegen seiner Überlegungen für eine Reunion der christlichen Konfessionen, die erstmals 1778 erschienen. In diesen Zusammenhang gehört gewissermaßen auch das hier neu abgedruckte Werk von 1789, das in seinem Anhang eine erweiterte und überarbeitete Fassung der kleinen Reunionsschrift enthielt. Das Buch von 1789 – in der neuen Ausgabe 350 S. lang – war Teil einer dreibändigen Apologie der natürlichen, der christlichen und eben der katholischen Religion. Die Schrift von 1778 und die von 1789 teilten beide das Schicksal, von Rom indiziert zu werden, obwohl Mayr mit diesen und zahlreichen weiteren Werken zwar als profiliertes Mitglied der katholischen Aufklärung gelten kann, aber nicht zu den radikalen oder radikaleren Kräften wie Blau, Dorsch, Schneider oder Werkmeister zählt. Trotz seines theologischen Engagements im Sinne der katholischen Aufklärung hatte Mayr selbst durchaus Reserven gegenüber forcierten aufklärerischen Bestrebungen in der theologischen Lehre, gerade auch im Ordensstudium.

Mit L.s Buch erhält man einen doppelten Zugang zu diesem Theologen: zum einen über

das Werk Mayrs selbst, zum anderen über eine bestens gelungene Einleitung. Sie macht den biographischen Hintergrund sichtbar, stellt die Widerstände heraus, mit denen selbst ein gemäßiger Vertreter der katholischen Aufklärung zu rechnen hatte, führt in den theologiegeschichtlichen Kontext ein und macht den Leser so vertraut mit den Quellen, aus denen Mayr schöpfte. Für den Leser bietet die Einleitung schließlich eine konzentrierte Zusammenfassung der Gedankengänge, die sich eng an das edierte Werk anlehnt und den schnellen Leser dazu verführt, erst gar nicht mehr das Original zu lesen. Positiv fällt auf, dass L. an keiner Stelle der Gefahr unterliegt, „seinen“ Theologen zu idealisieren. Grenzen seiner Leistung werden präzise benannt: „... he could not find a way to integrate historical-critical achievements with the Catholic creed.“ (XLV) Das einzige Manko dieser sonst so erhellenden Einleitung ist, dass mit der Fokussierung auf die Theologiegeschichte die übrige historische Kontextualisierung etwas dürftig bleibt. Über Mayrs Abtei oder über die Situation der katholischen Aufklärung in Bayern zur Zeit Mayrs bleiben die Informationen vergleichsweise bescheiden.

Trier Bernhard Schneider

Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München: C. H. Beck 2009, 1568 S., ISBN 978-3-406-58283-7

Was vorliegt, ist „eine Geschichte des 19. Jahrhunderts“ – also nicht „die Geschichte“ und auch kein Handbuch. Dabei bietet das sympathisch gewichtige Werk eine Gesamtschau all dessen, was man sich als charakteristisch für ein Jahrhundert vorstellen könnte, das dem und den ihm folgenden ungeheure Impulse gab. Der Horizont der Darstellung ist der der Weltgeschichte, der Weg, den der Horizont abzuschreiten, „ein bewusstes Spiel mit der Relativität von Sichten“ (19). Dieser Anspruch erweist sich im Ganzen keineswegs als vermessen, ist der Vf. doch ausgewiesen als ein Kenner dieses Metiers und zugleich keiner, der von der Zentralität Europas einfach absehen wollte (20).

Der Aufriss des Buches wird vom Vf. selbst erklärt (21f), und der Dreischritt Annäherungen – Panoramen – Themen steckt einen weiten Rahmen für alles, was man heutzutage über vergangene Zeiten wissen will. Angesichts der globalen Perspektive stellt sich ganz von selbst die Frage nach der Länge des Jahrhunderts, das hier ungefähr als so lang angesehen wird, wie es auch aus europäischer

Perspektive zu sein scheint. Global gesehen soll es also (wenn auch „randoffen“; 1286) von den 1770er bis in die 1920er Jahre reichen (88, vgl. 1284f). Epochenschwellen, so die aus Beobachtungen gewonnene und Einseitigkeiten vermeidende Definition, sind ohnehin bloße „Häufigkeitsverdichtungen von Veränderung“ (115). Nicht der Erste Weltkrieg, sondern erst seine Folgen schließen die Epoche ab, deren Kern eine von den 1830er bis in die 1890er Jahre reichende „Rumpfepoche“ (109) bildet, die englischer Dominanz in der Welt zufolge als „Viktorianismus“ (103) charakterisiert wird.

Die „Annäherungen“ im ersten Teil des Buches knüpfen an die Selbstwahrnehmung des 19. Jahrhunderts an: Es war ein Jahrhundert der Archive, Bibliotheken und Museen, der Zeitungen und nicht zuletzt das erste Jahrhundert der Fotografie. Entdeckungen erschlossen neue Räume und ein neues globales Raumbewusstsein, wenn auch häufig aus kolonialer Perspektive. „Zeit“, „Raum“, „Grenze“ und andere Kategorien bilden in diesen Annäherungen heuristische Kristallisationskerne.

Der zweite Teil, „Panoramen“ überschrieben, erschließt „Wirklichkeitsbereiche“ (21), in denen, wie angekündigt, Räume und Zeiten durchschritten werden. Die Fülle dessen, was man beim Lesen erfährt, lässt sich schon durch die Kapitelüberschriften erschließen: „Sesshafte und Mobile“, „Lebensstandards“, „Städte“, „Frontiers“ (d. h. „Unterwerfung des Raumes und Angriff auf nomadisches Leben“), „Imperien und Nationalstaaten“, „Mächte, Kriege, Internationalismen“, „Revolutionen“, „Staat“. Hier wie auch im dritten Teil wird die in der Einleitung schon angekündigte Nähe zur historischen Soziologie (16) erkennbar. Beeindruckend ist die Präsenz der Zahlen und Fakten, die alles andere als statistisch eingesetzt werden, sondern die Darstellung nicht zuletzt in sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Hinsicht erst recht plastisch werden lassen. Beobachtungen zur Geschichte der Technik und der Natur dienen dem gleichen Zweck. Dabei kommt die Geschichte der großen „Weltpolitik“ – Gegenstand der letzten vier Kapitel des zweiten Teiles – nicht zu kurz.

Die „Themen“ des dritten Teiles sind angekündigt als „zuspitzen, entschiedener auswählende und stärker essayistisch formulierte Diskussion einzelner Aspekte“ (22). So geht es hier um „Energie und Industrie“, „Arbeit“, „Netze“, „Hierarchien“, „Wissen“, „Zivilisierung“ und „Ausgrenzung“ sowie um „Religion“, also um eher kultur-, mentalitäts- und sozialgeschichtliche Aspekte.

Wo bleibt die Kirchengeschichte, wohl verstanden als christliche Religionsgeschichte?

Eben im prominent am Letzten stehenden Kapitel, das eine komprimierte Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts darstellt, und dort mit einer beruhigenden Auskunft: „Es gibt gute Gründe dafür, Religiosität, Religion und Religionen in den Mittelpunkt einer Weltgeschichte des 19. Jahrhunderts zu stellen“ (1239), und das natürlich weit über eine Geschichte der christlichen Kirchen hinaus. Religion gehört zudem neben der Wissenschaft „zu den großen Schöpferinnen weiträumiger kommunikativer Netzwerke“ (1277). Allerdings werden damit auch große Fragen angeschnitten, die heutzutage die Theologie wie die Religionswissenschaft beschäftigen: „Religion“ ist eben kein weltgeschichtlich tauglicher Begriff, sondern eine europäische Definition (1240f). Ebenso fraglich ist in einer auf die Weltgeschichte reflektierenden Sichtweise die europäische Überzeugung, man habe mit Säkularisierung und funktionaler Differenzierung die Moderne erfunden und sei damit Gesellschaften überlegen, in denen es einen Primat des – also aus westlicher Sicht definierten – Religiösen gebe (1243f. 1274). Dass die Zurückdrängung des Religiösen in westlichen Gesellschaften unter anderem ein Ergebnis religiöser (also konfessioneller) Konflikte war, lässt sich in globaler Sicht spiegeln an der schon viel älteren Toleranz asiatischer und anderer außereuropäischer Gesellschaften. Auch wenn der Vf. mit seiner Absage an eine lineare Säkularisierung in Europa natürlich nicht allein steht, wird hier doch noch einmal besonders klar, dass sich für das 19. Jahrhundert allenfalls von einer „verhaltenen Säkularisierung“ (1250) auch in der christlichen Welt reden lässt – dass die „religiöse Vitalisierung“ in den USA und teilweise auch in anderen Ländern überhaupt das Gegenbeispiel zu Europa ist, wird dazu gesagt (1252f). Besondere Aufmerksamkeit in einem weltgeschichtlichen Konzept verdient natürlicherweise die christliche Mission, deren Rolle schon im Kapitel „Zivilisierung“ und „Ausgrenzung“ kurz zur Sprache kommt (1178f). Das oft skandalisierte und doch sehr differenzierte Verhältnis von Kolonisation und Mission – jener „enormen Leistung einer ganz besonderen Art von ‚zivilgesellschaftlicher Organisation‘ und voluntaristischer Initiative“ (1263) – wird in wenigen und doch die sachliche Problematik deutlich machenden Absätzen eingefangen. An solchen Stellen wird sichtbar, was der Vf. meint, wenn er sein Buch ein Interpretationsangebot nennt (16).

Diese Geschichte des 19. Jahrhunderts lässt sich intensiv durchlesen oder, je nach spezifischem Leseinteresse, auch durchblättern. Die Darstellung kommt nicht gravitatisch und

auch nicht leichtfüßig daher, sie bringt das Vertraute wie das Unvertraute in neuer Weise nahe, indem sie verstreutes Wissen organisiert und sich dabei selbstverständlich und ohne die Leserschaft aufdringlich an die Hand zu nehmen, unterschiedlicher Perspektiven und methodischer Zugänge bedient. Tatsächlich: „Dieses Buch ist ein Epochenporträt“ (16) – da hätte es des abschließenden Rates kaum bedurft, nach seiner Lektüre wieder zur Einzelforschung zurückzukehren (1279).

Leipzig

Klaus Fitschen

*Religion nach Kant. Ausgewählte Texte aus dem Werk Johann Heinrich Tieftrunks (1759–1834), hrsg. und eingel. v. Ulrich L. Lehner, (Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 3). Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2007, XLV / 244 S., Geb., ISBN 978-3-88309-394-9.*

„Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung Setzt! Wenn die Könige baun, haben die Kärner zu tun!“

Das Epigramm Schillers über 'Kant und seine Ausleger' betrifft auch Johann Heinrich Tieftrunk (geb. Stove bei Rostock 1759, gest. Halle /Saale 1834). Von ihm, einem „der bedeutendsten und scharfsinnigsten Kant-schüler“ (Emanuel Hirsch) ist allerdings zu sagen, dass er bereits Konsequenzen aus der Lehre seines Meisters für die Auffassung der christlichen Religion gezogen hat, als dieser seine Hauptschrift zu diesem Thema, die 'Religion in der Grenzen der reinen Vernunft' (1793) noch gar nicht vorgelegt hatte. 1789 erschien Tieftrunks 'Der Einzigmögliche Zweck Jesu, aus dem Grundgesetz der Religion entwickelt', 1790 der 'Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum', die mit dem 'Versuch einer Kritik aller Offenbarung' des um drei Jahre jüngeren Fichte von 1792 zu vergleichen ist; 1791 begann Tieftrunk sein religionsphilosophisches Hauptwerk, die 'Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik' (3 Bde. bis 1795) zu veröffentlichen. Mit Kant verband Tieftrunk eine enge wissenschaftliche Freundschaft; Kant vertraute ihm die Publikation einiger seiner kleineren Schriften an; 1798 bekannte Kant in einem Brief an ihn, dass ihm Johann Gottlieb Fichtes Kontruktion der Erkenntnis aus dem bloßen Selbstbewusstsein ohne gegebenen Stoff gespenstisch sei. Damit zeichnete sich die Differenz zwischen dem anhebenden Deutschen Idealismus und der kantischen Philosophie ab. Tieftrunk ist dieser bis zu seinem Lebensende treu geblieben.

Ulrich Lehner, Assistant Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit an der Marquette University, Milwaukee, USA, hat Auszüge aus einigen z. T. schwer zugänglichen Werken Tieftrunks zur Religionsphilosophie in dem hier vorzustellenden Band zusammengestellt und in einer ausführlichen Einleitung kommentiert. Text 1 ist ein Auszug aus 'Der Einzigmögliche Zweck Jesu'. Tieftrunk geht hier aus von dem Grundsatz: „Die Religion kann subjektiv und objektiv erwogen werden. Objektiv ist sie die Erkenntniß unsrer Pflichten als göttlicher Gebote und subjektiv ist sie Gesinnung und Stimmung des Gemüths, den sittlichen Gesetzen zu gehorchen, weil sie Gebote des höchsten moralischen Gesetzgebers und Bestimmers der Natur sind.“ (zit. Einleitung, XII). Somit kann der „einzige Zweck“ Jesu, das Prinzip seiner Religionsbegründung nur das Sittengesetz sein. Tieftrunk meint damit, die Lehre Jesu, aber auch den Kern des Christentums wiedergegeben zu haben (XVf). Seine Motivation ist dabei, sowohl dem Konfessionalismus und der interreligiösen Polemik ein Ende zu bereiten, als auch gegen den Atheismus einen stabilen Damm zu errichten (XIV). In dem 'Versuch einer Kritik der Religion' – ein Auszug aus dieser Schrift als Text 2 - fährt Tieftrunk auf dem eingeschlagenen Wege fort: die wahre Religion muss auf dem Grundprinzip ruhen: „Handle nach dem Gesetz Deines unbedingten Daseins und erkenne in diesem den Willen Gottes“ (zit. XVIII). In der 'Censur' (Auszug in Text 3) folgt daraus konsequent die Interpretation der biblisch bezugten Offenbarung Gottes in der Geschichte als Symbol moralischer Wahrheiten. Wunder werden als möglich betrachtet, dürfen aber weder den theoretischen Verstand daran hindern, nach einer Erklärung aus der Natur zu suchen, noch den praktischen, auch ohne auf ein Wunder sich zu stützen, das Sittengesetz erfüllen zu wollen. Das Ergebnis ist somit eine „Enthistorisierung der Evangeliumsbotschaft zugunsten ihrer moralischen Kerns“ (XXXIV). Dies wird in der 'Religion der Mündigen' von 1800 noch vertieft.

Letztlich ist Tieftrunks Voraussetzung die Sicherheit, mit welcher wie bei Kant die Vernunft den Standpunkt der Kritik meinte einnehmen zu können. Dies führt zu der Einschränkung aller spekulativen Erkenntnis und setzt zugleich den Punkt, auf den alles bezogen werden muss, nämlich die Selbstbestimmung des Menschen. Diese ist eben damit das Maß, nach dem auch die Offenbarung gemessen werden soll.

Ein Beispiel für die kritische Rezeption Kants und Tieftrunks bietet Karl Friedrich Stäudlins 'Idee zur Kritik des Systems der