

Kirche und Revolution

Zu den Anfängen der katholischen Bewegung im Jahrzehnt vor 1848

In einem breit angelegten Aufsatz hat Wolfgang Schieder es unternommen, die Entstehung der katholischen Bewegung Deutschlands unter sozialgeschichtlichen Aspekten zu erklären¹ und diese Aspekte am Beispiel der für die Anfänge der Bewegung zweifellos wichtig gewordenen, von Josef Görres publizistisch unterstützten² Trierer Massenwallfahrt von 1844 aufzuweisen. Da von den früheren Werken zur Geschichte des deutschen Katholizismus nur wenige, so die für den Vormärz als klassisch geltende, bei Schieder gleichwohl nicht erwähnte Darstellung von Franz Schnabel³, sozialen Hintergründen und Zusammenhängen nachgegangen sind, verdient sein Versuch volle Aufmerksamkeit. Die manche neue Materialien auswertende Studie ist freilich ganz auf die angebliche »negative Signalwirkung dieser Wallfahrt für die deutsche Revolution« (S. 419) angelegt. Die Wallfahrt, »die vom katho-

1 Wolfgang Schieder, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14, 1974, S. 419–454.

Daß diese Kritik recht spät erscheint, hat zwei Gründe:

1. Schieder hat es bei seinem Aufsatz nicht bewenden lassen, sondern soeben ein Heft mit dem allzu anspruchsvollen Titel »Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert« (Geschichte und Gesellschaft, Jg. 3, H. 3, 1977, S. 291–428) herausgegeben, in dem etliche der m. E. nicht hinreichend begründeten oder falschen Thesen des Aufsatzes über die Trierer Wallfahrt wiederholt und weitergeführt werden. Schieder selbst wiederholt in seiner Einleitung (S. 297 f.) die Behauptung, daß auch in Trier »die Wallfahrt von oben« entstand, »die von der institutionalisierten Kirchenhierarchie zu politischen Zwecken organisiert wurde [...]«. Von einem Mitarbeiter des Heftes, Gottfried Korff (vgl. hier auch Anm. 22), wird ihm bescheinigt (S. 354 f.), daß sein hier diskutierter Aufsatz die Wallfahrt von 1844 als Versuch einer »reaktionären Systemstabilisierung« erkannt und »fundiert untersucht« hätte. Ein weiterer Mitarbeiter, Michael R. Marrus, resümiert Schieders Ergebnisse mit der grotesken Behauptung, daß 1844 in Trier »auch eine Koalition konservativer und bürgerlicher Kräfte, denen es um die Festigung des preußischen Staates ging«, entstanden sei (S. 330).

2. Einige Zeit nach Erscheinen seines Aufsatzes hatte ich Herrn Schieder auf die ihm darin unterlaufene falsche Zitierung und Fehlinterpretation meiner einschlägigen Arbeiten (vgl. hier S. 567 f. mit Anm. 12 und 13) aufmerksam gemacht. Es erschien mir danach richtig abzuwarten, ob eine Berichtigung erfolgen würde, die jedoch ausgeblieben ist.

2 Joseph Görres, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1844.

Die von Schieder im Anschluß an einen Aufsatz von Wolfgang Frühwald gegebene, ganz kurze Charakteristik dieser Schrift ist ebenso einseitig wie unvollständig. Nicht einmal erwähnt wird, daß es sich um eine aus spätrömantischem Denken erwachsene, oft allzu langatmige kirchen- und nationalpolitische Streitschrift handelt. Mit der gegen die Staatsomnipotenz gerichteten Forderung nach Kirchenfreiheit schloß Görres direkt an seinen »Athanasius« (Regensburg 1838) an; darüber hinaus versuchte er nun, historische Beiträge der Katholiken zur Ausbildung der deutschen Nation aufzuweisen, eine historisch-religiöse Begründung des Großdeutschtums zu geben und die Kirche als Kraft der Versöhnung zwischen Klassen und Nationen zu erweisen.

3 Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Taschenbuchausgabe, Bd. 7: Die katholische Kirche in Deutschland, Freiburg 1965. Für die Auswirkungen der 1848er Revolution auf das Verhältnis von Liberalismus und Katholizismus wäre ebenfalls der erste Band des viele innenpolitische Zusammenhänge erhellenden Werkes von Karl Bachem heranzuziehen: Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumsparterie (1927), Neudruck Aalen 1967.

lischen Klerus und Adel inszeniert und begleitet wurde« (S. 429), wird als frühes und symptomatisches Beispiel eines Zangenangriffs geschildert, in dem konservativer Staat und Kirche die Unterschichten gegen die entstehende bürgerlich-liberale Bewegung mobilisiert hätten. Ob eine solche Begrenzung der Optik mehr als periphere Aspekte ihres Gegenstandes erfassen kann, ist von vornherein zu bezweifeln: Zur Entstehung der katholischen Bewegung haben sehr verschiedene ideologische, kirchenpolitische, politische und soziale Faktoren beigetragen; die »peregrinatio religiosa«⁴ hatte stets vielschichtige Motivationen, die nur zum Teil sozialgeschichtlich zu erfassen sind.

Schieders anspruchsvoller Obertitel hätte vermuten lassen, daß die Perspektive zum Gesamtproblem des Verhältnisses von Kirche und Revolution im 19. Jahrhundert ausgezogen würde. Es ist ja unbestritten, daß die katholische Kirche und besonders das Papsttum gewichtige Kräfte in der antirevolutionären Front gewesen sind, welche auf dem ganzen europäischen Kontinent gegen die Ideen von 1789 erstanden ist⁵. Andererseits ist der Katholizismus bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts weniger monolithisch gewesen, als unter dem Eindruck der seitdem durchgesetzten ultramontanen Doktrin oft angenommen und bei Schieder schon durch die Verwendung des Begriffs »Kirchenführung« (unter der dann meist nur der Bischof von Trier zu verstehen ist) suggeriert wird. Nicht selten ist es in der ersten Jahrhunderthälfte zu partiellen Bündnissen zwischen Liberalen und Katholiken gekommen. Sie waren in Westeuropa, welches die rheinischen Entwicklungen stets mitbeeinflusst hat, vom Streben nach Verständigung beider Ideologien getragen, darüber hinaus in Belgien wie auch in Irland und Polen durch gemeinsame nationale Interessen nahegelegt⁶. Im deutschen Vormärz hat sich zudem die gemeinsame Gegnerschaft gegen den spätabolutistischen Polizeistaat ausgewirkt. Die bisherige, von Schieder nicht berücksichtigte Katholizismusforschung meint, daß erst nach dessen Überwindung in der Revolution von 1848/49 der Gegensatz zwischen Liberalismus und Katholizismus, der in die Kulturkämpfe führte, voll ausgeprägt worden sei⁷. Von diesen Problemen ist in Schieders Aufsatz jedoch nicht die Rede; auch wird nicht nach dem sozialreformerischen, gelegentlich schon sozialpolitischen Engagement der in den 1840er Jahren erstandenen ultramontanen Bewegung gefragt, welches doch eine leicht nachprüfbare Erklärung für deren Massenwirkung nahelegt.

Die Aufmerksamkeit für Schieders Ansatz wird auch dadurch nicht gemindert, daß in seinem Aufsatz ausgerechnet die erste Anmerkung etliche Fehler, Auslassungen und Verzeichnungen enthält⁸. Bei einigen davon ist es mit bloßer Berichtigung nicht getan: Sie

4 Vgl. Anm. 15.

5 Zum Gesamtproblem: *Hans Maier*, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1901)*, Freiburg 1965, s. bes. S. 125–173.

Zur restaurativen Politik der Päpste des 19. Jahrhunderts vgl. *Rudolf Lill*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte*, hrsg. von *Raymund Kottje* und *Bernd Moeller*, Bd. III, Mainz/München 1974, S. 135–140, 152–162, 175–190.

6 Vgl. hierzu jetzt den umfassend informierenden Sammelband: *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle. Actes du Colloque internationale d'histoire religieuse...* Avant-propos de Jacques Gadille, Grenoble 1974. Vgl. darin für Deutschland den Beitrag von *Victor Konzemius*, *Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIX^e siècle*, S. 15–51, bes. S. 25–36. Vgl. dagegen *Schieder*, S. 436 unten mit Anm. 87.

7 Vgl. außer den Werken von *Schnabel* und *Bachem* auch *Hubert Jedin*, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus zwischen 1848 und 1870*, in: ders., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge 1*, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 469–484.

8 Als *Joseph Hergenröther* 1877 den zweiten Band seines Handbuchs der Kirchengeschichte veröffentlichte, war er nicht Kardinal, sondern Professor der Kirchengeschichte in Würzburg. Hergenröthers Werk erschien nicht auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes, sondern in der Zeit seines allmählichen Abflauens.

Die Behauptung, daß *ich* die Trierer Wallfahrt ähnlich beurteilt hätte wie *Buchheim*, trifft nicht zu. Das von *Schieder* als Beleg angeführte Zitat ist falsch, vgl. Anm. 12.

zeugen von einer die wissenschaftliche Diskussion erschwerenden Einseitigkeit, die auch später wiederkehrt. So setzt Schieder sich ab von der »katholischen Konfessionshistorie«, als deren Vertreter er so unterschiedlich orientierte und in ganz verschiedenen historischen Situationen arbeitende Forscher wie Joseph Hergenröther, Karl Buchheim, Roger Aubert, Karl Bihlmeyer, Hermann Tüchle und den Verfasser dieser Miscelle nennt⁹. Ihr wird vorgehalten, daß sie bei der Erforschung der Trierer Wallfahrt und der Anfänge der katholischen Bewegung den Akzent ganz auf die Frage »der sogenannten Kirchenfreiheit« gelegt habe und daß in ihr die Tendenz bestehe, »auch die Trierer Wallfahrt für die Entstehungsgeschichte der christlichen Demokratie zu vereinnahmen« (S. 419, Anm. 1). Der erste dieser Vorwürfe erweckt den Eindruck, als ob die genannten Autoren den Begriff der »Kirchenfreiheit« aufgebracht hätten, obwohl er nach Ausweis der von Schieder anscheinend nicht genügend studierten Quellen ein Leitmotiv der Bewegung war¹⁰ – eben jenes, welches zeitweilige Übereinstimmungen mit liberalen Kräften begründete. Der zweite Vorwurf rennt offene Türen ein: Nur Buchheim hat die ultramontane Bewegung als »die katholische Vorform der christlichen Demokratie« hingestellt. Die meisten Katholizismusforscher urteilen differenzierter, indem sie erst der durch Zentrum, christliche Gewerkschaften und Volksverein charakterisierten späten Stufe der katholischen Bewegung gewichtige Beiträge zur politischen und gesellschaftlichen Demokratisierung zuschreiben, wobei deren Herleitung, die teils gewiß auf die Anfänge zurückreicht, noch genauer erforscht werden müßte¹¹. Ausgerechnet der Verfasser dieser Miscelle, dem Schieder mit Hilfe eines manipulierten Zitats¹² unterstellt, ähnlich wie Buchheim zu urteilen, ist dessen Interpretation seit langem entgegengetreten. In einer Rezension des Buchheim'schen Werkes habe ich die Meinung vertreten,

Roger Aubert ist kein Jesuit, er hat vielmehr zur Revision des von den Jesuiten tradierten ultramontanen Geschichtsbildes entscheidende Beiträge geleistet.

Auf der von Schieder angegebenen Seite 420 des *Handbuchs der Kirchengeschichte*, hrsg. von Hubert Jedin (HKG), Bd. VI/1 findet sich kein Wort Auberts zur Trierer Wallfahrt.

- 9 Deren Zuordnung zu einer damit als kontinuierlich hingestellten »katholischen Konfessionshistorie« kann mißverständliche Assoziationen erwecken. Ist sie als Infragestellung wissenschaftlicher Objektivität gemeint? Was würde Schieder sagen, wenn man ihn, weil er ein gutes Buch über die Frühgeschichte der Arbeiterbewegung geschrieben und sich mit historischen Argumenten für Brandts Außenpolitik eingesetzt hat, als Vertreter einer »SPD-Parteihistorie« hinstellen würde?
- 10 Vgl. dazu Eduard Hegel, *Libertas ecclesiae*. Zur Entwicklung des Begriffs »Freiheit der Kirche« seit der französischen Revolution, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 60, 1951, S. 197–207.
- 11 Vgl. dazu die Beiträge von Erwin Iserloh, Adam Wandruszka, Christoph Weber und Rudolf Lill in dem von Ettore Passerin d'Entrèves und Konrad Repgen besorgten Sammelband: *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*, Bologna 1977.
- 12 Bei Schieder heißt es: »Ähnlich ist für Rudolf Lill im Handbuch der Kirchengeschichte [...] Bd. 6/1 [...], S. 400, die Wallfahrt von 1844 nach dem Abbruch der angeblich die »Protestantisierung der westlichen Provinzen« betreibenden Politik zu einer »ungewohnt machtvollen Demonstration des erstarkten Katholizismus« geworden, die allerdings »als Herausforderung an den Geist des Jahrhunderts« auch den Deutschkatholizismus habe entstehen lassen«. Der erste der hier von Schieder »zitierten« Satzteil steht nicht in meiner handbuchartig kurzen Darstellung der Trierer Wallfahrt auf S. 400, sondern in einem ganz anderen Zusammenhang auf S. 395 f. Dort wird die Übertragung des altpreußischen Staatskirchenrechts auf das Rheinland und in deren Zusammenhang die den Keim zum späteren Mischehenstreit legende Kabinettsorder von 1825 behandelt, welche »als gezielte Maßnahme zur Protestantisierung der westlichen Provinzen erscheinen [mußte]«. Der Satz gibt also die aus vielen Quellen nachweisbare damalige Stimmung im Rheinland wieder und nicht etwa, wie Schieders Zitat nahelegt, mein Urteil über die preußische Politik. Die beiden Sätze, die ich auf S. 400 über die Wallfahrt geschrieben habe, lauten: »Arnoldi organisierte 1844 die Wallfahrt zum Hl. Rock, die sich mit mehr als einer Million Pilgern zu einer ungewohnt-machtvollen Demonstration des erstarkten Katholizismus ausweitete, von vielen Protestanten und Liberalen aber als Herausforderung an den Geist des Jahrhunderts heftig beföhdet wurde. Sie bildete den äußeren Anlaß für die Abspaltung des Deutschkatholizismus«. Wo ist darin eine Ähnlichkeit mit Buchheim's Urteil festzustellen?

daß die Konzepte Pius' IX. und des von ihm so nachhaltig geförderten Ultramontanismus »wohl weitgehend dem plebisitären Cäsarismus Napoleons III. entlehnt [waren], welcher eher totalitären als demokratischen Regierungsformen vorgearbeitet hat«¹³.

Schon diese Hinweise mögen zeigen, daß die von Schieder aufgegriffene Problematik komplexer und dementsprechend viel mehr diskutiert worden ist, als aus seinem Aufsatz und besonders aus dessen Einleitung hervorgeht. Daß die Trierer Wallfahrt auch sozialgeschichtliche Aspekte hatte, hat zudem schon Schnabel in seinem von Schieder übersehenen Werk erwähnt¹⁴; was dem großen Historiker der dreißiger Jahre an modernerem sozialwissenschaftlichen Instrumentarium fehlen mußte, scheint mir durch seinen Rückgriff auf Quellen und durch deren Einordnung in ihre Zusammenhänge mehr als hinreichend ausgeglichen zu sein.

In Schieders Überblick über die Geschichte der Trierer Wallfahrten (v. a. S. 430–435) ist von deren religiöser Dimension und vom »Bildcharakter« der Reliquien nicht die Rede. Reliquien, besonders die darum hoch verehrten Salvatorreliquien, als sinnliche Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte und als »Beweise« für deren Historizität, Wallfahrten zu Christusmemorien als Vergewisserung seiner Heilstaten – das sind Vorstellungen, für die im aufgeklärten Weltbild kein Platz ist. Wer sich aber als Historiker mit Wallfahrten befaßt, sollte davon ausgehen, daß solche Vorstellungen seit der Spätantike eine elementare emotive Wirkung ausgeübt und Wallfahrten zu Massenphänomenen gemacht haben¹⁵. Im Mittelalter und in der Barockzeit besonders stark ausgeprägt¹⁶, sind sie im 19. Jahrhundert von kirchlichen Restaurationsbewegungen wieder aufgegriffen und weiter tradiert worden. Ein Blick auf Italien, wo Kultur und soziale Prozesse stärker als in anderen europäischen Nationen katholisch geprägt und bis in unser Jahrhundert traditional bestimmt gewesen sind, genügt, um das Fortwirken solcher Vorstellungen und die daraus entstehende primäre Motivation von Wallfahrern zu erkennen¹⁷.

Reliquienkult und Wallfahrten haben freilich zu allen Zeiten innerkirchliche Kritiker gefunden, die an der Veräußerlichung der Religion, an der Überbetonung der Werkfrömmigkeit, an der geschäftstüchtigen Ausnutzung und Manipulation von Pilgern Anstoß nahmen – sehr oft zu Recht! Nie ist solche Kritik gründlicher durchdacht worden als in der katholischen Aufklärung, die auch im Deutschland des 18. Jahrhunderts weitgehende Konzentration des kirchlichen Lebens auf Messe, Sakrament und Predigt, zugleich die Orientierung an der idealisierten Urkirche durchgesetzt hat. Hand in Hand damit gingen Ablehnung des seit dem Trienter Konzil erstarkten römischen Zentralismus und religiöse Toleranz, welche auch von Wallfahrten abraten ließ, da diese Andersgläubigen schwer oder gar nicht verständlich waren. Dieser Umschlag wird von Schieder (S. 432 f.) gesehen, der Hinweis darauf aber sogleich entwertet durch eine der voreiligen, nicht aus Quellen belegten Interpretationen, die auch in diesem Abschnitt unterlaufen: »Die letzten Trierer Kurfürsten des 18. Jahrhunderts hatten die Möglichkeiten der kirchenpolitischen Wallfahrtsmanipulation noch nicht erkannt«. War es nicht eher umgekehrt, d. h. haben jene Erz-

13 Rudolf Lill, Zur Geschichte des Ultramontanismus: QFIAB 45, 1965, S. 442–450, bes. S. 446. Dasselbe Urteil habe ich wiederholt in: *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. III, S. 178 u. ö.

14 Schnabel, Bd. 7, S. 331 f.

15 Vgl. Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster 1950.

16 Gerade im Rheinland haben sich dafür in den Bildprogrammen der mittelalterlichen Reliquien schreine eindrucksvolle Zeugnisse erhalten. Vgl. *Rhein und Maas, Kunst und Kultur 800–1400*, hrsg. vom Schnütgen-Museum der Stadt Köln, Bd. I, 1972, S. 131–149, 263, 314, 323 f. u. ö.; Bd. II, 1973, S. 65–75, 123 ff., 263–278 u. ö.

17 Eine das Wallfahrtswesen adäquat einbeziehende Erforschung von religiöser und sozialer Geschichte und deren Interdependenzen betreibt, vor allem anhand italienischer Beispiele, der Arbeitskreis um Gabriele De Rosa (Rom – Vicenza). Vgl. dafür exemplarisch *Ricerche di Storia sociale e religiosa*, Nuova serie 7–8, Roma 1975.

bischöfe die Wallfahrten nicht gerade unterdrückt, weil sie solchen Möglichkeiten, die ihren Reformplänen zuwiderliefen, vorbeugen wollten^{18?}

Die Beschränkung des religiösen Lebens auf das den Aufklärern als »wesentlich« Erscheinende ist zwar gerade im konservativen Rheinland von der Mehrzahl der Bevölkerung weder begrüßt noch verstanden worden, hat sich hier aber bis in die 1830er Jahre halten können. Die ersten Bischöfe nach der kirchlichen Restauration hielten nämlich weithin an aufgeklärten Grundsätzen fest, Ferdinand August Graf v. Spiegel (Erzbischof von Köln 1825–1835) und Josef v. Hommer (Bischof von Trier 1824–1836). Es ist aber zumindest eine Vereinfachung, beide als »verspätete Repräsentanten der alten adeligen Reichskirche« (S. 434) zu bezeichnen. Abgesehen davon, daß nur ein Teil der Reichskirche sich der Aufklärung erschlossen hatte und nur Spiegel deren sozialer Führungsschicht angehörte, haben sich beide ja gerade um die Annäherung der Kirche an die bürgerlich bestimmte Kultur ihrer Zeit bemüht. Partielle, durch rationalistische Grundhaltung gegebene Übereinstimmungen mit dem preußischen Kultusminister Altenstein sollten nicht zu der ausgerechnet einen ultramontanen Vorwurf wieder aufnehmenden, durch die neuere Forschung widerlegten Annahme verleiten, als seien »Spiegel und Hommer stets bereit gewesen, die ihnen von staatlicher Seite angesonnene Aufgabe zu erfüllen« (S. 435)¹⁹. Geeignete Mittel und Helfer bei der ihnen vorschwebenden Kirchenreform sahen beide Bischöfe in Lehre und Schule des rationalistischen Bonner Theologen Georg Hermes, dessen Anhänger sie darum in wichtige Positionen beriefen²⁰. Die Hermesianer bemühten sich um Ausgleich von Dogma und Vernunft, gerade sie wollten eine von barocken und feudalen Resten befreite »bürgerliche« Kirche. Durch ihren Appell an die Autonomie der individuellen Vernunft gerieten sie in Gegensatz zur traditionalistisch-ultramontanen Bewegung, deren Sieg in der kirchenpolitischen Wende um 1840 denn auch für den Wiederbeginn der Wallfahrten wichtiger gewesen ist als die von Schieder betonten sozialgeschichtlichen Fakten²¹.

Schieder erwähnt (S. 431 f.), daß nach 1844 drei weitere Wallfahrten zum Hl. Rock stattgefunden haben. Daß, wie er ohne Quellenangabe meint, zwischen der von 1891 und der Aufhebung des Sozialistengesetzes ein Zusammenhang bestand, ist unwahrscheinlich; richtiger, aber ergänzungsbedürftig ist sein Hinweis auf das Ende des Kulturkampfes. Daß Bischof Korum die Wallfahrt »als offensives agitatorisches Mittel katholischer Sozialpolitik« benutzte, ist insofern nicht erstaunlich, als Korum stets für konservativ begründete Sozialreform eingetreten ist²². Hinzuzufügen wäre aber, daß der ultramontan-kämpferische

18 Vermutungen, die *Schieder* über weitere Motive der Kurfürsten anstellt, sind wenig nützlich, wenn die neueste Literatur dazu nicht einbezogen wird: *Heribert Raab*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit, Bd. I, Freiburg 1962.

19 Es hätte sich gelohnt, hierzu das Werk von *Walter Lipgens* (Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat, 2 Bde., Münster 1965) gründlich auszuwerten, anstatt es mit einem Satz abzutun (*Schieder*, S. 434, Anm. 75).

20 *Schieder* (S. 439 f., Anm. 109) ist anscheinend nicht aufgefallen, daß die Trierer Geistlichen, die ein Manuskript Hommers über den »Hl. Rock« veröffentlichten, führende Hermesianer und als solche wallfahrtsfeindlich eingestellt waren. Die Veröffentlichung erfolgte im Organ der hermesianischen Bewegung. Sollte sie einen Wiederbeginn des Wallfahrtswesens nicht eher verhindern als fördern?

21 Über diese innerkatholischen Parteikämpfe und ihre Auswirkungen im Bistum Trier unterrichtet ausführlich das Buch von *Christoph Weber*, Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850, München 1973, welches sehr viele Quellen auswertet, dabei ideologie-, personen- und sozialgeschichtliche Betrachtung in gelungener Weise verbindet und auch zu *Schieders* Fragestellung gewichtige Antworten erbringt. Vgl. z. B. *Webers* Ausführungen (S. 88 ff.) über das Streben der Ultramontanen nach »äußerer liturgischer Prachtentfaltung«. Es verstimmt, daß *Schieder* (S. 436, Anm. 86 a) Weber nur vorzuhalten weiß, daß er einen Faszikel im Koblenzer Staatsarchiv (über die Trierer Bischofswahl 1841/42, nicht *Webers* eigentliches Thema!) nicht benutzt habe.

22 Bei *Schieder* bleibt unerwähnt, daß die neuere Forschung sich verschiedentlich mit Korum beschäftigt hat, der im preußischen Episkopat die ultramontane, gegenüber dem Staat lange äußerst

Bischof mit dem kirchenpolitischen Kompromiß von 1886/87 nicht eben einverstanden war und vielleicht deshalb eine Demonstration kirchlicher Geschlossenheit heraufführte, die ebenso an die Adresse des Staates wie an die des Sozialismus gerichtet war. – Den ersten Anstoß zur Wallfahrt von 1933 gab wohl kaum die von Schieder angeführte Aufhebung der alliierten Besatzung, sondern die Tatsache, daß Pius XI. das Jahr 1933 wegen des Zentenars des Todes Christi zum »Heiligen Jahr« erklärt hatte. Solche für den damaligen Triumphalismus Roms typischen Demonstrationen mag man aus guten Gründen als abwegig erachten, aber wenn man die Wallfahrt des Jahres 1933 behandelt, sollte man diesen Hintergrund kennen und mitteilen. Zu erwähnen wäre ein weiteres: Die seit längerem vorbereitete Wallfahrt von 1933 fiel in die kurze Periode nach Abschluß des Reichskonkordats, in der viele Katholiken ein befriedigendes Einvernehmen mit dem NS-Regime für möglich hielten, welches seinerseits an der Verbreitung dieser Stimmung im Trierer Land schon deshalb interessiert sein mußte, um Bischof und Klerus in ihrem Engagement für die Rückgliederung des Saargebiets zu bestärken²³. – Daß die Wallfahrt von 1959 »im Ursprung auf den Höhepunkt christlich-demokratischer Regierungsmacht [...] im Jahre 1957 zurückverweist« (S. 432), ist zumindest eine arge Vereinfachung. Angemessen wäre höchstens ein Hinweis auf das geistige Klima im deutschen Katholizismus der beiden ersten Jahrzehnte nach 1945, in dem viele auf einen Wiederaufbau aus »abendländischen« Traditionen gesetzt und daraus der europäischen Einigungsbewegung keineswegs unwichtige Impulse gegeben haben. In dieses Gesamtklima, nicht aber in die durch einen CDU-Sieg geschaffene konkrete politische Situation, können wohl auch kirchliche, bewußt übernational angelegte Veranstaltungen wie die Trierer Wallfahrt oder schon das Kölner Domfest von 1948 und die Aachener Heiligtumsfahrten von 1951 und 1958 eingeordnet werden.

Auch dieser Überblick zeigt somit, daß Schieder den »weiteren Zusammenhang«, in den er dann die Wallfahrt von 1844 hineinstellt, auf einige und nicht immer zentrale Aspekte reduziert hat und dabei manche Vermutungen äußert, für die die Quellen keine Belege hergeben.

Auf den S. 436–446 unternimmt es Schieder, »über die Intentionen der Wallfahrtsorganisatoren Klarheit« (S. 446) zu verschaffen. Dabei wird endlich, wenngleich zu kurz und fragmentarisch (S. 436 f.), der in den sog. »Kölner Wirren« (1836–1842) gipfelnde Konflikt zwischen Preußen und der katholischen Kirche erwähnt, ohne daß dabei deutlich würde, daß wohl er den eigentlichen Hintergrund für die Erneuerung von Frömmigkeitsformen von der Art der Trierer Wallfahrt gebildet hat²⁴. Von seinen beiden Ergebnissen wird das

mißtrauische Richtung anführte. Vgl. *Christoph Weber*, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876 bis 1888*, Mainz 1970, passim.

Gottfried Korff, der in dem von Schieder herausgegebenen Heft über Religion und Gesellschaft (s. hier Anm. 1) die Trierer Wallfahrt von 1891 behandelt (Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891, a. a. O., S. 352–383) folgt weitestgehend dem Schiederschen Interpretationsmodell, arbeitet dabei jedoch viel gründlicher; immerhin erwähnt er den Zusammenhang mit Korums Ultramontanismus (S. 367 f.). – Bedenklich ist Korffs Umgang mit der scharfsinnigen Kritik, die *Franz Xaver Kraus* (s. hier auch Anm. 34) in seinen Tagebüchern an der Wallfahrt von 1891 geübt hat (S. 360 f.). Beim ersten Zitat (S. 360 unten) wird der Satz weggelassen, der Kraus als langjährigen persönlichen Gegner des Wallfahrtsorganisations Korum erweist. – Das abschließende Verdikt (S. 361) bezieht sich nicht auf die Wallfahrt. Die 1½ Jahre nach deren Abschluß niedergeschriebene Notiz formuliert vielmehr eine liberalkatholische Gesamtkritik am Ultramontanismus. Sie erweist, daß die Gegensätze vor allem theologisch und kirchenpolitisch begründet waren.

23 Wenn schon in Anm. 64 ein Satz aus einer Schrift des Trierer Domherrn Irsch als Beleg dafür genommen wird, daß »die Trierer Wallfahrtsstrategen [...] von 1933 sich an das neue Regime des Nationalsozialismus anpaßten«, so ist nicht recht einzusehen, weshalb die politische Haltung des für die Wallfahrt verantwortlichen Bischofs Bornwasser nicht eingehender untersucht wird. Vgl. dazu z. B. *Bernhard Stasiewski* (Hrsg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bd. I, Mainz 1968, S. 463 f., 590–598, 600.

24 Vgl. hierzu HKG VI/1, S. 396–400 sowie die dort auf S. 392 angegebene Literatur, außerdem

innerkirchlich, der Sieg der ultramontan-traditionalistischen Partei (vgl. hier S. 569), zu wenig gewürdigt, die Charakterisierung der unterlegenen Partei als »Staatsepiskopalismus« ist in sich widersprüchlich, vom Hermesianismus und seinen Reformanliegen²⁵ ist nicht die Rede. Das kirchenpolitische Ergebnis wird durch die Aussage verzeichnet, daß »Katholische Kirchenführung und Staatsregierung in Preußen [...] vielmehr weiterhin auf konservativer Basis verbunden [blieben]«. Gerade die Führer der ultramontanen Partei, darunter die 1842 im Zuge der Konfliktbereinigung berufenen Bischöfe Geissel und Arnoldi (der Organisator der Wallfahrt von 1844!), waren gegenüber dem preußischen Staat sehr mißtrauisch²⁶. Indem der Kirche 1842 weitgehende Autonomie zugestanden wurde, kam eine für Preußen ganz neuartige Gleichberechtigung von Staat und katholischer Kirche zustande, welche ein Bündnis beider erst ermöglicht hat!²⁷ Unerwähnt bleibt eine unter sozialgeschichtlicher Fragestellung doch wohl wichtige Konsequenz des Ausgleichs von 1842: Die kirchliche Autonomie ermöglichte die Ausbreitung von Vereinen, die von den Ultramontanen propagierte Rückkehr der geistlichen Orden und darüber neuartige sozial-karitative Initiativen, z. B. Krankenhausgründungen, die meist von Orden und Vereinen getragen wurden²⁸. Gerade solche Initiativen (und keineswegs nur die von Schieder herausgestellte Vertröstung auf Ausgleich im Jenseits für irdische Not!) haben der entstehenden katholischen Bewegung breiten Konsens in den von den Liberalen vernachlässigten unteren Mittelschichten und Unterschichten eingebracht.

Die kirchenpolitische Wende von 1842 war großenteils das Werk des bei Schieder gar nicht erwähnten Königs Friedrich Wilhelm IV., der, geprägt von der gewiß anachronistischen, weil ganz an der vorindustriellen Gesellschaft ausgerichteten politischen Romantik, einen christlichen Staat und dessen Bündnis mit den Kirchen begründen wollte²⁹. Als Gegner betrachtete der König nicht so sehr die von ihm in ihren wirklichen Dimensionen noch nicht durchschaute soziale Revolution, sondern die Kräfte, die nach seiner Meinung die »legitime« alte Ordnung zerstört hatten: Polizeistaatlicher Absolutismus, Hegelsche Philosophie, Liberalismus. Als große Demonstration seines romantischen Patriotismus wie der Versöhnung von Staat und Kirche veranstaltete Friedrich Wilhelm 1842 das Kölner Dombaufest³⁰. Den Festen der Bewegungspartei (Wartburg 1817, Hambach 1832) wurde erstmals eine vergleichbare, Massen mobilisierende Manifestation der konservativen Kräfte entgegengesetzt – nur zwei Jahre vor der Trierer Wallfahrt, die dann ähnliche Anliegen (aber

Weber, Aufklärung und Orthodoxie, S. 79–112.

Zur historischen Einordnung der »Kölner Wirren« in die innere Entwicklung des deutschen Parteiwesens wie des Katholizismus sei wieder auf das erwähnte Werk von *Schnabel* und auf *Ernst Rudolf Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. II, Stuttgart 1960, S. 185–265, verwiesen.

25 *Weber*, Aufklärung, S. 59–78 u. ö. – Vgl. außerdem die Beiträge von *Sebastian Merkle*, in: Historisches Jahrbuch 60, 1940, S. 179–200 und von *Eduard Hegel*, in: Westfälische Lebensbilder, Bd. VII, Münster 1959, S. 83–104.

26 *Otto Pfülf*, Cardinal von Geissel, Bd. I, Freiburg 1895, passim, bes. S. 127–140, 149 ff., 299. Vgl. *Schieder*, S. 428, Anm. 43 a.

27 Vgl. hierzu die ganz ähnlich intendierte Kirchenpolitik Metternichs, der sich darum ja auch eindringlich für die Beilegung des Kölner Konflikts eingesetzt hat. Seit den 1820er Jahren verfocht der Staatskanzler den Abbau des Josephinismus und zudem eine weitgehende »Koordinierung« von Staat und Kirche, weil nur darüber das »Bündnis von Thron und Altar« zu erreichen war, dem in seiner konservativen Gesellschaftskonzeption hohe Bedeutung zukam. *Heinrich v. Srbik*, Metternich, Bd. II (1925), Neudruck 1957, S. 1–45, bes. S. 40 ff. u. ö.

28 *Erwin Gatz*, Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen, München/Paderborn/Wien 1971.

29 *Walter Bußmann*, Eine historische Würdigung Friedrich Wilhelms IV., in: Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach, Bonn 1964, S. 711–726; vgl. außerdem *Rudolf Lill*, Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–1842, Düsseldorf 1962, passim.

30 *Lill*, Beilegung, S. 228–231. Vgl. aus der äußerst umfangreichen älteren Literatur v. a. *Leonard Ennen*, Der Dom zu Köln . . ., Köln 1880, S. 153–163 u. ö.

eben nicht nur diese!) auf eine populäre Ebene übertragen hat. Hier scheint ein direkter, von Schieder nicht gesehener Zusammenhang zu bestehen.

Friedrich Wilhelm IV. ist es auch gewesen, der 1842 die Berufung Geissels nach Köln und Arnoldis nach Trier³¹ ermöglicht hat. Der Bedeutendere war Geissel, der schnell zum Führer des rheinischen, zeitweise des deutschen Episkopats aufgestiegen ist und als solcher 1848 dem konservativen Staat keineswegs die von Schieder angenommene unbedingte Unterstützung gewährt, sondern mit einer Politik des *do, ut des* weitere Autonomierechte für die Kirche erreicht hat und als Gegenleistung für die bedrohte Autorität von Krone und Staat eingetreten ist. Als Mitveranstalter des Kölner Festes hatte Geissel dessen kirchlichen Charakter betont und schon dadurch eine gewisse Distanz zum preußischen Staat bekundet.

Mit dem von ihm in seiner persönlichen und hierarchischen³² Führungsrolle anerkannten Geissel hat Arnoldi eng zusammengearbeitet³³. Daß Arnoldi überhaupt für die ultramontane Erneuerung aktiv gewirkt und dabei auch die während der »Kölner Wirren« entstandene katholische Presse eingesetzt hat (S. 437 ff.), ist wiederum keine neue Erkenntnis³⁴. Daß ihn bei der publizistischen Abstützung der Trierer Wallfahrt der Apost. Vikar Laurent in Luxemburg sehr unterstützte (S. 438), weist in eine ganz andere als die bei Schieder vorherrschende Interpretationsrichtung: Gerade Laurent ist meist als kämpferischer Gegner Preußens aufgetreten; er hat sich nie um Verständigung mit dessen konservativen Autoritäten, sondern stets um eine ganz nach Rom ausgerichtete Kirche und deren Unabhängigkeit vom Staat bemüht³⁵.

In dieselbe, von Schieder abgewertete Richtung paßt sein Hinweis (S. 440 f.) auf erste Trierer Wallfahrtspolemiken aus dem Jahre 1841. Nicht soziale Konservation, sondern traditionalistische Frömmigkeitskonzeption hat den dort erstmals erwähnten, im weiteren mit Recht als wichtigen Mitarbeiter Arnoldis herausgestellten Jakob Marx zur Propagierung der von Aufklärern und Hermesianern unterdrückten Wallfahrten bewogen. Dieselbe Konzeption spricht aus der von Schieder (S. 442) zitierten Programmschrift von Marx aus dem Jahre 1844 sowie aus dem ebenfalls (S. 445) zitierten, aber anscheinend mißverstandenen Fazit, welches derselbe Autor nach Ende der Wallfahrt gezogen hat. Vergegenwärtigt man sich aus den erreichbaren Quellen die Persönlichkeiten Arnoldis und seiner Mitarbeiter wie überhaupt den um 1840 im rheinischen Katholizismus vollzogenen Klimawandel, so kann eigentlich kein Zweifel daran bestehen, daß diese Konzeption die Motiva-

31 Daß es gleichzeitig mit dem Kölner Streit auch »Trierer Wirren« (mit denselben Problemen und Frontstellungen) gegeben hat und daß Arnoldi im direkten Zusammenhang der Gesamtbereinigung Bischof von Trier wurde, wird in der einschlägigen Literatur behandelt und ist somit in Fachkreisen bekannter, als *Schieder* (S. 436) annimmt. Vgl. *Lill*, Beilegung, S. 57 f., 115–118, 153 ff., 179, 200, 202–205, 227, 234.

32 Das Bistum Trier gehörte zur Kölner Kirchenprovinz. Geissel hat die 1842 erlangte Kirchenfreiheit auch dazu genutzt, die Zusammenarbeit zwischen Metropole und Suffraganen zu aktivieren, welche die staatliche Kirchenaufsicht zuvor weitgehend unterbunden hatte.

33 *Pfülf*, Geissel I, S. 299, 326 ff., 401 f. u. ö.

34 *Schieder* (S. 437 mit Anm. 87 a) erweckt den falschen Eindruck, daß es über Arnoldi nur »hagiographische Konfessionshistorie« des 19. Jahrhunderts gebe. Es beleuchtet das Informationsniveau des Verfassers, daß dieser dort ausgerechnet der Trierer Franz Xaver Kraus zugerechnet wird, der sich in einer frühen historisch-kritischen Arbeit gegen den dortigen Reliquienkult gewandt hat und im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts der bedeutendste liberalkatholische und antiultramontane Kirchenhistoriker und Publizist Deutschlands gewesen ist. Vgl. *Franz Xaver Kraus*, Tagebücher, hrsg. von Hubert Schiel, Köln 1957, S. 256 f., 263 f. u. ö. In der bei *Schieder* nur erwähnten Kurzbiographie Arnoldis (ADB 1, 1875, S. 593 ff.) geht Kraus auf die Problematik der Wallfahrt von 1844 durchaus ein. Sein Fazit, welches zwischen deren primär religiösem Charakter und ihrer sekundären Benutzung für die kirchenpolitischen Ziele der Ultramontanen unterscheidet, hätte es verdient, in die Argumentation einbezogen zu werden.

35 *Karl Möller*, Leben und Briefe von Joh. Theodor Laurent, 3 Bde., Trier 1887–1889; *Joseph Goedert*, Joh. Theodor Laurent, Luxemburg 1957.

tion zur Massenwallfahrt hervorgebracht hat. Es ging ihren Organisatoren anscheinend eben doch vor allem um die Wiederbelebung traditioneller Frömmigkeitsformen, um die Aktivierung der katholischen Massen auf deren Grundlage und darüber durchaus um eine Demonstration der wiedergewonnenen »Kirchenfreiheit«³⁶. Was Schieder statt dessen in den Mittelpunkt rückt, dürfte sekundär sein: Die Abstützung seiner Interpretation auf ein Schreiben Arnoldis an den Oberpräsidenten der Rheinprovinz und auf das allerdings ungewohnte Wohlwollen der Regierung überzeugt nicht. Der Bischof wird sein religiöses und zugleich auf Eigenständigkeit der Kirche zielendes Anliegen nicht unbedingt dem evangelischen Oberpräsidenten mitgeteilt, sondern ihm gegenüber jene Aspekte hervorgehoben haben, welche geeignet waren, die Bürokratie für den Wallfahrtsplan zu gewinnen. Die Unterstützung der Behörden dürfte wiederum aus dem kirchenpolitischen Konzept Friedrich Wilhelms IV. zu erklären sein; den staatskirchlich gesinnten Oberpräsidenten v. Bodelschwingh hatte er 1842 abgelöst und seinem Nachfolger v. Schaper den konkreten Auftrag mitgegeben, für die weitere kirchenpolitische Entspannung zu wirken und kirchliche Aktivitäten zu fördern. Die nachgeordneten Beamten haben sich nach dem Kurswechsel an der Spitze gerichtet.

Kirchliche wie staatliche Stellen haben verschiedentlich unterstrichen, daß die allerdings minutiös durchorganisierte Wallfahrt in »Ruhe und Ordnung« abgelaufen ist. An diese Formel knüpft Schieder (S. 443) aber wohl zu weitgehende Folgerungen, wenn er glaubt, »sie geradezu als Gegenformel zur revolutionären Trias von »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« bezeichnen« zu können, als »eine der Standardformeln der restaurativen Herrschaftsideologie«. So einfältig waren deren Verfechter nun nicht!³⁷ Wollte man der revolutionären eine restaurative Trias-Formel entgegenhalten, so könnte man vielleicht von »Autorität, Hierarchie und Legitimität« sprechen.

Wie leichtfertig Schieder größere Zusammenhänge konstruiert, zeigt auch die Bemerkung (S. 445), daß das »antirevolutionäre[s] Sicherheitsdenken« von 1844 »die Grundlage für eine langfristige Verständigung von katholischer Kirche und preußisch-deutschem Staat auf konservativer Grundlage bilden sollte«. Daß im Revolutionsjahr die Kirchenführer für Krone und Staatskontinuität eingetreten sind, ist längst bekannt und gerade von der von Schieder abqualifizierten »Konfessionshistorie« herausgestellt worden³⁸. Daß aber daraus kein langfristiges Bündnis geworden ist, zeigen die Spannungen der 1860er Jahre und erst recht Bismarcks Kulturkampf! Schieders Beleg, die Zustimmung von Arnoldi und Marx zu einem durchaus konstitutionellen Wahlprogramm im April 1848, erweist eher die von ihm bestrittene, hier eingangs angedeutete partielle Übereinstimmung katholischer und liberaler Postulate bis ins Revolutionsjahr. Daß auch im Trierer Raum das politische Verhalten der Katholiken 1848 vielschichtiger war, als Schieder annimmt, erweist u. a. eine von ihm nicht herangezogene Untersuchung politischer Wahlen im Regierungsbezirk Trier³⁹. Danach hat zwar Arnoldi mäßigend gewirkt, aber »von einer übereinstimmenden politischen Haltung des Klerus, wie in den späteren Jahren, kann zu dieser Zeit noch keine Rede sein«⁴⁰. Viele Katholiken waren zunächst in dem auch von einem Teil der Pfarrer unterstützten Demokratischen Verein tätig. Wegen kirchenpolitischer Differenzen haben sie sich im Herbst als »Katholischer demokratischer Verein« verselbständigt, der auch nach Eingliederung in die

36 Vgl. die von Schieder (Anm. 43 a) nur erwähnte, nicht aber inhaltlich analysierte Korrespondenz Arnoldis mit Geissel über die Wallfahrt: *Pfälf*, Geissel I, S. 326 ff.

37 Vgl. zur ersten Information jetzt *Peter Berglar*, Metternich, Zürich/Frankfurt 1973.

38 Vgl. die von Schieder in Anm. 190 zitierte Feststellung *Hergenröthers*, aus der neueren Forschung u. a. *Lill*, Beilegung, S. 236.

39 *Hansjürgen Schierbaum*, Die politischen Wahlen in den Eifel- und Moselkreisen des Regierungsbezirks Trier 1849–1867, Düsseldorf 1960. Siehe bes. S. 23–27, 44, 48, 51, 222–226. Siehe auch *Weber*, Aufklärung und Orthodoxie, S. 163–177.

40 *Schierbaum*, S. 27.

»Pius-Vereine«⁴¹ unter Jakob Marx keinen Kurswechsel gegen die Demokraten vollzogen hat, mit diesen vielmehr ein Wahlbündnis eingegangen ist. Das Organ der demokratischen Katholiken (»Katholischer Volksbote für Stadt und Land«) wurde von einem Geistlichen redigiert.

Sehr nützlich ist die detaillierte, aus vielen Quellen belegte Schilderung des Wallfahrtsverlaufs in der Einleitung (S. 421–424) und im letzten Abschnitt (S. 446–453) des Aufsatzes. Sie macht deutlich, in welchem Ausmaß die katholische Bewegung damals bereits Massen zu mobilisieren vermochte: Nach Schieders einleuchtender Schätzung haben ungefähr 500 000 Pilger zwischen August und Oktober 1844 Trier besucht! Gelegentlich enthält seine Schilderung auch Selbstverständlichkeiten, die sich aber, in neudeutsche Soziologendiktion umgesetzt (so z. B. S. 446), recht amüsant lesen.

Als Hauptbestandteile der »Mentalitätsstruktur des Trierer Wallfahrtskollektivs« (S. 449) bezeichnet Schieder den Glauben an die Echtheit der Reliquie, naiven Wunderglauben und Kompensation, d. h. Vertröstung der »verelendeten« Pilger auf eine imaginäre Zukunft. Reliquienverehrung und Wunderglaube werden leider gar nicht in die hier eingangs angedeuteten Perspektiven eingeordnet; auch wird eben nirgends gesagt, daß die entstehende katholische Bewegung sich mit billiger Vertröstung aufs Jenseits nicht begnügt hat. Auch andere Fragen drängen sich auf: Müßte nicht genauer analysiert werden, weshalb auch viele bürgerliche Pilger kamen? Verweist nicht das dankenswerterweise mitgeteilte Faktum, daß aus der Mainzer Nachbardiözese nur wenige nach Trier pilgerten, darauf, daß die Entscheidung für oder wider die Wallfahrt nicht primär sozial-, sondern eben ideologiegeschichtlich zu erklären ist? Der damalige Mainzer Bischof Kaiser war einer der letzten im deutschen Episkopat, der an der Aufklärungstradition festhielt; er dürfte daher die Wallfahrt nicht eben propagiert haben. Gehörte nicht der Klerus soziologisch und seiner Mentalität nach größtenteils zu den Unterschichten, von denen Schieder ihn abhebt, um seine Führerrolle und deren Manipulation zu belegen? Wird nicht überhaupt die Urteilskraft der sog. kleinen Leute unterschätzt?

Manche interessante Details werden von Schieder mitgeteilt, aber nicht gewürdigt: Die Trierer Sammlung für den zwei Jahre zuvor begonnenen Weiterbau des Kölner Domes verweist ebenso auf die hier angedeuteten Zusammenhänge wie das große Aufsehen, welches die angebliche Heilung einer Gräfin Droste-Vischering erregte: Ihr Name hatte für die damaligen rheinischen Katholiken einen besonderen Klang; denn ihr Verwandter, Erzbischof Clemens August v. Droste-Vischering, galt ihnen seit seiner Verhaftung, dem spektakulären Höhepunkt der Kölner Wirren, als Märtyrer der Kirchenfreiheit. Als solchen hatte ihn Görres im »Athanasius« gefeiert, in jener Streitschrift, an die er mit seinem Buch zur Trierer Wallfahrt direkt angeschlossen hat⁴².

Schieders sozialgeschichtlicher Ansatz verdient es, weiter verfolgt zu werden. Sein Wert wird jedoch durch die Lösung der sozialen Aspekte aus ihrem historischen Kontext erheblich verringert. Die Folge sind zahlreiche Fehltritte. Die meisten davon wären vermieden worden, wenn Schieder die bisherige Forschung diskutiert hätte, anstatt sie teils oberflächlich, teils anmaßend abzutun. In der vorliegenden Fassung enthält der Aufsatz anregende Perspektiven und nützliche Details aus der Trierer Szenerie von 1844. Darüber hinaus mag er zur Abstützung modischer Säkularisationstrends dienen, welche Anliegen des klassischen Liberalismus in verdünntem Aufguß wiederholen. Insgesamt gesehen, erbringt er aber kaum Neues zur Entstehung und zur Motivation der katholischen Bewegung, die eben nicht nur

41 Über die Pius-Vereine, deren politische Aussagen konstitutionell und föderalistisch, also keineswegs antiliberal waren, vgl. vor allem *Buchheim*, Ultramontanismus und Demokratie, S. 55–72.

42 In unserem Zusammenhang ist ebenso wichtig, daß der streitbare Erzbischof auch der Gründer einer Schwesterngenossenschaft zur Krankenpflege (Clemens-Schwestern) gewesen ist, die bei der Bevölkerung Westfalens großes Ansehen genoß. Vgl. *Bernhard Wilking*, Die Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern, Münster 1927.

retardierende, sondern auch modernisierende Elemente enthalten hat. Einige davon kennzeichnen schon die Anfänge in den 1840er Jahren: soziales Engagement, welches der von den Trägern des liberalen Fortschritts meist ignorierten Verelendung der Massen entgegengewirkt hat, oft organisiert in tendenziell demokratisch strukturierten Vereinen; im Jahre 1848 deren Anwachsen zur politischen, die Partizipation ihrer Mitglieder fördernden Massenbewegung mit konstitutioneller, partiell mit dem Liberalismus übereinstimmender und gegen den Obrigkeitsstaat gerichteter Zielsetzung; nach konservativer, auch durch kulturkämpferische Frontstellungen bedingter Rückwendung dann seit den 1860er Jahren der Durchbruch von der Sozialreform zur Sozialpolitik⁴³, die gemeinsam mit dem Konstitutionalismus des Zentrums und der Bildungsarbeit des Volksvereins Beiträge zur evolutionären Modernisierung der politischen und sozialen Strukturen geleistet hat.

43 Die Trierer Region hat in Georg Friedrich Dasbach (1846–1907) einen kämpferischen Exponenten dieses Durchbruchs hervorgebracht. Dasbach, seit 1874 Priester, scharf antigouvernementaler Kulturkampfpublizist und Presseorganisator, gründete und leitete den Trierer »Katholischen Volksverein« (1876), den »Trierischen Bauernverein« (1884), die »Landwirtschaftliche Bank A. G.« und den »Trierischen Genossenschaftsverband« (1895). Ebenso energisch trat er für die saarländischen Bergarbeiter ein und wurde als »Zentrumsdemokrat« 1889 in den Landtag, 1898 in den Reichstag gewählt. Obwohl er in den Jahren um die Wallfahrt von 1891 seine größte Breitenwirkung erzielte, wird er bei *Schieder* gar nicht, bei *Korff* nur ganz am Rande genannt (S. 374). *Korff* erwähnt auch nicht die neue Literatur über Dasbach, wiewohl sie viele Postulate einer Sozialgeschichte der Religion erfüllt: *Hubert Thoma*, Georg Friedrich Dasbach. Priester, Publizist, Politiker, Trier 1975; *Ulrich Fohrmann*, Trierer Kulturkampfpublizistik im Bismarckreich. Leben und Werk des Preßkaplans Friedrich Dasbach, Trier 1977. – Vgl. zum Gesamtproblem jetzt auch: *Erwin Iserloh*, Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik, dargestellt an den Schriften W. E. v. Kettlers, Mainz/Wiesbaden 1975.