

## »Ein Weltling oder ein Christ«

Friedrich Leopold von Stolberg im »Kreis von Münster«

Im Jahre 1793 wünschte Friedrich Leopold von Stolberg<sup>1</sup>, schon beim Aufschlagen eines Buches unterscheiden zu können, wes Geistes Kind sein Autor sei. Ob er »ein Weltling oder ein Christ« sei, das war ihm zum entscheidenden Kriterium der Lektürewürdigkeit geworden. Was er bei anderen Autoren als »anstößig« empfand, wertete er für seine eigene Person als »Hochverrath«<sup>2</sup>: den Verzicht auf ein klares Bekenntnis zur christlichen Perspektive in seiner »Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sizilien in den Jahren 1791–92«, die 1794 in vier Bänden erschien.<sup>3</sup> Die neuere Literatur hat darin bisweilen Verunsicherung und geistige Enge gesehen, die einem gebildeten Reichsgrafen aus altem Geschlecht kaum anstehe. Diesem Beitrag ist es um die tieferliegende Konsequenz dieses Standpunktes vor dem Hintergrund der Biographie Stolbergs zu tun.

22. Porträt von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Lithographie von Heinrich Jakob Aldenrath nach einem Gemälde von Friedrich Carl Gröger (o. J.), Frontispiz des 2. Bandes der *Gesammelten Werke der Brüder Christian und Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg*, Hamburg 1821, Kat.-Nr. 2



### 1. »Der Dienstbarkeit Söhne schwere Last«

Friedrich Leopold von Stolberg, 1750 im holsteinischen Bramstedt in ein pietistisches Elternhaus mit herrnhutischem Einfluß hineingeboren, war der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstehenden deutschen Öffentlichkeit vor allem als Poet der Empfindsamkeit, des Sturm und Drang und der Klassik gegenwärtig. In jungen Jahren wurde er ein Schüler und Anhänger Klopstocks; dessen »Messias« hatte ihn schon in Kindertagen durch gemeinschaftliche Lektüre im Kreis der Familie geprägt. Während des Studiums in Göttingen trat er mit seinem Bruder Christian dem Hainbund bei.<sup>4</sup> 1775 war er mit Goethe zu einer enthusiastischen »Geniereise« in die Schweiz aufgebrochen<sup>5</sup>, das Musterland der Pädagogik und der politischen Freiheit. Seine Oden, Hymnen, Balladen und Lieder besaßen in den literarisch gebildeten Zirkeln Deutschlands Geltung. Wie Johann Heinrich Voß, der aus einfachen Verhältnissen stammende und mit zunehmendem Alter so problematische Freund, wies sich Stolberg vor allem durch seine Übersetzung der »Ilias« (1778) als kenntnisreichen Liebhaber und Übersetzer der griechischen und römischen Schriftsteller aus. 1788 erschien der utopische Roman »Die Insel«. Zu den literarisch und philosophisch hervortretenden Mitgliedern der deutschen Gelehrtenrepublik pflegte er brieflich und persönlich teils freundschaftlichen Kontakt.

Stolberg entfaltete sich auch als *homo politicus*. Nachdem eine von Goethe betriebene Berufung an den Weimarer Hof 1775 gescheitert war, wurde er in Diensten des Herzogs von Oldenburg, gleichzeitig protestantischer Fürstbischof von Lübeck, Gesandter am dänischen Hof in Kopenhagen (1776) und am preußischen Hof in Berlin (1789), unternahm mehrfach diplomatische Missionen nach St. Petersburg und ließ sich später als Kammerpräsident in Eutin (seit 1793) nieder – ein literarisch gebildeter und interessierter adliger Politiker am Vorabend des Zusammenbruchs des Deutschen Reiches.

In diesem dürren Aufriß der Außenseite eines facettenreichen Lebens wird noch wenig von der Spannung greifbar, die Stolbergs Existenz durchgängig bestimmte. Aus langjähriger Forschungsarbeit heraus hat der wohl beste Kenner Stolbergs neben der »erstaunlichen Vielseitigkeit und geistigen Lebendigkeit« auch die »Widersprüchlichkeiten seines Wesens«, die Irrtümer und die Zerrissenheit Stolbergs herausgestellt.<sup>6</sup> Politik und literarische Geistigkeit standen nicht nur unverbunden neben-, sondern tendenziell gegeneinander. Aus einem Versorgungsinteresse her-

aus an Fürstenhöfen Dienste zu suchen, entsprach kaum dem reichsgräflichen Standesideal. Was man erstrebte und in idyllischen Wunschbildern ausmalte, war ein ländliches Leben als Privatier, um selbstbestimmt den eigenen Neigungen zu folgen und als zwischengewaltliche Instanz eigenen Rechts eine patriarchale Herrschaft über Land und Leute auszuüben. Der Dienst am Hof stand in krassem Widerspruch zur erträumten adligen Freiheit, zumal wenn er, wie bei den Stolbergs, durch Mediatisierung ihrer ursprünglich selbständigen Grafschaft unabweisbar geworden war.<sup>7</sup> Hier wirkte ein Adelsstolz, der auf allen seigneurialen Protz verzichten konnte, weil er sich auf eine 900jährige Geschichte alsächsischer Geschlechter und auf eine durch Bewährung erworbene naturgegebene Legitimität von Herrschaft berief: »Von Natur das ist das wahre von Gottes Gnaden.«<sup>8</sup> Die Modernisierung des territorialen Fürstenstaates begann Teilen des Adels abzuverlangen, was unter Bürgerlichen vielfach bereits typisch war: die Einordnung in Herrschaftssysteme, welche die ständische Feingliederung verwischten, die Trennung von Arbeitswelt und Privatsphäre und die darin liegende Erfahrung eines Verlustes an Selbstbestimmtheit:

Er beugte den edlen Nacken in der Arbeit Joch  
Und wälzet mit der Dienstbarkeit Söhnen schwere Last.<sup>9</sup>

Die Entfremdungserfahrung des hohen Adels im Heraufziehen der modernen Gesellschaft erzeugte ein Ensemble von Haltungen, denen auch Stolberg in seinen frühen Gedichten und in seinen Briefen teils vehement Ausdruck verlieh. Ein heftiger Anti-Absolutismus, der die Fürsten als »Tyranen« zieh, verband sich mit massiven Vorbehalten gegen die höfische Adelskultur, die erkaufte war durch den Verlust der Selbständigkeit, durch die Servilität gegenüber dem Monarchen, durch eine Mischung von gehorsamem Schranzertum und affektiert erscheinender Kulturverfeinerung.

Freiheit! Der Höfling kennt den Gedanken nicht,  
Sklave! Die Kette rasselt ihm Silberton!  
Gebeugt das Knie, gebeugt die Seele,  
Reicht er dem Joche den feigen Nacken.<sup>10</sup>

Bei Johann Stephan Pütter in Göttingen, dem damals berühmtesten deutschen Staatsrechtslehrer, hatte dieses ständische Ressentiment gegen den Absolutismus eine rechtsgeschichtliche Fundierung erfahren: Die Staatsgewalt mußte in ihrer Souveränität begrenzt, durch eine Verfassung gebunden werden, und die Tradition des Staatswesens bildete die Quelle und die Legitimation solcher politischen Ordnungen. In diese frühkonservativen Verfassungsvorstellungen<sup>11</sup> war der altständische Adel in Form einer Gewaltenteilung mit dem Monarchen einzubinden; dies war neben der Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Konventionen und höfischen Zwängen ein wesentliches Element des Stolberg'schen Gesellschaftsbildes.<sup>12</sup> Freiheit, wie Stolberg sie verstand, hatte wenig mit bürgerlicher Gleichheit zu tun, sondern mit »seigneuralem Selbstbewußtsein gegenüber dem als usurpatorisch verstandenen Absolu-

tismus«<sup>13</sup>, dessen »despotisches« Gebaren Stolberg 1783 schlichtweg als »unerlaubt« bezeichnete.<sup>14</sup>

Man konnte einen solchen Habitus national aufladen, indem man sich gegen die französische Sprach- und Kulturhegemonie des höfischen Lebens und stattdessen dem englischen Modell zuwandte. Höfische Welt und literarische Geistigkeit Frankreichs galten als oberflächlich und eitel, als intrigant und sittenlos. Voller Esprit und Frivolität gleichermaßen, entbehrte besonders Paris bei aller äußeren Pikanterie der ethisch-religiösen Fundierung; es war letztlich geschmacklos und langweilig, ermöglichte kein voll gelebtes Leben. Der Versailler Hof vor allem wurde der Freigeisterei, losen Moral und Religionsspötereie bezichtigt.<sup>15</sup>

Anders das viel bewunderte England, dessen politische und literarische Kultur in Göttingen eines ihrer bedeutendsten deutschen Einfallstore hatte: Auch die Brüder Stolberg, über Montesquieus »De l'esprit des lois« mit der englischen Verfassung vertraut, hatten dort Zugang zu englischen Büchern und Kontakt mit englischen Kommilitonen. Indem das Königtum durch die ständische Mitregierung von Ober- und Unterhaus eingebunden war, galt England als Musterland der Freiheit und der Individualität. Der Adel konnte ländlich leben und doch politisch partizipieren. Und die englische Kultur und Sprache galt, anders als die französische Manieriertheit, als offen, treuherzig und natürlich. Selbstbestimmtes gestalten des Tätigsein und natürlich veredelnde Innerlichkeit, Nutzen und Erbauung erschienen in Harmonie; Repräsentation und Machtentfaltung galten als nichtig. Dafür wurde die europäische Gartenbewegung, der auch Stolberg anhing, zum Symbol: »Der englische Garten war der Gegenentwurf zum französischen Barockgarten, der adelige Landsitz die Gegenwart zum absolutistischen Hof.«<sup>16</sup> Politische, ästhetisch-moralische und pädagogisch-patrimoniale Leitvorstellungen begründeten Stolbergs Anglophilie ebenso wie seine Francophobie.

Freiheit, Natur, Vaterland, Tugend und Religion beschäftigten Stolberg in seinen Gedichten seit 1772, entstanden unter dem Einfluß des Hainbundes. Diese Werte verbanden sich mit einem zunächst noch unbestimmten Wunsch nach »Tat« und »Handeln«; das Maß, in dem Stolberg sich dem »Sturm und Drang« überließ, war literarischer Avantgardismus und »exponiertestes Außenseitertum«.<sup>17</sup> Was sich anfangs in heroischem Pathos als blitzender Nachtsturm und blutiges Schlachtengewühl, als Palästesturz und Tyrannenmord, jedenfalls als Opfer für das Vaterland entfaltete<sup>18</sup>, konkretisierte sich zunehmend im Sinne eines altständisch konzipierten Gemeinwohlinteresses: Soziale Herkunft war »Verpflichtung moralisch-praktischer Art«<sup>19</sup>. Die Abschaffung der bäuerlichen Leibeigenschaft und der überseeischen Sklaverei waren hier stets eingeschlossen. Die Widersprüche zwischen diesen Idealen und dem politischen und kulturellen Leben in Deutschland, aber auch im die Herzogtümer Schleswig und Holstein durch Personalunion einschließenden dänischen Gesamtstaat<sup>20</sup>, wurden auch Stolberg schmerzlich fühlbar. In seinen zeitkritischen »Jamben« (1785) hat er diesen inneren Diskrepanzen bis an die Grenze öffentlichen Aufsehens kritischen

Ausdruck verliehen. Sein Roman »Die Insel« (1788) gestaltete eine christlich-fromme, einfach-egalitäre, der Stadt entsagende patriarchalische Staatlichkeit, die der Erziehung eines neuen Menschengeschlechts dienen sollte. Zwischen dem antiken Mythos des Goldenen Zeitalters und den Idyllen der Empfindsamkeit hatte die politisch-soziale Utopie stets einen wichtigen »Strang des politischen Denkens der Neuzeit« dargestellt; im Entwurf der Gegenwelt entfaltete sich »grundsätzliche Kritik«.<sup>21</sup> Denn die Hochschätzung der Natur entsprang nie allein dem Genuß einer ansprechenden Umgebung; Natur vermittelte Ordnung und Proportion und lag so nicht nur dem gesellschaftlichen Empfinden, sondern auch der allgemeinen Moral zugrunde.<sup>22</sup> Entstanden ist dieser Roman kaum zufällig in jenen glücklichen Jahren Stolbergs, in denen er sich mit seiner ersten Frau Agnes von Witzleben als Landvogt nach Neuenburg zurückgezogen hatte, ohne dem Staatsdienst wirklich entsagen zu können, aber auch ohne weiterhin in die engen Etikette des Kopenhagener Hofes genötigt zu sein. Die Zeitläufte literarisch zu kommentieren und die erträumte Lebensform im möglichen Rahmen umzusetzen, machte die inneren Diskrepanzen erträglich, auch wenn darin gegenüber dem geradezu prometheischen Tatendrang der Göttinger Hainbundjahre erhebliche Verschiebungen lagen: Eine »verstärkte Hinwendung zur Religion« korrespondiert mit einer »umfassenden Absage an sozial-patriotisches Engagement«. Das »Refugium der religiösen Innerlichkeit« wurde zum Kern eines Wirkungsideals im »beschränkten Kreise«<sup>23</sup>, aber durchaus nicht in resignativer, sondern in konstruktiver Absicht: Die Religion bündelte die Gesamtpersönlichkeit und ihre Weltinterpretation.

Diesem religiösen Selbst- und Weltverständnis eignete »ein um Grundsätzlichkeit bemühtes Denken, das die persönliche Problematik stets zum Anliegen der Gattung ausweitete.«<sup>24</sup> Der Dichter verstand sich als prophetischer Kündler, der, ganz seiner Muse untertan<sup>25</sup>, die Geschichte deutete und vor einer Zukunft warnte, in der das christliche Fundament der Gesellschaft weiter unterhöhlt würde (»Die Zukunft«, 1779–1782). Stolberg kombinierte – gegen die vorherrschende Antikeverehrung der literarischen Klassik – eine ganz vom Christentum her entwickelte Offenbarung vom Sinn der Geschichte mit einer politischen Apokalypsik, die das politisch-gesellschaftliche Ungenügen Deutschlands unter Feuersbrünsten und Erdbeben einem himmlischen Strafgericht überantwortete. Hier bereitete Stolberg gedanklich vor, was ihn später von Goethe und Schiller trennen sollte: die massive Verteidigung der Vorstellung, daß die christliche Moral den antiken Tugenden grundsätzlich überlegen sei.<sup>26</sup> Nur Kreuz und Auferstehung Christi könnten von jenem Wissen um die Todesverfallenheit erlösen, das er während seiner Italienreise als Göttertrauer auf den Mienen der antiken Skulpturen eingeschrieben fand. Das war ein Angriff auf das Winckelmannsche Ideal von »stillen Einfachheit und edler Größe«, aber trotz aller metaphysischen Bezüge »nichts weniger als das Zeichen bornierter Frömmigkeit«<sup>27</sup>.

Ein gewisser Charakter von Härte, Mangel der Theilnehmung, trüber Melancholie, welche an Zorn gränzt,

bezeichnet die meisten Köpfe der alten Statuen, sowohl der Götter als der Menschen, sowohl des männlichen Geschlechtes als des weiblichen. Wofern ich nicht irre, so wirkte die Vorstellung der Vergänglichkeit und des lang hinstreckenden Todes auf die Phantasie des Künstlers [...] Es schwebt, selbst auf den Gesichtszügen der ewigen Götterjugend, wie eine schwarze Wolke der Gedanke des Todes. Die den Tod begleitenden Erscheinungen sind grauenvoll und grauenvoller die Trümmer der sich auflösenden Menschenhülle. Die Dichter des Alterthums sieht man mitten im frohen Lied erbleichen bei dem Gedanken der nächtlichen Gruft. Was vermag gegen ihn der blumentumkränzte Becher und die Melodie des Saitenspiels? Umsonst suchte der Epikuräer die Vorstellung des Todes zu verbannen. Die Natur entsagt ihren Entdeckungen nicht.<sup>28</sup>

Die durchgängig religiöse Weltsicht nahm den Dichter Stolberg in die Pflicht: als Seher und Verkünder, als Mahner und Erzieher. Dichtung war Bekenntnis und Botschaft, der menschlichen Diskussion entzogen. Klopstocks Dichtungstheorie, derzufolge die Poesie in ihren erhabenen Gegenständen das Gewissen der Menschheit verkörpere, zwischen Gott und den Menschen vermittele und darum Anspruch auf Verehrung und Gehör habe<sup>29</sup>, erfuhr hier eine eigentümliche Zuspitzung.

## 2. Der »bergabschießende Strom der Zeit«

Durch kein Zeitereignis wurde Stolbergs Politik-, Gesellschafts- und Kunstverständnis so massiv herausgefordert wie durch die Französische Revolution. Seine anfängliche Sympathie für die Ereignisse im westlichen Nachbarland wurzelte vor allem in seinem anti-absolutistischen und anti-französischen Ressentiment. Denn es gab ja durchaus Themen der Übereinstimmung zwischen bürgerlich-aufgeklärter und altständischer Opposition gegen die absolute Monarchie, für Stolberg immer auf der Grundlage der politischen Theorie Montesquieus<sup>30</sup>: die Frage nach den Bedingungen und Garantien der Freiheit, die Abneigung gegen den »Despotismus«, die Hoffnung auf eine Konstitution mit Gewaltenteilung und Repräsentation, die Idealisierung des englischen Vorbildes, auch wenn sich im einzelnen sehr unterschiedliche Konkretisierungen daraus ergeben mochten.

Der Enthusiasmus verdeckte zunächst die Unterschiede in den politischen und ethischen Leitwerten und ließ Stolberg die Revolution als Wiederherstellung ständischer Mitregierung gegen den monarchischen Despotismus begrüßen.<sup>31</sup> Jüngst ist deutlich herausgestellt worden, daß die spätere scharfe Wendung gegen die Révolution als unverständlicher Widerspruch zu diesem anfänglichen Enthusiasmus stehen bleibt, wenn man den späten Stolberg undifferenziert ins Lager der Reaktion verweist. Man muß die Deklassierungserfahrungen dieser sozialen Elite im Reich und im dänischen Gesamtstaat, den dichterischen Idealismus und die Tiefe der religiösen Überzeugungen mit

einbeziehen, um den Wandel der äußeren Haltung hinreichend wahrnehmen und motivieren zu können.<sup>32</sup> Den Widerstand des französischen Königs gegen die *Constituante* beurteilte er am 24. Juli 1789 als einen Akt der »Tollkeckheit« des Königs, durch den sich Frankreich nicht mehr werde aufhalten lassen.<sup>33</sup> Den Sturm auf die Bastille feierte er Voß gegenüber als »herrliche Morgenröthe« der Freiheit.<sup>34</sup> Seinem Bruder gegenüber schwärmte er, »so schnelle und weise Ausführung des großen Freiheitsplanes« habe er nicht hoffen können: »Die Franzosen machen ihre Sache herrlich.«<sup>35</sup>

Knapp einen Monat später mischte sich bereits Skepsis in seine Überlegungen. Aufgrund der Komplexität der Staatskonstitutionen sei es leicht, einen gordischen Knoten im Geist der Freiheit zu zerhauen, aber schwerer sei es, die Fäden so aufzulösen und neu zu ordnen, daß das gesamte Gewebe nicht zerstört werde.<sup>36</sup> Das Moment des Beharrens und Bewahrens war von der Annahme geleitet, daß gerade die Konsensfindung bezüglich des Neuen, wenn das Alte erst einmal völlig negiert sei, ein kaum überwindbares Problem darstelle. Die Evolution auf der gesicherten Basis des Bestehenden haben Konservative wie Stolberg der Revolution schon immer vorgezogen; nicht Bruch mit der Vergangenheit, sondern Fortschreibung der Vergangenheit.

Ab 1790 sah Stolberg die Franzosen immer deutlicher in gefährliches Fahrwasser laufen, weil er die Befähigung der revolutionären Trägerschichten, des »fleißigen Handwerkers« bzw. des »unmündigen Pöbels«<sup>37</sup>, zum *homo politicus* bestritt und an der Idee einer dienstbaren und sozial durchlässigen Aristokratie festhielt.

Ich würde vorgeschlagen haben, etwas Aehnliches wie das Ober- und Unterhaus in England zu haben; dem bürgerlichen Verdienst Eintritt in Adel und Oberhaus möglich zu machen und die Cadets der adligen Geschlechter zum Handel zu ermuntern. [...] Aber ich sehe nichts, was mich könnte glauben machen, daß die Franzosen reif sein sollten, die schwerste aller Aufgaben, die Aufgabe einer solchen Aristokratie, nach der Bedeutung des Worts bei den Alten, wo die besten herrschten und jedem Bürger durch Verdienst der Weg zur Mitregierung offensteht, zu lösen.<sup>38</sup>

Die Radikalisierung der Revolution – Jakobinerherrschaft, Septembermorde, Terreur, Hinrichtung des Königs – ließ Stolberg an den ethischen Grundlagen der Revolution zweifeln. So stark er 1789 seine Hoffnungen artikulierte, so massiv nun seine Abkehr. Gegen die absolute Geltung weniger Basisbegriffe (»Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit«) setzte er eine Balance sich gegenseitig bedingender Werte: ein »Gleichgewicht zwischen Freiheit und Ordnung, Gleichheit und Hierarchie, Individualismus und Kollektivismus, Selbstverwaltung und Autorität, Nationalismus und Kosmopolitismus, materiellen Gütern und idealen Zielsetzungen, Lust und Asketismus, Verstand und Gefühl, Säkularismus und Religion, Dynamik und Stabilität.«<sup>39</sup> Schon der Freiheitsbegriff des frühen Stolberg hatte sich weniger an der Egalität politischer Rechte als an der normativen Fortschreibung eines altständisch-nationalen Erbes orientiert; »Frei-

heit« war immer auch ein literarisches Motiv und ein ethisch getönter kultureller Topos gewesen. Freiheit könne sich nur im Kontext der Sittlichkeit entfalten, schrieb Stolberg 1791, und diesen Grund der Tugend habe Frankreich in seiner »Unmoralität u: Irreligion« zerstört.<sup>40</sup> Er war sich gewiß, daß »den Gräueln der Anarchie die Gräueln der Tyrannei folgen« müßten, wenn »Pöbelwuth« den politischen Prozeß vorantriebe.<sup>41</sup> Zwei Jahre später formulierte er unter Rückgriff auf das negative Frankreichbild der Hainbundszeit:

Bis jetzt hat keines [der Resultate der Frz. Rev.] meine Erwartung getäuscht, weil meine Erwartung mir nur ein Hauptresultat zum Ziele setzte, welchem wir seit vier Jahren mit Riesenschritten entgegenieilen. Dieses ist die auf fürchterliche Art und durch unerhörte Frevel [die Hinrichtung Louis XVI. am 21. Januar 1793] bis zur hellsten Evidenz einleuchtend gemachte Wahrheit: daß Freiheit auf Gesetzen, Gesetze auf Sitten, Sitten auf Religion gegründet sein müssen, und daß es das seltsamste aller Wagstücke war, die Verfassung einer äußerst verderbten Nation, welche man nun systematisch noch mehr zu verderben sich mit schrecklichem Erfolge bemühte, auf der Nadelspitze oder auf den idealen mathematischen Punkt einiger politisch-metaphysischer Axiome zu gründen.<sup>42</sup>

In der Ode »Die Westhunen« (1794)<sup>43</sup> rechnete Stolberg schonungslos mit dem Nachbarland ab. »Der Völker und der Zeiten Abschaum« verdiene den edlen Namen der »Franken« nicht mehr. »Keuchenden Haß« hat man in diesem »grimmigen Denunziationsbegriff«<sup>44</sup> gesehen. In der Ode »Kassandra« (1795) nahm Stolberg nochmals die Position des apokalyptischen Sehers ein, dessen Unheilsvisionen ungehört verhallen. Die Schrecken der Revolution und der durch sie ausgelösten Kriege drohten auf Deutschland überzugreifen; besonders der Illuminatenorden wurde in einer Art konservativer Verschwörungstheorie für das Umsichgreifen der irrlichternden Aufklärung und des umstürzlerischen Unglaubens verantwortlich gemacht.<sup>45</sup> Als Europa mehr und mehr in den Bann der Hegemonie Napoleons gezogen wurde, interpretierte Stolberg die politische Lage nur mehr dämonisierend (»Bonaparte und seine im Finstern schleichende Europa beherrschende Lotterbubenbande«<sup>46</sup>) oder psychologisierend (»Mir scheint Bonaparte der Schlange ähnlich, von welcher gefabelt wird, daß sie durch ihren starren Anblick die kleinen Vögel so bezaubere, daß sie – aus Furcht ihr in den Rachen fliegen.«<sup>47</sup>). Das von Napoleon beherrschte Europa schien Stolberg kraftlos und marode, zerstritten und egoistisch, halbherzig und opportunistisch; und jeder war offenbar nur von der ängstlichen Hoffnung geleitet, vielleicht als letzter gefressen zu werden. Diese Situation Europas und vor allem des ehemaligen Deutschen Reiches deutete Stolberg religiös: Der »bergabschießende Strom der Zeit« wurde zum Fanal des Gotteszorns:

Ich erkenne den Gang der Gerichte Gottes, wenn ich die jetzige Zeit mit der Geschichte der Vorzeit zusammenhalte, erstlich daran, daß fast alles theils mit verblendeten, theils mit blinden Kräften einem Ziele der mora-

lischen und politischen Zerrüttung entgegenarbeitet. Zweitens an der übernatürlichen Gleichgültigkeit, mit welcher, sehr wenige ausgenommen, sonst vernünftige und nicht böse Menschen den Gräuel mit großen Schritten herbeikommen sehen und kalt bleiben bei Frankreichs Abscheulichkeiten, die doch Alles übertreffen, was bisher Abscheuliches auf der Erde geschah.<sup>48</sup>

Hier steigerte sich Stolbergs Leiden an der Zeitgeschichte zu einer quasi-apokalyptischen Vision: die äußerste Verderbnis hatte Platz gegriffen – und sie forderte das göttliche Gericht heraus.<sup>49</sup> Für Stolberg galt, was Thomas Nipperdey im Hinblick auf die konservative Bewegung und ihre Auffassung der jüngsten Geschichte Frankreichs insgesamt formuliert hat: »Die Revolution hat [...] gezeigt: aus den liberalen Anfängen von 1789 entwickeln sich Terror und Diktatur und Militärdespotie, aus der Forderung nach Freiheit entwickelt sich über die nach Gleichheit die Unterdrückung der Freiheit oder das Chaos. Das ist kein Zufall, sondern innere Notwendigkeit, Konsequenz. Das ist extremes Denken: Es gibt zwischen Revolution und Ordnung nur das Entweder-Oder, es gibt keinen dritten Weg, keine Mitte.«<sup>50</sup> So zeichnete Stolberg eine gerade Linie vom Atheismus über die Anarchie zum Despotismus; letztlich lief alles politische Denken auf Religion hinaus – sie war der zentrale Baustein seines konservativen Konzeptes: »Unter Berufung auf die göttliche Sanktionierung, ja Herkunft des Rechts, wurde die Auseinandersetzung der Konservativen mit der Revolution eine im wesentlichen theologische.«<sup>51</sup>

Gegen Ende seiner Italienreise, im Herbst 1792, formulierte er diesen Überstieg der politischen Krise in ein eigentlich religiöses Problem besonders entschieden. Für die französische Entwicklung gebe es in der abendländischen Geschichte kein Vorbild, »weil doch immer, selbst da, wo Menschen sie verunstalteten, die Religion mit mildem Hauch des Himmels einwirkte.«<sup>52</sup> Die Unabdingbarkeit des Religiösen prägte heftiges Schimpfen wie erste Zukunftssorgen. An die Gräfin Baudissin: Eine nur gedankliche Allianz mit dem »atheistischen Gezücht der Revolution« sei eine Erklärung »gegen Gott selbst.«<sup>53</sup> Und an Adolf von Droste-Vischering: »Nie bedurfte man es wie jetzt, auf ihn zu sehen, um ohne Schauer in die Zukunft zu blicken.«<sup>54</sup> Schärfere als durch das Massaker an den eidverweigernden Priestern und durch einen Königsmord, also durch die Zerstörung der Heiligkeit und der dynastischen Legitimität der Tradition, konnte nicht erwiesen werden, daß der »Kobold des französischen Geistes« letzter »Gottvergessenheit« anheimgefallen war. Ungeachtet zahlreicher Unterschiede des politischen Denkens und religiösen Empfindens – für Stolbergs weiten Bekannten- und Freundeskreis war hier ein ungeheurer Tabubruch begangen worden, dessen religiöse Wurzeln unverkennbar waren. Dieses Axiom, daß säkulare Politikbegründungen sich stets als nichtig und haltlos erweisen müssen, verteidigte Stolberg zeitlebens. Nicht die individuelle Gottvergessenheit, die es stets gab, sondern der zum Prinzip erhobene Verzicht auf religiöse Letztbegründungen untergrabe den Zusammenhalt des gesellschaftlichen Wissens und zerstöre

das Gemeinwesen: »Die Politik kann nicht der Moral entbehren, die Moral nicht der Religion. [...] Zu allen Zeiten machten sich viele Menschen vom Göttlichen los, aber nur in diesen letzten Zeiten ward diese Gottlosigkeit so allgemein, ging über in Wissenschaft und in die politischen – inneren und äußeren – Verhältnisse.«<sup>55</sup> Um so enttäuschter reagierte der alternde Stolberg auf die ersatzreligiösen Züge des deutschen Nationalismus im Gefolge der Befreiungskriege. Er hatte sich vom Erfolg der Losung »Mit Gott für König und Vaterland« eine allgemeine Einsicht in seine konservative Weltsicht erhofft.

Schon beginnt ein Poltern mit dem sogenannten Deutschthum, ein verächtliches Herabsehen auf alles Fremde, daß einem angst und bange werden könnte [...]. Aber schlimmer noch ist, daß auch der Geist des Unglaubens wieder ungerügt sein Haupt erhebt und daß der demüthige religiöse Sinn, der während der Freiheitskämpfe so große Hoffnungen für die Zukunft erweckte, sich leider wieder im Volke verflüchtigt.<sup>56</sup>

In der neueren Forschung ist betont worden, daß es keinen Anlaß gibt, Stolbergs Kritik an den Zeitereignissen als »prononciert auf den eigenen sozialen Stand«<sup>57</sup> bezogen zu verurteilen. Es ging Stolberg nie darum, in reaktionärer Larmoyanz Privilegien des Adels zu retten, »einzig für ihr besonderes Wohlbefinden, für zechfreien Mitgenuß, für unbeschränkte und ungeschmälernte Wegprassung des Lekkersten«, ja für ein »Erbdroneinrecht«<sup>58</sup> zu streiten, wie Voß ihm später vorwarf. Es war gerade die Vorherrschaft des Gruppenegoismus gegenüber dem höher zu bewertenden Gesamtwohl, die Stolberg an den Franzosen verurteilte. Dieser Konnex von ursprünglich in Religionslosigkeit begründeter Unmoral und politischer Katastrophe<sup>59</sup> prägte auch das politische Denken des Emkendorfer Kreises um Friedrich und Julia Reventlow auf der Grundlage eines pietistisch getönten Luthertums und einer konservativ gestimmten, sozial engagierten Grundherrschaftlichkeit.

Stolbergs Selbstverständnis als Autor hat sich in der gedanklichen Verarbeitung dieser politischen Zusammenhänge nochmals konzentriert auf das ihm als einzig wesentlich Erscheinende: auf die Verteidigung der christlichen Religion. Man hat in dieser Konzentration Resignation und Rückzug sehen wollen, ja den Verzicht auf eine differenzierte Beurteilung der Zeitläufte und eine Reduktion des Fühlens und Denkens »auf Rettung des eigenen Heils durch noch größere Gottesergebung.«<sup>60</sup> Aber vielleicht war gerade dies der Punkt, an dem sich Stolberg von denen unterschied, denen er gedanklich und emotional immer näher trat: von Amalie von Gallitzin, Franz von Fürstenberg und Bernard Overberg. Stolbergs Hinwendung zum Religiösen als absolutem Lebenszentrum war und blieb stets politisch motiviert; Religion war nicht allein Refugium, sondern auch Ausgangspunkt der Erneuerung politischer und gesellschaftlicher Zukunftshoffnung. Der Seufzer »Könnte ich nur Einige bewegen ...«<sup>61</sup>, mit dem Stolberg 1806 die Einleitung seiner »Geschichte der Religion Jesu Christi« abschloß, war Aufruf zu existentieller Entscheidung. Religion, Kirche und Katholizismus wurden zur Schnittstelle, an der die Schick-

sale der Gesamtgeschichte sich entscheiden mußten. Der letzte Zweck der Poesie war die Verteidigung des Christentums als Keim einer neuen Weltordnung. Die Frage nach der Wahrheit des Christentums wurde auf diesem Wege zum Kernproblem.

### 3. »Eine Grundveste und ein Pfeiler der Wahrheit«

Wenn Politik und Geschichte letztlich auf Religion aufruhren, dann war die religiöse Vergewisserung erstrangige Verpflichtung. Indem »der Gang der Revolution zum Anlaß eines Prinzipienkampfes um Recht und Unrecht der Aufklärung« geworden war, »kristallisierten sich die fortan geschichtsmächtigen Verbindungen zwischen kirchlicher Orthodoxie und politischem (Früh-)Konservatismus auf der einen, von theologischem Aufklärungsgeist und (Früh-)Liberalismus auf der anderen Seite heraus.«<sup>62</sup> Doch gerade diese Gespaltenheit, dessen eine Seite innerhalb des Protestantismus der Emkendorfer Kreis, dessen andere Seite etwa Johann Heinrich Voß verkörperte, erlebte Stolberg zunehmend als unhaltbar.

Eine Alternative zur Emkendorfer Pietät erschloß sich ihm erstmals 1791 im Zusammentreffen mit dem Münsteraner Kreis, insbesondere mit der Fürstin Gallitzin<sup>63</sup>, während der ersten Etappen seiner Italienreise. Hier entfaltete sich eine eigene Variante christlichen Denkens, christlichen Lebens und christlicher Spiritualität, die sich raschen Einordnungen entzieht. Viele Deutungen zwischen einem Aufklärungszirkel und einer Vorform der ultramontanen Katholikenkreise des frühen 19. Jahrhunderts sind versucht worden. Die aktuelle Forschung befindet sich unter dem Einfluß einer Gesellschaftsgeschichte der Bildung und der Religion sehr im Umbruch. Der derzeit unternommene Versuch, den Kreis von Münster als »religiösen Salon« zu beschreiben, wird zu einem vielversprechenden Ansatz der Neuinterpretation werden.<sup>64</sup>

Es war Matthias Claudius, der den Kontakt der Stolbergs mit Amalie von Gallitzin vermittelte, nachdem er sie im Februar 1791 in seinem Haus im holsteinischen Wandsbeck beherbergt hatte. Claudius hatte sich durch den Besuch der »vielbesprochenen Frau«<sup>65</sup> ebenso bereichert gefühlt wie die Gallitzin und der sie begleitende Bernard Overberg. Über die Konfessionsgrenzen hinweg einte die Intensität, in der die jeweilige Frömmigkeit öffentlich und bekenntnishaft gelebt wurde. Claudius empfahl den Stolbergs auf ihrer Reise eine Station in Münster. Schreiben, lesen, korrespondieren, ergriffen werden, dann reisen und sich begegnen und die Gedankengebäude am Menschen selbst prüfen und entwickeln: das wurde jener dünnen intellektuellen und aristokratischen Oberschicht zu einer so bislang nicht gekannten intensiven Lebensform zwischen »Sturm und Drang« und »Empfindsamkeit«. Schon die ersten brieflichen Nachrichten Stolbergs an seinen Bruder bezeugten den abschließenden Erlebnischarakter dieser Begegnung:

Wenn Fenelon eine Tochter, die ihm ähnlich gewesen, zurückgelassen hätte, so müßte sie sein wie die

Gallitzin. Diese Lieblichkeit, diese Erhabenheit, diese Sevigné'schen Reize des Umgangs und das lebendigste Interesse, diese sich ganz hingebende und ganz freie Frömmigkeit müßte sie haben. Elle est à son aise avec son Dieu, ne vivant que pour lui et dans lui. Diese Frau [...] verbindet in so eminentem Grade das Hohe und Gute mit dem Lieblichen, daß sie einem gleich unentbehrlich wird. Sanfte Sehnsucht nach ihr wird mich im Leben nicht verlassen. Ihre tiefe Demuth ist auf wahre Unkunde ihres Werths gegründet und geheiligt durch Religion.<sup>66</sup>

Der Verweis auf Fénelon<sup>67</sup> war kaum zufällig. Claudius hatte Fénelons Schriften ins Deutsche übersetzt, ihnen damit zu ihrer großen Wirkungsgeschichte im Pietismus des 18. Jahrhunderts verholfen und sie auch bei den Reventlows und Stolbergs bekannt gemacht. Fénelon vertrat jenes Christentum, das die Gallitzin verkörperte: den in der Kontroverse mit Bossuet verteidigten Hang zum Quietismus und zur Mystik, die Milde und Menschlichkeit (»le doux Fénelon«<sup>68</sup>), eine theozentrische Frömmigkeit, die sich von einer selbstquälerischen Auseinandersetzung mit der eigenen Sündhaftigkeit und Todesverfallenheit befreit hatte hin zu einer vollkommenen und interesselosen Selbstüberlassung an den Willen Gottes. Fénelon lehrte eine Theologie des »pur amour«, in der der Verzicht auf jeden Rest der Eigenliebe und der Lohnerwartung zum Glücksgefühl einer vollkommen in Gott ruhenden Seelenverfassung führte. Genau diesen Weg hatte Amalie von Gallitzin seit ihrer Hinwendung zu einer entschiedenen Katholizität zurückgelegt. Das philosophische Vollkommenheitsideal, das Streben nach Bildung und nach gebildeten Menschen und in diesem Streben die Suche nach Liebe und Gegenliebe hatten so lange wachsende Anstrengung, Überforderung und Zweifel ausgelöst, wie sie als Zweck begriffen wurden und nicht als Mittel der gegenseitigen Hilfe zur Gottannäherung. Erst das Demutsideal des Christentums befreite aus dem »mitreißenden Vervollkommnungssog« und führte zur »Abwendung von der Selbststeigerung«<sup>69</sup>, zur Bereitschaft, sich Gott und seiner Vorsehung vertrauend zu überlassen; die Person Hamanns hat hier nochmals entscheidenden Einfluß genommen.<sup>70</sup> Und Overberg setzte diesen Einfluß fort, indem er gegenüber der gnadenlosen Selbstanalyse und der unnachsichtigen Erziehung innere Gelassenheit auf der einen und tätige Liebe auf der anderen Seite betonte.

Stolbergs Konversion war vor allem eine Antwort auf diese Verkörperung eines Christentums, das die Irritation und Verzweiflung über die eigene Wirkungslosigkeit im »bergabschießenden Strom der Zeit« aus den Fesseln der Enttäuschung und des Selbstvorwurfs zu befreien vermochte. »Sie hat neuen Wein in die Neige meines Lebens gegossen«, schrieb Stolberg 1793 über die Gallitzin an Goethe, »u: auf immer, wie ich hoffe mich gestärckt!«<sup>71</sup> Mehrfach wünschte Stolberg, ihr »nachgezeugt« zu werden.<sup>72</sup> Die in zahllosen folgenden Briefen artikulierten Sehnsucht nach Nähe, die Stolberg, wenn er sich ihrer nur würdig erweisen würde, »endlich einmal zur reinen Harmonie eines beseren Lebens stimmen« sollte<sup>73</sup>, dehnte sich auf den Kreis

von Münster insgesamt aus, vor allem auf Fürstenberg und Overberg. Es war die Permanenz einer feinfühligsten Psychologie, einer unaufhörlich gewogenen und ausgetauschten Selbstwahrnehmung, einer perennierenden Technik des Umgangs mit den eigenen Empfindungen und den durch Lektüre angeregten Gedanken, die dieses Gefühl der Kongenialität erzeugte. Eingebunden in dieses Wissen um die gegenseitige Abhängigkeit, die Stolberg und seine Frau Sophie freilich stärker betonten als die Gallitzin<sup>74</sup>, war die stete Beteuerung des eigenen Unwertes und des Kampfes gegen die Eigenliebe, die selbst in solchen Beteuerungen noch verborgen liegen konnte. Christus und Sokrates waren die großen Leitsterne dieser literarischen Debatten in Briefen, und ihr Leben und Leiden war voll von aktualistischen Bezügen, die zum Nacheifern und Mitleiden aufforderten.

Ja, Sokrates war ein Proselytenmacher! Das war sein Beruf, dem war er treu, während eines mühseligen Lebens und bis in den Tod, den er als Zeuge für erkannte Wahrheit litt. [...] Auch sein Zeitalter war im höchsten Grade egoistisch. Auch in Athen wimmelte es von Aufklärern, welche viel zu tolerant waren, um nicht gegen den für Wahrheit glühenden Mann mit Wuth zu eifern, der so untolerant dachte, so untolerant handelte, daß er – Sanfter, liebevoller Schatten des Sokrates! ich wende mich zu Dir, weg von den weisheitssatten Sophisten Deiner und meiner Zeit, von den höhrenden Spöttern des Heiligen; [...] Ich wende mich weg von ihnen, und schaue Dir nach in's Lichtreich, wo jene heiligen Proselytenmacher Dich brüderlich lieben, sie, die auch ein mühsames Leben lebten, der Bande, des Hohns, der Marter und des Todes nicht achteten, sondern umherzogen und Wahrheit verkündeten, ihrem Berufe treu und nach dem Beispiel jenes göttlichen Proselytenmachers, dessen Leben und Tod mehr als Beispiel, dessen Leben, Tod und Auferstehung Inhalt ihrer Lehre war.<sup>75</sup>

Der Überstieg des Christentums über die seit jeher und bleibend bewunderte antike Kultur und Geistigkeit erscheint als das zentrale Thema der Stolberg'schen Korrespondenz in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre, deutlich ausgesprochen in einem Brief an den Pempelforter Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi, der nach Eutin in die Nähe Stolbergs gezogen war, als die Revolutionsheere 1792 bis an den Rhein vordrangen, der sich aber innerlich vom historischen Bekenntnischristentum und damit auch von Amalie von Gallitzin immer weiter distanzierte<sup>76</sup>:

Gern nehm ich mit Dir die Hamannsche Anwendung des Paulinischen Wortes an: Ist Gott nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich auch der Heiden Gott! – Aber immer bleibt die Art der Offenbarung, die ihnen ward, nicht nur dem Maße und dem Grade nach, sondern der Natur und der Gnade nach unterschieden von der biblischen, wie – der Himmel über der Erde ist. [...] Tu fecisti nos ad Te et cor nostrum inquietum est donec requiescat in Te! ruft der heilige Augustin aus. Diese Ruhe konnten die Heiden nicht finden, noch ahnden. Die heiligen Schriften allein

erregen einen Durst nach der Quelle, die sie anzeigen, und diesen Durst löscht Gott allein.<sup>77</sup>

Die Gewißeiten, die er hier aussprach, waren nicht eigentlich neu, sondern wurzelten schon in den pietistischen Glaubensgewißeiten seiner Kindheit und Jugend. Aber sie waren ihm innerhalb der evangelischen Konfession zunehmend ortlos geworden, wurden in der letzten Konsequenz, in der er alles menschliche Sein und Tun allein von der Beziehung auf Gott hin einen Wert beimaß<sup>78</sup>, nur bei den Münsteranern seiner Idealvorstellung entsprechend gelebt. Selbst eine Begegnung mit den Herrnhutern im Jahr 1798 führte nur noch zu letztendlicher Distanzierung, weil die Wichtigkeit, die dort den »fühlbaren Empfindungen« und der »fühlbaren Nähe des Heilands« zugeschrieben wurde, dem Ideal der interessellosen Gottesliebe widersprach: »Gemeinen, welche aus lauter Gallitzinen und Overbergen bestanden hätten, gab es gewiß nie«, so hoch er die Brüdergemeinden insgesamt auch schätzte.<sup>79</sup> Vom rationalistischen Protestantismus hatte sich Stolberg schon weit früher und weit entschiedener distanziert.

Es wird immer mehr Mode bei unsern protestantischen sogenannten Theologen, sich Christen zu nennen, indem sie die Geschichte des Evangeliums verwerfen und nur die Sittenlehren annehmen; den menschlichen Kräften die Erfüllung der evangelischen Forderungen sich aufladend<sup>80</sup>

Es war eben dieses Verständnis des Christentums, das den Kreislauf von sündiger Verstrickung, Schuldgewißeit und ohnmächtiger Weltverantwortung immer weiter antreiben mußte. Bezeichnenderweise fiel dieses Negativurteil im Bezug auf Herders »Erlöser«<sup>81</sup>; und selbst Herder, als er von Stolbergs Konversion erfuhr, beklagte den Zustand des zeitgenössischen Protestantismus und suchte darin Erklärung: die »zerfetzte Gestalt unseres Kultus«, das beliebige »setzen und wegräumen« in der Doktrin und die »müßige Unwissenheit und arme Frechheit so vieler unsrer Lehrer«<sup>82</sup>. Als Stolberg zu Beginn des Jahres 1798 seine Söhne in Eutin aus der Schule nahm, besiegelte er seinen inhaltlichen Bruch mit Voß. Er, der Voß selbst auf die Stelle des Schulmeisters berufen hatte, mochte seine Kinder dem »politischen Aberwitz« und der »blinden Parteilichkeit für die Franzosen«, vor allem aber dem »Gifte der Zeit«, das »Jesum Christum nur für einen von Gott mit besonderen Gaben ausgerüsteten Mann ansehen« wollte, nicht länger aussetzen.<sup>83</sup> Doch der »Einsturz des ganzen protestantischen Lehrgebäudes«<sup>84</sup> war dem Urteil Stolbergs weit gewisser als die Alternative des Katholizismus. Denn im allgemeinen geistigen Klima der Zeit währte man, die Gefangenschaft des Papstes, die Krise der Reichskirche und die Säkularisation vor Augen, der Erneuerungspotentiale eines Sailer oder eines Wessenberg aber nicht eingedenk, das gänzliche Verschwinden des nur als obskur und irrational wahrgenommenen Katholizismus nahe herangekommen. Katholizismus erschien den Protestanten als Priesterherrschaft, nicht nicht als Gottesherrschaft, war Menschensatzung, nicht Gottes Weisung. Die

irenische und tolerante Religiosität des Münsterischen Kreises, die Italienreise, aber auch der Kontakt mit französischen Emigranten, allen voran der Marquise de Montagu in Holstein und ihrer unmittelbaren frommen Vitalität, die als heroisches und doch bescheidenes Martyrium erschien, entzogen den in protestantischen Kreisen allseits kolportierten Vorurteilen nur langsam den Boden.<sup>85</sup>

In vielen Briefen seit 1793 berichtet Stolberg von einer intensiven Suche nach der rechten Weise der Gottesverehrung und der wahren Kirche. Hungernd und dürstend nach der Wahrheit, waren Overbergs Mahnungen, nichts zu übereilen, doch stets überschattet von der Sorge vor geistigem Stillstand.<sup>86</sup> In bedeutsamem Umfang studierte er die Kirchenväter, die Kirchengeschichte, die Konzilien. Obwohl seine Hinneigung zum Katholizismus der Erfahrung gelebter Christlichkeit entsprang, war es sein Ziel, die Konfessionsentscheidung auf dem Wege intellektueller Durcharbeitung zu treffen. Bis kurz vor der Konversion zeugen seine Briefe immer wieder von den belastenden Schwierigkeiten dieses Unternehmens. An diesen Briefen wird deutlich: »Toutes ses difficultés, toutes ses souffrances proviennent de ce que Stolberg est fermement décidé à résister aux impulsions du sentiment pour n'agir qu'en connaissance de cause.«<sup>87</sup> Einige Beispiele aus dem Briefwechsel mit Amalie von Gallitzin 1798 und 1799 verdeutlichen seine Auffassung der Lage:

Und woher nehme ich die Überzeugung, die mir noch fehlt? Einige Schwierigkeiten liegen wie Klüfte vor mir. Sind sie nichtig, so kann ich doch nur auf Flügeln des Gebets darüber erhoben werden; meine Vernunft hilft mir nicht darüber weg, vielmehr bäumt sie sich auf wie ein Pferd, dem der Graben zu breit und jenseits der Boden nicht fest scheint.« - »Mein Herz schlägt dem gelobten Land entgegen; meine Vernunft findet keine Furt im Jordan - werde ich in der Wüste sterben?« - »Sie wissen, welche Steine des Anstoßes mir im Wege liegen. Ich vermag nicht, sie zu heben. Aber der Gedanke, daß mir vielleicht meiner Unwürdigkeit, Lauigkeit und Untreue wegen die Wahrheit nicht gegeben wird, dieser Gedanke verfolgt mich.« - »Jene wichtige Untersuchung, während welcher ich nun schon seit so langer Zeit die Augen des Geistes auf gewisse Punkte richte, hat mich auch in einen Zustand gesetzt, welcher demjenigen ähnlich ist, in dem man sich befindet, wenn man einen Gegenstand mit den Augen so lange fixiert, bis man alles um sich herum schwimmen und nichts mehr deutlich sieht. Jener Blinde, dem unser Heiland die Augen öffnete, sah im ersten Augenblick »Menschen wie Bäume.« O daß ich nach meinem itzigen Schwindel wie er sehen möge!« - »Was die Punkte der Controverse zwischen beiden Religionen betrifft, so steht mein Verstand noch immer da, wo er schon lange steht; aber immer mehr werde ich inne, daß der Geist der Salbung in viel größerem Maße über die Bekenner Eures Glaubens ausgegossen sei, als über die Bekenner des anderen Glaubens. Und daher wächst mit dem Wunsche auch die Hoffnung, daß Gott mir die Zweifel, welche mir noch

übrig sind, selber lösen werde.« - »Ich werde - das hoffe ich zu Seiner Erbarmung - am Wege stehen und rufen wie der Blindgeborene, bis Er mir die Augen öffnet.« - »Meine Unruhe ist groß und ich schmachte nach Wahrheit und zittre vor den Ausflüchten und Eingebungen meines Herzens. Doch weiß Gott, daß ich ihn oft des Tages um Erleuchtung, um seinen Geist anflehe, und daß ich aus dem Labyrinth, in dem ich mich befinde, ohne Ihn nicht herausfinden, ohne Sein zweischneidiges Schwert diesen gordischen Knoten nicht lösen kann.«<sup>88</sup>

Diese Zitate erweisen einen bedeutsamen Umschwung im Empfinden Stolbergs. Während er anfangs ganz seinen Forschungen trauen wollte, d. h. die Sehnsucht nach der katholischen Kirche rational niederkämpfte, wuchsen Bedrängnis, Angst vor Inkompetenz und Schuldgefühle (Unwürdigkeit, Lauigkeit, Untreue) immer weiter an. Danach begann er sich mit dem auf Heilung hoffenden Blinden zu vergleichen und stieß immer entschiedener zu dem Gedanken durch, daß die eigene Anstrengung müßig (vielleicht sogar überheblich) sei und daß Gott selbst erbarmend das tun müsse, was der Mensch nicht vermag: die Geschichte eines Lebens sinnvoll zu leiten. »Tout le problème, en effet, était là. Il ne servait à rien de se pencher successivement sur une foule de questions plus ou moins importantes, de vouloir s'assurer que dans chaque cas particulier la doctrine de l'Eglise est bien celle de la Bible. Outre que malgré de sa bonne volonté Stolberg n'avait probablement pas toujours la compétence nécessaire, cette methode l'entraînait à l'infini: à supposer même qu'une difficulté fut résolue, d'autre ne pouvaient manquer de surgir. Ce qu'il fallait, s'était voir si, oui ou non, l'Eglise detient en matière dogmatique l'autorité legitime et, dans l'affirmative, s'en remettre à elle pour le détail.«<sup>89</sup>

Diese Entscheidung, so Stolbergs Empfinden, traf er nie selbst. Im Rückblick erschien sie ihm als Gnade Gottes.

Es war noch zuviel Weltgeist in mir, während ich, von Unruhe und Zweifel gejagt, die einzelnen Controverspunkte prüfte, und der Meinung war, daß ich von jedem einzelnen mir selbst Rechenschaft ablegen müßte. Darum gingen noch Jahre hin, bevor Gott meinen gelehrten Nacken dem süßen Joche des Glaubens, worin ich mich selig finde, sich beugen ließ. Daß ich hinübergekommen über den breiten Graben, der den gelehrten Prüfer der verschiedenen Lehrsätze von dem gehorsamen Kinde des Glaubens an die eine und unfehlbare Kirche und ihre Lehre scheidet, war eine Gnade desjenigen, der meine Sehnsucht nach Wahrheit kannte.<sup>90</sup>

Die Sehnsucht nach Wahrheit konnte nur gestillt werden, wenn der Geist der intellektuellen Prüfung auf die kritische Distanz zu der Kirche verzichtete sich zu einer Selbstüberlassung an ihren Anspruch und ihre Verheißung bereitfand. Diesen Schritt verstand Stolberg zunächst als quälende Verzichtleistung, je länger je mehr aber als geschenkte Gnade. Drei Merkmale und Bilder standen seither im Vordergrund seines Kirchenverständnisses: Zunächst die Kirche als Heimat; grundlegend ist hier das Bild vom Haus, das einerseits



birgt und schützt, andererseits aber auch fest ist und trägt: »Ach, wie wohl würde mir werden, wenn ich Ruhe fände in Eurer Kirche! wenn ich mich Müden lehnen könnte an das Haus Gottes, welches ist eine Grundveste und ein Pfeiler der Wahrheit.«<sup>91</sup> In zweifacher Verschlüsselung kommt diese Suche nach äußerer Geborgenheit und innerer Sicherheit auch in dem Bild von den Vögeln, die ihr Nest finden, zum Ausdruck<sup>92</sup>; in eine ähnliche Richtung verweist der Vergleich der Kirche mit dem gelobten Land.<sup>93</sup> Sodann die Kirche als Mutter: Dieses Bild, in dem ebenfalls die Motive des Schützens und geistigen Nährens enthalten sind, klingt am deutlichsten an in dem Brief an Amalie von Gallitzin vom 11. März 1798: »O welcher Trost würde es mir sein, wenn ich sie [die Kinder] der lieben alten und doch immer jungen, immer gebärenden und immer säugenden Mutter in den Schooß legen könnte!«<sup>94</sup> Drittens und wesentlich aber ist das Bild der Kirche als unfehlbarer Lehrerin; es steht bei Stolberg unverkennbar im Vordergrund. Vor seiner Konversion scheint gerade diese Lehre der Kontroverspunkt gewesen zu sein, der ihn am intensivsten beschäftigte und der die meisten Schwierigkeiten bereitete. In der Rückschau schreibt seine zweite Frau Sophie Stolberg in ihren Aufzeichnungen:

Die Fürstin Gallitzin und der Dechant Overberg standen uns mit dem heiligen Eifer für das Wahre und Gute, der überall als ein unverkennbares Siegel auf allen ihren Handlungen aufgeprägt ist, bei, lösten unsere Zweifel und hoben, so viel sie vermochten, alle Hindernisse, die uns noch von der katholischen Kirche abhielten. Wir kämpften lange Zeit, bis wir endlich durch Gottes Gnade zur wahren Erkenntnis gelangt sind und ganz von der Aechtheit und Unfehlbarkeit der katholischen Kirche durchdrungen wurden.<sup>95</sup>

Um so emphatischer betonte Stolberg gerade diesen Aspekt seines Kirchenbildes, nachdem er übergetreten war. Die ersten nach dem 1. Juni 1800 geschriebenen Briefe beschäftigen sich, soweit sie religiöse Fragen betreffen, fast ausschließlich mit der Unfehlbarkeit der Kirche, verbürgt durch die Verheißung Christi und den Beistand des Geistes und bewahrt in der Tradition der Lehrer, Märtyrer und Heiligen.

Das dringende Gefühl des Bedürfnisses nach einer durch den Geist Gottes geleiteten, daher in der Lehre unfehlbaren Kirche, bei welcher Jesus Christus seiner Verheißung nach bleiben wird bis ans Ende der Tage, einer Kirche, in welcher noch immer der Fels, auf den sie gebaut war, den Pforten der Hölle Trotz bot, eine Kirche, in welcher noch immer Machthaber des Hohenpriesters Sünden behalten und Sünden lösen können, einer Kirche, in welcher im Strahl göttlicher Liebe die Ambrosius, die Augustin, die heiligen Einsiedler in der Wüste, und Ludwig IX. auf dem Throne, die Leone, die Katharinen, die Theresen, die Franciscus, die Borromäen zu Früchten für den Garten Gottes reifen, [...] o Freund und Bruder, das dringende, heiße Gefühl des Bedürfnisses, zu einer solchen Kirche zu gehören – riß mich mit Banden, die stark sind wie der Tod, das heißt mit Banden der Liebe zu ihr hin.<sup>96</sup>

#### 4. »Könnte ich nur Einige bewegen«

Die Konversion<sup>97</sup> Stolbergs und seiner Frau Sophie am 1. Juni 1800 in der Kapelle des Gallitzin'schen Hauses an der Grünen Gasse löste einen gewaltigen Nachhall aus.<sup>98</sup> Vor allem der Bruder Christian und die Schwägerin Luise, aber auch der enge holsteinische Adelskreis um die Reventlows, Bernstorffs und Schimmelmanns nahmen den Schritt Stolbergs hin, teils erschüttert und unruhig, aber ohne Aufkündigung der Solidarität. Ähnliches galt für Matthias Claudius, für Friedrich Perthes und andere; distanzierter reagierte Klopstock<sup>99</sup>; die Freundschaft zu Georg Heinrich Nicolovius heilte nur langsam. Nicht alle aber waren in der Lage, seinem mehrfachen Bekenntnis zur bleibenden Toleranz Glauben zu schenken. Das Verhältnis zu Voß und seiner Frau Ernestine zerbrach endgültig. Auch Jacobi reagierte mit einem brüsk abweisenden und herabwürdigenden Brief und mit scharfen Urteilen gegenüber Dritten und weigerte sich, Stolberg noch zu sprechen; das Verhältnis blieb auf Jahre hinaus gestört, zumal als die verletzend Korrespondenz des Jahres 1800 aufgrund der Unbedachtheit Jacobis an die Öffentlichkeit gelangte.<sup>100</sup> Herder mißbilligte den öffentlichen Aufruhr und hatte dennoch Stolberg innerlich zu Grabe getragen: »Also begraben sei er uns, mitleidig zur Ruhe gesenkt!«<sup>101</sup> Goethe interpretierte später die Konversion vor dem Hintergrund des frühen und kaum verwundenen Todes der Agnes von Witzleben im Sinne »eines Aktes der Schwäche und der Anlehnungsbedürftigkeit [...] ebenso falsch wie für die bis heute Goethe-abhängige deutsche Literaturgeschichte folgenreich.«<sup>102</sup>: »Die Göttliche eilt zu ihrem Ursprung zurück; Stolberg sucht nach einer verlorenen Stütze, und die Rebe schlingt sich zuletzt um's Kreuz.«<sup>103</sup> Gerade weil die Protestanten aller Richtungen mit der katholischen Kirche um 1800 nicht mehr als einen ehrwürdigen Trümmerhaufen assoziierten, und gerade weil der »Kreis von Münster« bei aller Klarheit des Frömmigkeitsprofils nicht in die Vorgeschichte ultramontaner Laienkreise des frühen 19. Jahrhunderts gehört, keinen Bezug zur Romantik hatte und nichts von jenen restaurativen Kategorien verkörperte, die spätere romantische Konversionen evozieren sollten, zeugte Stolbergs Entscheidung eher von innerer Unabhängigkeit als von geistiger Knechtschaft.<sup>104</sup> Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß sich die späteren romantischen Konvertiten stets auf Stolbergs Vorbild beriefen, auch wenn sich ihre religiösen und politischen Motive von den seinen unterschieden.

Die Bereitschaft zum Abschied von den holsteinischen Freunden und Verwandten weist in die gleiche Richtung. Hatte Stolberg bereits vorher eine Neigung gezeigt, Gesellschaft zu meiden und das »Schwatzen« über belanglos erscheinende, d.h. nicht auf Gott bezogene Themen als nichtig und schwer erträglich zu werten, so zog er sich nach seiner Übersiedlung nach Münster aus dem gesellschaftlichen Verkehr weitgehend zurück.<sup>105</sup> Dennoch war mit den verkleinerten Lebenskreisen des Alters kein gänzlicher Rückzug ins Privatleben verbunden, schon deshalb nicht, weil Stolberg als Symbolfigur in den gesellschaftlichen Diskursen präsent blieb bis hin zur schweren letzten Kontro-

verse mit Voß und seiner Streitschrift »Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?« (1819), über deren Beantwortung Stolberg starb und die sein Bruder vollendete.<sup>106</sup> Öffentliches Interesse kam ihm auch über seinen Tod hinaus nicht allein deshalb zu, weil er einen »Reigen protestantischer Übertritte« eröffnet hatte, sondern weil er in seinem Alterswerk »offenlegte, worum es im Streit um die Konvertiten ging: um die den Konfessionen zugeschriebenen oder tatsächlich vorhandenen ordnungspolitischen Prinzipien.«<sup>107</sup>

Man hat an der groß angelegten »Geschichte der Religion Christi«, die 1806–1818 in 15 Bänden bei Friedrich Perthes, dem Schwiegersohn des Matthias Claudius, in Hamburg erschien<sup>108</sup>, vor allem die »katholisch-apologetische Absicht« hervorgehoben, entstanden vor allem aus dem Drang zu religiösem Zeugnis und Bekenntnis. Diese Geschichte verzichte auf alle »Differenzierungen in einem als apokalyptisch verstandenen Geschichtsprozeß«.<sup>109</sup> Aber die Hinwendung zur Religion bis hin zur Konversion ist als bloßes Refugium nur unvollkommen erklärt, denn schon der Forschungsprozeß der 1790er Jahre hatte sich ja eminent auf politische und gesellschaftliche Erfahrungen bezogen. Die ganz nach den frühkonservativen Denkmustern gestaltete »Geschichte der Religion Jesu Christi« verabschiedete nicht die politische und soziale Perspektive, sondern wandte sich deren für entscheidend gehaltenen Grundlagen zu. Gerade weil Religiosität und politisches Denken nicht zu trennen waren, sah Stolberg »in der ideal erfaßten katholischen Kirche ein mögliches, auch politisch wirksames Ordnungsprinzip.«<sup>110</sup> Diese gesellschaftliche Funktionalität gewann in den Augen Stolbergs ihre bestürzende Relevanz durch die bedrohlichen Drangsale eines »barbarischen Zeitalters«:

Könnte ich indessen in diesen Zeiten des Leichtsinns, der Vielwisserei und der Unkunde des Wissenswertesten auch nur Einige, vorzüglich Jünglinge bewegen, die Heilige Schrift mit Unbefangenheit zu lesen und dem Wehen des Geistes, welches aus ihr geht, sich nicht zu entziehen, vielmehr ihn, je nachdem sie Seiner inne würden, immer ernster und herzlicher um Licht anzurufen und um Kraft, dem erkannten Lichte gemäß zu wandeln, so würd' ich mich glücklich schätzen, diese Blätter vor den Stufen des Altars niederzulegen [...].<sup>111</sup>

Diese Hoffnung war für Stolberg Aufruf zu existentieller Entscheidung. Sie machte gleichzeitig Religion, Kirche und Katholizismus zur Schnittstelle, an der die Schicksale der Gesamtgeschichte sich entscheiden mußten. Diese katholische Kirche in ihrer raumgreifenden Geschichtlichkeit galt es als Lebensform zu retten in Form reflexiver Apologie; gleichzeitig konnte diese Lebensform als das allein Rettende noch gelten in den Strudeln des vermeintlichen Untergangs. Kurz vor seinem Tod formulierte Stolberg, fast lakonisch: »Es muß rein ausgesprochen, und kräftig erwiesen werden, dass, ohne Beziehung auf Gott, alles menschliche Treiben Quark sey.«<sup>112</sup> Religion forderte heraus zu dem Versuch, durch schriftstellerische Artikulation den Grund der Gesellschaft neu zu legen, mindestens für einen begrenzten Kreis, von dem man hoffte, er möge zukunftsfähig sein.

## Anmerkungen

- 1 Lebensdaten und Werke: York-Gothart Mix: Stolberg Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu, in: Walter Killy (Hrsg.): Literatur-Lexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, Bd. II, München 1991, S. 218 ff.
- 2 Stolberg an Johann Kaspar Lavater, 17.3.1793; Jürgen Behrens (Hrsg.): Friedrich Leopold Graf zu Stolberg: Briefe, Neumünster 1966 (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 5), Nr. 309, S. 298.
- 3 Friedrich Leopold Stolberg: Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sicilien in den Jahren 1791 und 1792, Königsberg/Leipzig 1794.
- 4 Vgl. Jürgen Behrens: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, in: Gunter E. Grimm, Frank Rainer Max (Hrsg.): Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren, Bd. 4, Stuttgart 1989, S. 165–174, hier S. 166 ff.
- 5 Vgl. Detlev W. Schumann: Goethe and the Stolbergs: A Friendship of the Storm and Stress, in: The Journal of English and Germanic Philology 48 (1949), S. 483–504.
- 6 Vgl. Jürgen Behrens: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Porträt eines Standesherrn, in: Christian Degn, Dieter Lohmeier (Hrsg.): Staatsdienst und Menschlichkeit. Studien zur Adelskultur des späten 18. Jahrhunderts in Schleswig-Holstein und Dänemark, Neumünster 1980 (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 14), S. 151–165, hier S. 151; vgl. Friedrich Leopold Graf zu Stolberg Stolberg. Verzeichnis sämtlicher Briefe, bearb. von Ingeborg und Jürgen Behrens, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1968. Ergänzungen: Dirk Hempel: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750–1819). Staatsmann und politischer Schriftsteller, Weimar/Köln/Wien 1997 (Kontext. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Neuzeit, Bd. 3), S. 263 f., 290–314.
- 7 Vgl. Hempel 1997 (Anm. 6) S. 141 ff.
- 8 Vgl. den vielzitierten schwärmerischen Brief Stolbergs an Christian Stolberg, 21.10.1777; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 86, S. 96; Bruno Lieser: »Les Français font magnifique besogne.« Les idées politiques de Fr. L. Stolberg (1750–1819) jusqu'à la Révolution française, in: Helmut Kreuzer, Karl Riha, Christian W. Thomsen (Hrsg.): Von Rubens zum Dekonstruktivismus. Sprach-, literatur- und kunstwissenschaftliche Beiträge. FS Wolfgang Drost, Heidelberg 1993, S. 61–84, 62 f.
- 9 Gedicht auf Ernst Schimmelmann (1782); Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg, Bd. I, Hamburg 1820, S. 321; vgl. Hempel 1997 (Anm. 6) S. 142.
- 10 Die Freiheit (1770); Gesammelte Werke 1820 (Anm. 6) Bd. I, S. 18.
- 11 Vgl. Karl Epstein: Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: Die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770–1806 (The Genesis of German Conservatism, Princeton 1957, dt.), Frankfurt/Berlin 1973; Jörn Garber: Politische Spätaufklärung und vorromantischer Frühkonservatismus. Aspekte der Forschung, in: Fritz Valjavec: Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland (1770–1815), unver. Nachdruck der Erstausgabe von 1951, Kronberg/Ts.-Düsseldorf 1978, S. 543–592; Andreas Holzem: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Altenberge 1995 (Münsteraner theologische Abhandlungen, Bd. 35), S. 53–56; Panajotis Kondylis: Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang, Stuttgart 1986.
- 12 Vgl. Wolfgang Martens: Stolberg und die Französische Revolution, in: Gonthier-Louis Fink (Hrsg.), Les Romantiques allemands et la Révolution française - Die deutsche Romantik und die Französische Revolution. Colloque international du Centre de Recherches »Image de l'Etranger«. 2.–5.11.1989, Straßburg 1989 (Collection Recherches Germaniques N° 3), S. 41–54; hier S. 45.
- 13 Martens 1989 (Anm. 12) S. 48.
- 14 Stolberg an Friedrich Münster, 11.9.1783; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 172, S. 158.
- 15 Vgl. Lieser 1993 (Anm. 8) S. 65.
- 16 Hempel 1997 (Anm. 6) S. 140.
- 17 Vgl. Behrens 1980 (Anm. 6) S. 152.
- 18 Vgl. zu den frühen Oden wie »Die Freiheit« (1770) und »Freiheitsgesang aus dem zwanzigsten Jahrhundert« (1775) Hempel 1997 (Anm. 6) S. 51–63; Lieser 1993 (Anm. 8) S. 66 f., 72 ff.
- 19 Gert Theile: Aufschwung und Refugium. Studien zu Dichtung und geistiger Welt Friedrich Leopold Stolbergs, Stuttgart 1994 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, Nr. 286), S. 15.

- 20 Zu den politischen Rahmenbedingungen des Wirkens der Familien Stolberg-Stolberg, Stolberg-Wernigerode und Bernstorff vgl. Hempel 1997 (Anm. 6), S. 11–20, 92–99; Lieser 1993 (Anm. 8) S. 61–64.
- 21 Hempel 1997 (Anm. 6) S. 147.
- 22 Vgl. Theile 1994 (Anm. 19) S. 10.
- 23 Vgl. Theile 1994 (Anm. 19) S. 13 f.
- 24 Theile 1994 (Anm. 19) S. 21.
- 25 Vgl. Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Über die Fülle des Herzens. Frühe Prosa, hrsg. von Jürgen Behrens, Stuttgart 1970, v. a. »Vom Dichten und Darstellen«, S. 20–24; »Über die Ruhe nach dem Genuß und über den Zustand des Dichters in dieser Ruhe«, S. 24–32; »Über die Begeisterung«, S. 32–42.
- 26 Vgl. Erich Trunz (Hrsg.), Goethe und der Kreis von Münster. Zeitgenössische Briefe und Aufzeichnungen, Münster 1974 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XIX. Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten, Bd. VI), S. XXXI f.; Sophie Stolberg an Caspar Droste zu Vischering, 29.12.1796; Trunz 1971 (s. o.) Nr. 225, S. 99; Stolbergs Charakteristik Goethes, Herders und Schillers; Trunz 1971 (s. o.) Nr. 255, S. 117 f.; Stolberg an Karl von Hardenberg, 26.8.1807; Trunz 1971 (s. o.) Nr. 265, S. 121; Detlev W. Schumann: Goethe and the Stolbergs after 1775: The History of a Problematic Relationship, in: The Journal of English and Germanic Philology 50 (1951), S. 22–59, hier S. 39–48; Siegfried Sudhof: Goethe und Stolberg, in: Albert R. Schmitt (Hrsg.): FS Detlev W. Schumann, München 1970, S. 97–109, hier S. 103–107; Theile 1994 (Anm. 19) S. 77–83.
- 27 Behrens 1980 (Anm. 6) S. 157.
- 28 Johannes Janssen (Hrsg.): Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Größtenteils aus dem bisher noch ungedruckten Familiennachlaß dargestellt von [...], 2 Bde., Freiburg 1877, hier S. 286 f.; vgl. auch Johannes Janssen: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche von [...]. In einem Bande. Mit Stolbergs Bildniß, Freiburg 1882.
- 29 Vgl. Theile 1994 (Anm. 19) S. 35; Hempel 1997 (Anm. 6) S. 106.
- 30 Vgl. Behrens 1980 (Anm. 6) S. 162.
- 31 Vgl. Hempel 1997 (Anm. 6) S. 177.
- 32 Vgl. Lieser 1993 (Anm. 8) S. 83.
- 33 Stolberg an Christian und Luise Stolberg, 24.7.1789; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 224.
- 34 Stolberg an Johann Heinrich Voß, Sommer 1789; Otto Hellinghaus (Hrsg.): Briefe Friedrich Leopolds Grafen zu Stolberg und der Seinen an Johann Heinrich Voss, Münster 1891, S. 225.
- 35 Stolberg an Christian und Luise Stolberg, 27.7.1789; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 225.
- 36 Stolberg an Christian Stolberg, 18.8.1789; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 262, S. 247.
- 37 Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 278 f. (ohne Quellenangabe).
- 38 Stolberg an Christian Stolberg, 13.7.1790; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 279, S. 264.
- 39 Epstein 1978 (Anm. 11) S. 30.
- 40 Stolberg an Georg Anton von Halem, 30.1.1791; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 282, S. 267.
- 41 Stolberg an Julia Reventlow, 14.9.1792; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 301, S. 292 f.
- 42 Stolberg an Georg Anton von Halem, 28.4.1793; Janssen 1877 (Anm. 28) S. 337 f.
- 43 Friedrich Leopold Stolberg: Die Westhunen, Eutin 1794.
- 44 Martens 1989 (Anm. 12) S. 43.
- 45 Stolberg an Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 13.7.1796; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 341, S. 328 f.; vgl. Holzem 1995 (Anm. 11) S. 65 f. (weitere Belege ebd.); zum Typus der Verschwörungstheorie Valjevax 1978 (Anm. 11) S. 271–302; Epstein 1978 (Anm. 11) S. 583–632.
- 46 Stolberg an Luise Stolberg, 30.3.1804; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 417, S. 388.
- 47 Stolberg an Christian Stolberg, 2.12.1800; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 231.
- 48 Stolberg an Jacobi, ohne Datum; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 359.
- 49 Vgl. Stolberg an Christian Stolberg, 15.10.1809 u. ö.; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 2, S. 288, 271, 302.
- 50 Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 314.
- 51 Hempel 1997 (Anm. 6) S. 181.
- 52 Stolberg an Julia Reventlow, 14.9.1792; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 301, S. 293.
- 53 Stolberg an Caroline von Baudissin, 8.10.1792; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 305.
- 54 Stolberg an Adolf Droste zu Vischering, 24.10.1792; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 303, S. 295.
- 55 Stolberg an Luise Stolberg, 29.10.1810; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 452, S. 415.
- 56 Stolberg an Christian Stolberg, Anfang 1815 (?); Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 480, S. 434.
- 57 Theile 1994 (Anm. 19) S. 52.
- 58 Johann Heinrich Voß, »Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?«, in: Jürgen Behrens (Hrsg.): Streitschriften über Stolbergs Konversion. Wie ward Friz Stolberg ein Unfreier? Von Johann Heinrich Voß (aus: Sophronizon H. 3, 1819); Kurze Abfertigung der langen Schmähchrift des Herrn Hofrat Voß wider ihn. Von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg (Hamburg 1820); Bestätigung der Stolbergischen Umtriebe. Von Johann Heinrich Voß (Stuttgart 1820), ND Bern/Frankfurt 1973, S. III f.
- 59 Vgl. Martens 1989 (Anm. 12) S. 49–53.
- 60 Theile 1994 (Anm. 19) S. 92.
- 61 Friedrich Leopold Stolberg: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 1, Hamburg 1806, S. 57.
- 62 Kurt Nowak: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 39 f.
- 63 Vgl. Hans Erich Bödeker: Lesen als kulturelle Praxis: Lesebedürfnisse, Lesestoffe und Leseverhalten im »Kreis von Münster« um 1800, in: Rudolf Vierhaus u. a. (Hrsg.): Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, Göttingen 1992 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 104), S. 327–365; Pierre Brachin: Le cercle de Munster (1799–1806) et la pensée religieuse de F. L. Stolberg, Lyon/Paris 1952 (Bibliothèque de la Société des Études germaniques, Bd. 5), passim; Andreas Holzem: Der Konfessionsstaat 1555–1802, Münster 1998 (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 4), S. 455–466; Mathilde Köhler: Amalie von Gallitzin. Ein Leben zwischen Skandal und Legende, Paderborn 1993; Irmgard Maria E. Niehaus: Bildung und Bekehrung bei Amalia von Gallitzin (1748–1806), Dipl. arb. masch. Münster 1992; Siegfried Sudhof (Hrsg.): Der Kreis von Münster. Briefe und Aufzeichnungen Fürstenbergs, der Fürstin Gallitzin und ihrer Freunde, 1. Teil (1769–1788), Münster 1964 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XIX. Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten, Bd. V); Sudhof, Siegfried: Von der Aufklärung zur Romantik. Die Geschichte des »Kreises von Münster«, Berlin 1973; Trunz 1971 (Anm. 26) passim.
- 64 Vgl. demnächst die Dissertation von Irmgard Niehaus, einstweilen Niehaus 1992 (Anm. 63).
- 65 Köhler 1993 (Anm. 63) S. 185.
- 66 Stolberg an Christian Stolberg, 8.7.1791; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 288, S. 273.
- 67 Vgl. Klaus Heitmann: »Fénelon, François...«, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 11, Berlin/New York 1983, S. 81 ff.
- 68 Heitmann 1983 (Anm. 67) S. 83.
- 69 Niehaus 1992 (Anm. 63) S. 42–51, Zitate S. 42 u. 47.
- 70 Vgl. Köhler 1993 (Anm. 63) S. 156–171; Sudhof 1973 (Anm. 63) S. 192–206.
- 71 Stolberg an Johann Wolfgang von Goethe, 28.8.1793; Trunz 1971 (Anm. 26) Nr. 212, S. 89 und Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 311, S. 300. Für das »Gallitzin-Erlebnis« Stolbergs gibt es zahlreiche weitere enthusiastische Zeugnisse, vgl. Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 314, S. 302; Nr. 323, S. 317; Nr. 325, S. 318 u. ö.; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 268, 306, 320 f., 333 f., 347 f. u. ö.
- 72 Stolberg an Amalie von Gallitzin, 13.4. und 17.8.1794; Behrens 1968 (Anm. 6) Nrn. 321 und 323, S. 315, 317.
- 73 Stolberg an Johann Kaspar Lavater, 9.2.1794; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 317, S. 307.
- 74 Vgl. z. B. [Christoph Bernhard Schlüter (Hrsg.): Mitteilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin Adelheid Amalia von Gallitzin nebst Fragmenten und einem Anhang, Stuttgart 1868, S. 46 und 107–112 (Eintrag Juli 1791 und Briefe an Franz von Fürstenberg, 30.7.–16.8.1793) mit S. 188 ff. (Briefe Stolbergs an Franz von Fürstenberg, 4.8. und 21.8.1793).

- 75 Stolberg an Amalie von Gallitzin, ohne Datum (nach Oktober 1795); Janssen 1877 (Anm. 28) S. 370f.
- 76 Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi an Johann Gottfried Herder, 4.10.1797; Trunz 1971 (Anm. 26) Nr. 234, S. 104f.
- 77 Stolberg an Friedrich Heinrich Jacobi, 19.2.1794; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 318, S. 309.
- 78 Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 318, S. 308; vgl. Stolberg an Amalie von Gallitzin, 4.3.1798; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 366, S. 349.
- 79 Stolberg an Amalie von Gallitzin, 10.9.1798, und an Julia Reventlow, 20.9.1798; Behrens 1968 (Anm. 6) Nrn. 372f., S. 352f.; vgl. Theile 1994 (Anm. 19) S. 75f.
- 80 Vgl. Stolberg an Amalie von Gallitzin, 2.11.1796; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 345, S. 333.
- 81 Johann Gottfried Herder: Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern ersten drei Evangelien, Riga 1796; vgl. auch Anm. 74.
- 82 Johann Gottfried Herder an Luise Stolberg, Oktober 1800; Trunz 1971 (Anm. 26) Nr. 239, S. 107.
- 83 Vgl. Stolberg an Amalie von Gallitzin, 25.2.1798; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 365, S. 347.
- 84 Stolberg an Johann Jakob Heß, 16.3.1798; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 368, S. 350.
- 85 Vgl. Köhler 1993 (Anm. 63) S. 218; Detlev W. Schumann: Aus einem französischen Familienarchiv: Stolbergiana und Gallitziniana, in: Westfalen 39 (1961), S. 128–142.
- 86 Stolberg an Bernard Overberg, 21.12.1796; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 347, S. 334.
- 87 Brachin 1952 (Anm. 63) S. 179.
- 88 Stolberg an Amalie von Gallitzin, 4.1.1798, 21.1.1798, 11.3.1798, 11.4.1798, Karfreitag 1798, 2.5.1798, 7.7.1799; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 422, 428, 439, 446, 447, 451, 484.
- 89 Brachin 1952 (Anm. 62) S. 181.
- 90 Stolberg an Johann Georg Schlosser, ohne Datum (nach dem 1.6.1800); Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 521.
- 91 Stolberg an Amalie von Gallitzin, 14.1.1798; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 422.
- 92 Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 422, vgl. auch Stolberg an die Marquise de Montagu, ohne Datum, nach 1800; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 502.
- 93 Stolberg an Amalie von Gallitzin, 21.1.1798; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 428.
- 94 Stolberg an selbige, 11.3.1798; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 439, vgl. auch S. 441, 451.
- 95 Sophie Stolberg, Aufzeichnungen, ohne Datum, nach 1800; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 1, S. 498; vgl. Brachin 1952 (Anm. 63) S. 181.
- 96 Stolberg an Johann Kaspar Lavater, 28.10.1800; Janssen 1877 (Anm. 28) Bd. 2, S. 5.
- 97 Vgl. Stolberg an den Herzog von Oldenburg, 17.7.1800; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 387, S. 363; an Christian und Luise Stolberg, 21.8.1800; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 389, S. 364f.
- 98 Im einzelnen: Detlev W. Schumann: Aufnahme und Wirkung Friedrich Leopold zu Stolbergs Übertritt zur Katholischen Kirche, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 50 (1956), S. 271–306.
- 99 Inge Markus-Grimm: Stolbergs Beziehungen zu Klopstock nach seiner Konversion, in: Erich Trunz (Hrsg.): Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis. Quellen und Forschungen, Münster 1955, S. 92–99.
- 100 Stolberg an Ernestine Voß, 27.9.1800; Behrens 1968 (Anm. 6) Nr. 393, S. 368.
- 101 Johann Gottfried Herder an Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 6.10.1800; Trunz 1971 (Anm. 26) Nr. 240, S. 108; vgl. Herder an Luise Stolberg, Oktober 1800 und Herder an Johann Daniel Falk, Herbst 1800; Trunz 1971 (Anm. 26) Nrn. 239 und 241, S. 107ff.; Siegfried Sudhof, Herder und der »Kreis von Münster«. Ein Beitrag zur Beurteilung von Fr. L. Stolbergs Konversion, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft NF 1 (1960), S. 133–147, hier S. 141–146.
- 102 Behrens 1989 (Anm. 4) S. 172.
- 103 Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: Goethe, Voß und Stolberg, entstanden im Zshg. der »Tag- und Jahreshefte« 1825; Trunz 1971 (Anm. 26) Nr. 302, S. 156; Sudhof 1973 (Anm. 63) S. 108f.
- 104 Vgl. Pierre Brachin: Friedrich Leopold von Stolberg und die deutsche Romantik, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft NF 1 (1960), S. 117–131; Behrens 1980 (Anm. 6) S. 157.
- 105 Vgl. Stolberg an Christian Stolberg, 1.11.1797, und an Amalie von Gallitzin, 10.1. und 4.3.1798; Behrens 1968 (Anm. 6) Nrn. 362f. und 366, S. 346 und 348.
- 106 !! Kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des Herrn Hofrat Voß wider ihn. Von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg (Hamburg 1820); Behrens 1973 (Anm. 58) S. I–IV, 1–58; vgl. Johann Wolfgang von Goethe: Tag- und Jahreshefte 1801, 1820 und 1825; Trunz 1971 (Anm. 26) Nrn. 301f., S. 154–157; vgl. Trunz 1971 (Anm. 26) Nrn. 288–291, S. 132f.
- 107 Nowak 1995 (Anm. 62) S. 67; zu den Konvertitenkreisen nach 1800 vgl. Detlev W. Schumann: Konvertitenbriefe. Adam Müller und Dorothea Schlegel an Friedrich Leopold und Sophie Stolberg, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft NF 3 (1962), S. 67–98.
- 108 Vgl. zu Entstehung, Inhalt, Stil und Motivation Holzem 1995 (Anm. 11) S. 25–68 (Lit.); Leo Scheffzyk: Friedrich Leopold zu Stolbergs »Geschichte der Religion Jesu Christi«. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik, München 1952 (Münchener Theologische Studien, Reihe I: Hist. Abt., Bd. 3).
- 109 Theile 1994 (Anm. 19) S. 97f.
- 110 Behrens 1989 (Anm. 4) S. 172.
- 111 Stolberg 1806 (Anm. 61) Bd. 1, S. 57.
- 112 Stolberg an Adam Müller, 30.6.1819, 1968 (Anm. 6) Nr. 523, S. 468.