

Harm Klüting (Hg.)

Katholische Aufklärung – Aufklärung
im katholischen Deutschland



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 15

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT
Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 15

FELIX MEINER VERLAG HAMBURG

KATHOLISCHE AUFKLÄRUNG — AUFKLÄRUNG IM KATHOLISCHEN DEUTSCHLAND

*Herausgegeben von Harm Kluebing
in Zusammenarbeit mit Norbert Hinske
und Karl Hengst*

FELIX MEINER VERLAG HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1107-1

ISBN E-Book: 978-3-7873-3044-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1993. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
<i>Harm Klueting (Köln)</i> »Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht«. Zum Thema <i>Katholische Aufklärung</i> — Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung	1
<i>Norbert Hinske (Trier)</i> »Katholische Aufklärung — Aufklärung im katholischen Deutschland?«	36
<i>Hans Maier (München)</i> Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte	40
<i>Philipp Schäfer (Passau)</i> Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung	54
<i>Bruno Bianco (Triest)</i> Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus' Lehre vom Menschen	67
<i>Heribert Raab † (Fribourg)</i> Die »katholische Ideenrevolution« des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß	104
<i>Andreas Kraus (München)</i> Probleme der bayerischen Staatskirchenpolitik 1750–1800	119
<i>Notker Hammerstein (Frankfurt am Main)</i> Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands?	142
<i>Michael Trauth (Trier)</i> »Status pristinus« und »nova medendi ratio«. Lagerungsbedingungen, Verlauf und Grenzen der Reformen an der Medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert	163

<i>Hans-Wolf Jäger (Bremen)</i> Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung	192
<i>Georg Heilingsetzer (Linz/Donau)</i> Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum	208
<i>Winfried Müller (München)</i> Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum	225
<i>Elisabeth Kovács (Wien)</i> Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen	246
<i>Roger Bauer (München)</i> Katholisches in der josephinischen Literatur	260
<i>Wilhelm Haefs (München)</i> »Praktisches Christentum«. Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder	271
<i>Friedhelm Jürgensmeier (Mainz/Osnabrück)</i> Kurmainzer Reformpolitik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts	302
<i>Alwin Hanschmidt (Vechta)</i> Aufgeklärte Reformen im Fürstbistum Münster unter besonderer Berücksichtigung des Bildungswesens	319
<i>Rudolfine Frein von Oer (Münster)</i> Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln	335
<i>Ludwig Hammermayer (München)</i> Das Erzstift Salzburg, ein Zentrum der Spätaufklärung im katholischen Deutschland (ca. 1780–1803)	346
<i>Günter Christ (Köln)</i> Das Hochstift Bamberg und die Aufklärung	369
Auswahlbibliographie	411
Personenregister	427
Autoren und Herausgeber	439

VORWORT

Dieser Aufsatzband enthält 20 Beiträge von Philosophen, Historikern, Kirchenhistorikern und Literaturwissenschaftlern aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und Italien. Die meisten gehen auf die von uns im Zusammenwirken mit der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts« (Wolfenbüttel) im November 1988 in Trier veranstaltete Tagung »Katholische Aufklärung — Aufklärung im katholischen Deutschland« zurück. Die in Trier vorgebrachten und diskutierten Referate wurden jedoch für den Druck wesentlich erweitert und teilweise erheblich verändert. Freilich konnte nicht mehr in allen Fällen die seit 1988 erschienene Literatur berücksichtigt werden. Die Aufsätze von Bruno Bianco, Wilhelm Haefs und Günter Christ konnten nachträglich hinzugewonnen werden. Hingegen haben die Tagungsreferate von Gunther Franz, Harald Dickerhof und Grete Klingenstein keine Aufnahme in diesem Band gefunden, weil uns die Manuskripte trotz mehrfacher Bitten und wiederholter Zusagen nicht für den Druck zur Verfügung gestellt wurden. Wir danken dem Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort GmbH, München, für den sehr beträchtlichen Druckkostenzuschuß, der das Erscheinen des Bandes ermöglicht hat. Dank gilt auch dem Felix Meiner Verlag, Hamburg, und hier vor allem Herrn Axel Kopido.

Köln, Trier und Paderborn
Harm Klueting, Norbert Hinske,
Karl Hengst

Harm Kluebing (Köln)

»Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.«
Zum Thema *Katholische Aufklärung* —
Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland
des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung*

Katholizismus und Aufklärung konnten nur
unter Ausklammerung wesentlicher Probleme
eine Wegstrecke zusammen gehen.
(Karl Otmar von Aretin)¹

Persönliche Vorbemerkung

Am Anfang meiner Beschäftigung mit dem Gegenstand dieses Beitrags und dieses von mir als Herausgeber zu verantwortenden Sammelbandes standen meine Ende der siebziger Jahre entstandenen oder konzipierten Arbeiten zur Säkularisation von 1803, bei denen wirtschafts- und sozialgeschichtliche Fragestellungen vorherrschten und landesgeschichtliche Zugänge gewählt wurden.² Die Frage nach den Auswirkungen der Säkularisation brachte mich, angeregt durch Bemerkungen Rudolfines von Oer,³ zu der Frage nach den tatsächlichen Zuständen von

* Erweiterte, um eine Stellungnahme zur Verwendung des Begriffs »Katholische Aufklärung« ergänzte und mit Anmerkungen versehene Fassung der einführenden Bemerkungen, mit denen das Symposium »Katholische Aufklärung — Aufklärung im katholischen Deutschland« am 16.11.1988 in Trier eingeleitet wurde. Eine Kurzfassung bietet Harm Kluebing, *Katholische Aufklärung — Aufklärung im katholischen Deutschland*. Zur Thematik und zum Konzept der 13. Tagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts vom 16.–18.11.1988 in Trier, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 12 (1988), S. 4–8. Der Beitrag kann aus Raumgründen viele Fragen nur skizzenhaft ansprechen. Ausführlicher wird darauf eingegangen bei ders., *Deutschland und der Josephinismus* (wie Anm. 74).

¹ Karl Otmar von Aretin, *Katholische Aufklärung im Heiligen Römischen Reich*, in: ders., *Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806*, Stuttgart 1986, S. 403–433, Zitat S. 433.

² Kluebing, *Säkularisation im Herzogtum Westfalen* (wie Anm. 163); ders., *Folgen der Säkularisationen* (ebd.); ders., *Säkularisation im Rheinland und in Westfalen* (ebd.); ders., *Die Säkularisation* (ebd.); ders., *Enteignung oder Umwidmung? Zum Problem der Säkularisation im 16. Jahrhundert*, demnächst in: *Die Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und 18./19. Jahrhundert* (Max-Planck-Institut für Geschichte Göttingen); ders., *Die sozio-ökonomischen Folgen der Säkularisation des 19. Jahrhunderts im rechtsrheinischen Deutschland*, demnächst ebd.

³ Rudolfine von Oer, *Zur Beurteilung der Säkularisation von 1803*, in: *Festschrift Hermann Heimpel*, Göttingen 1971, Bd. 1, S. 511–521, dort S. 519: »Neuere Forschungen haben sich auch den wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Säkularisation zugewandt. Wieder sind wir auf die Zustände vor der Säkularisation verwiesen«.

Mönchtum und Klosterwesen im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Daran knüpften Überlegungen an, eine Monographie zu diesem Thema zu verfassen.⁴ An deren Stelle trat 1984 der Plan einer Tagung über Mönchtum und Klosterwesen in der Aufklärung, der dann bald eine thematische Ausweitung erfuhr und zu dem Konzept eines Symposions »Katholische Aufklärung — Aufklärung im katholischen Deutschland« führte, wie ich es im Rahmen der Tagungsfolgen der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts« und in Zusammenarbeit mit dem Philosophen Norbert Hinske und dem katholischen Theologen und Kirchenhistoriker Karl Hengst 1988 in Trier veranstalten konnte.⁵

Dieser »quer« zu meinen anderen Arbeiten⁶ liegende Gegenstand legt die Bemerkung nahe, daß ich nicht katholisch bin, sondern einem Milieu entstamme, in dem Luthers »Kleiner Katechismus« zur ersten Kinderlektüre gehört und Luthers Bibeltext Grundlage der täglichen Hausandacht ist. Aus dieser Ferne zum Katholizismus rührt mein Interesse her, das ich als Frühneuzeithistoriker dem Katholizismus und der katholischen Aufklärung entgegenbringe. Doch habe ich bei der Beschäftigung mit der katholischen Aufklärung und nicht zuletzt bei der Vorbereitung der Trierer Tagung die für mich als Nichtkatholiken enttäuschende Erfahrung gemacht, daß die katholische Aufklärung als Forschungsgegenstand ein Musterbeispiel für die sektorale Interessenausrichtung wohl der meisten Historiker bietet. So wie in der Regel sozialdemokratisch geprägte Historiker über die Geschichte der sozialistischen Arbeiterbewegung publizieren und christdemokratisch orientierte über die Geschichte des politischen Katholizismus und der Zentrumsparterie arbeiten, ebenso verhält es sich mit der katholischen Aufklärung — einem nahezu ausschließlich von katholischen Historikern und katholischen Theologen behandelten Thema, dem von den Nichtkatholiken unter den an der Aufklärung interessierten Geistes- und Sozialwissenschaftlern zumeist nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt wird.

⁴ Erste Vorarbeit: Harm Klueting, Klosterbibliotheken im Herzogtum Westfalen am Ende des 18. Jahrhunderts. Umfang und Bestände, in: Zeitschrift für historische Forschung 7 (1980), S. 77–111; ders., Klosterbibliotheken im kölnischen Westfalen, in: Monastisches Westfalen — Klöster und Stifte 800–1800, Münster 1982, S. 519–525, dasselbe wieder in: Arnbergs alte Schriften. Handschriften und Drucke aus sieben Jahrhunderten, Arnberg 1988, S. 19–28. — Wichtige Schülerarbeit: Rüdiger Nolte, »Pietas« und »Pauperes«. Untersuchungen zur klösterlichen Armen-, Kranken- und Irrenpflege im 18. Jahrhundert und den Auswirkungen der Säkularisation auf die Sozialfürsorge in Deutschland Phil. Diss. Köln 1993.

⁵ Hinzuweisen ist auf folgende Tagungsberichte: Helmut Zander, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 100 (1989), S. 231–239; Birgit Nehren, in: Unijournal. Zeitschrift der Universität Trier 15 (1989), Nr. 1, S. 16f.; Susanne Krieger, in: Geschichte, Politik und ihre Didaktik 17 (1989), S. 268–270; Carsten Zelle, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 12 (1988), S. 127–133; Georg Heilingsetzer, in: Das achtzehnte Jahrhundert in Österreich 5 (1988/89), S. 64–70.

⁶ Vor allem Harm Klueting, Die Lehre von der Macht der Staaten. Das außenpolitische Machtproblem in der »politischen Wissenschaft« und in der praktischen Politik im 18. Jahrhundert, Berlin 1986.

So scheint auch die katholische Aufklärung zu den Phänomenen zu gehören, bei denen, zumindest was ihre Wahl als Forschungsgegenstand betrifft, die »subjektive Sympathie« (Max Weber) des Historikers ebenso wichtig oder wichtiger ist als das objektive Gewicht dieser Erscheinung für geschichtliche Prozesse wie die Aufklärung. Auch das zeigt, daß wir von einer »voraussetzungslosen« Wissenschaft« und von »Werturteilsfreiheit« im Sinne Max Webers weit entfernt sind — eine Anfrage, die sich gleichermaßen an die katholischen Erforscher wie an die protestantischen (oder konfessionslosen) Verächter der katholischen Aufklärung richtet. Aber zitieren wir Max Weber: »Wie soll auf der einen Seite ein gläubiger Katholik, auf der anderen Seite ein Freimaurer in einem Kolleg über die Kirchen- und Staatsformen oder über Religionsgeschichte, — wie sollen sie jemals über diese Dinge zur gleichen *Wertung* gebracht werden?! Das ist ausgeschlossen. Und doch muß der akademische Lehrer den Wunsch haben und die Forderung an sich selbst stellen, dem einen wie dem andern durch seine Kenntnisse und Methoden nützlich zu sein.«⁷ In praktischer Anwendung auf unser Thema könnte man auch von den zwei Brillen sprechen, die es abzulegen gilt, und dazu Helmut Zander aus seinem Tagungsbericht zitieren: »Zum ersten die ›protestantische‹ Brille, die im 19. und 20. Jahrhundert auch an die ›katholische‹ Aufklärung mit dem hermeneutischen Instrumentarium der protestantischen Rezeption dieses Phänomens heranging. Zum anderen die restaurative katholische Brille, die, indem sie im 19. und 20. Jahrhundert die Aufklärung in toto als Niedergang und ihre Theologie als ›epigonal‹ (Martin Grabmann) bezeichnete, sie einer Anverwandlung entzog.«⁸

Über Wesen und Begriff der »katholischen Aufklärung«

Der verstorbene Tübinger evangelische Kirchenhistoriker Klaus Scholder hat in einem wichtigen Aufsatz⁹ zwischen der »Aufklärung *gegen* Theologie und Kirche« und der »Aufklärung *mit* und *durch* Theologie und Kirche« unterschieden.¹⁰ Mit dieser Unterscheidung werden wichtige Wesensmerkmale der Aufklärung in Frankreich und in Deutschland deutlich, die Horst Möller als »religionsphilosophische Besonderheit der deutschen im Vergleich zur religionskritisch radika-

⁷ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winkelmann (UTB 1492), Tübingen 1988, S. 582–613, Zitat S. 602.

⁸ Zander (wie Anm. 5), S. 239.

⁹ Klaus Scholder, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, in: Franklin Kopitzsch (Hg.), *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München 1976, S. 294–318 (zuerst in: *Festschrift Heinz Rückert*, Berlin 1966, S. 460–486).

¹⁰ Ebd., S. 295. Genau lautet das Zitat: »Tatsächlich hat sich die Aufklärung, soweit sie zwischen 1740 und 1780 im protestantischen Deutschland wirksam geworden ist, weithin nicht *gegen* Theologie und Kirche, sondern *mit ihr* und *durch sie* vollzogen« (Hervorhebungen bei Scholder).

leren französischen Aufklärung«¹¹ charakterisiert. Bezog sich Scholder damit nur auf die Aufklärung im protestantischen Nord- und Mitteldeutschland, so gilt die Feststellung der theologisch-kirchlichen Prägung der Aufklärung doch für Deutschland insgesamt, also auch für den katholischen Teil, das *katholische Deutschland*. Dieser »Sonderweg« der Aufklärung in Deutschland hing mit der harmonistischen Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff ebenso zusammen wie mit der in ihrer Bedeutung gar nicht zu überschätzenden konfessionellen Spaltung des Landes, die es in dieser Form in Europa sonst nur noch in der Schweiz gab, und mit dem Nebeneinander zweier konfessionell unterschiedlich gefärbter intellektueller Kulturen.¹² Dabei gab es zwischen dem protestantischen (lutherischen und calvinistischen) und dem katholischen Lager doch ein enges Netz gegenseitiger Beeinflussungen und, vor allem seit dem Dreißigjährigen Krieg, nie völlig abreißende Versuche zu einer Wiedervereinigung der Konfessionen.¹³ Während die konfessionellen Wiedervereinigungsversuche, die mit Plänen zur Errichtung einer deutschen Nationalkirche verbunden waren und Bedeutung für die katholische Aufklärung erlangten,¹⁴ von katholischer Seite ausgingen, wirkten die intellektuellen Einflüsse sehr viel stärker vom protestantischen Nord- und Mitteldeutschland auf den katholischen Bereich ein als umgekehrt vom katholischen Süden und Westen auf den protestantischen Norden und Osten.

Hier, in dem im 18. Jahrhundert politisch von der preußischen Monarchie geprägten, kulturell aber auch mit wichtigen Zentren der Aufklärung außerhalb Preußens wie Leipzig, Göttingen oder Hamburg hervorragenden nord- und mitteldeutschen Raum, hatte die Aufklärung kaum später als in England oder Frankreich eingesetzt, nämlich um 1690.¹⁵ Doch wies sie in ihrem Verlauf — und in ihrer Ausweitung von einer geistigen zu einer sozialen Bewegung — Verzögerungsmomente auf, so daß die Aufklärung auch in Kursachsen, Preußen, Kurhanno-

¹¹ Horst Möller, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1986, Zitat S. 30.

¹² Harm Klueting, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648*, Stuttgart 1989.

¹³ C. W. Hering, *Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit*, 2 Bde., Leipzig 1836–38; Franz Xaver Kiefl, *Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands. Seine Verhandlungen mit Bossuet und den europäischen Fürstenthöfen über die Versöhnung der christlichen Konfessionen*, 2. Aufl. Regensburg 1925; Heribert Raab, »De negotio Hannoveriano religionis«. Die Reunionsbemühungen des Bischofs Christoph de Rojas y Spinola im Urteil des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, in: *Festschrift für Josef Höfer*, Freiburg 1967, S. 395–417; ders., *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–93)*, St. Goar 1964; ders., *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus*, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 19 (1967), S. 48–56; ders., »Sincere et ingenuae etsi cum Discretionem«. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693) über eine Reform von Papsttum, Römischer Kurie und Reichskirche, in: *Festschrift für Erwin Iserloh*, Paderborn 1980, S. 813–830.

¹⁴ Aretin, *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 1), S. 404, 414 f.

¹⁵ Das betont Möller, *Vernunft und Kritik* (wie Anm. 11), S. 26 f.

ver und anderen Territorien Nord- und Mitteldeutschlands erst nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges 1763 zur treibenden Kraft werden konnte.¹⁶ Noch größer waren die Verzögerungsmomente im katholischen Deutschland, obgleich nicht zu verkennen ist, was unlängst kritisch angemerkt wurde, daß nämlich »bereits im 17. Jahrhundert [...] auch in der katholischen Kirche alle Tendenzen der Aufklärung in nuce vorhanden«¹⁷ waren. Doch erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, stärker noch nach etwa 1763, wirkte die Aufklärung vom protestantischen Norden und Osten her auf die katholischen Länder Deutschlands — mit dem für das 18. Jahrhundert mit Deutschland noch immer als Einheit zu sehenden Österreich — ein und traf hier auf innerkatholische Strömungen und aufklärerische Impulse, die aus den romanischen Ländern kamen. Daraus ging im katholischen Deutschland das hervor, was als »*katholische Aufklärung*«¹⁸ bezeichnet wird.

In Leipzig und Halle, in Hamburg, in Altona, Göttingen, Berlin oder Königsberg und an anderen Aufklärungszentren der protestantischen Länder Deutschlands konnte die Aufklärung früher wirksam werden als im katholischen Deutschland. Doch wurde der religionskritische Impuls der Aufklärung von der Heterogenität des Protestantismus und von dem im Pietismus¹⁹ ausgebildeten

¹⁶ Das betont Rudolf Vierhaus, *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648–1763)*, Göttingen 1978, S. 107. Beides schließt sich nicht aus.

¹⁷ Zander (wie Anm. 5), S. 236.

¹⁸ Aretin, *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 1); Elisabeth Kovács (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München 1979 (darin u.a. Bernard Plonger, *Was ist Katholische Aufklärung?*, S. 11–56); ders., *Théologie et politique au siècle des lumières 1770–1820*, Genf 1973; ders., *Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770–1830)*, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 16 (1969), S. 555–606; Heribert Raab, Kap. 22 u. 23 (a), in: Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 5 (wie Anm. 77 u. 92); Timothy C. W. Blanning, *The Enlightenment in Catholic Germany*, in: Roy Porter u. Mikuláš Teich (Hg.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge 1981, S. 118–126; Anton Schindling, *Theresianismus, Josephinismus, katholische Aufklärung*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 50 (1988), S. 215–224; Ludwig Andreas Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, 2 Bde., Freiburg 1931. Siehe auch Sebastian Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters* (1909), in: ders., *Ausgewählte Reden und Aufsätze*, Würzburg 1965, S. 361–413; ders., *Kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland*, Berlin 1910. Nicht mehr berücksichtigt werden konnten die Beiträge in der Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 54 (1991), die jedoch Aufnahme in die Auswahlbibliographie am Schluß dieses Bandes gefunden haben.

¹⁹ Erich Beyreuther, *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart 1978; Martin Schmidt, *Pietismus*, 3. Aufl. Stuttgart 1983; Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 Bde., Bonn 1880–86 (Nachdruck Berlin 1966); Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Orthodoxie und Pietismus*, Gütersloh 1966; Klaus Deppermann, *Der Hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*, Göttingen 1961; Carl Hinrichs, *Preussentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971; Horst Lehmann, *Der Pietismus im Alten Reich*, in: *Historische Zeitschrift* 214 (1972), S. 58–95. Siehe auch ders., *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Stuttgart 1980, dort zum Pietismus S. 83–93.

religiösen Individualismus aufgefangen und so seiner Radikalität entkleidet — trotz Neologie und theologischem Rationalismus²⁰ und trotz des isoliert bleibenden und für die deutsche Aufklärung nicht repräsentativen Hermann Samuel Reimarus. Dagegen konnte die aufklärerische Kritik an Kirche und Religion in katholischen Ländern wie Frankreich bis zu radikaler Ablehnung des Christentums überhaupt führen. In Deutschland hingegen behielt auch und gerade im katholischen Bereich die Aufklärung ihren milden Zug gegenüber Kirche und Religion. Sie blieb weithin von Theologen und Kirchenmännern getragene innerkirchliche Aufklärung. Kirchenkritik trat dabei oft nur in Gestalt praktischer Reformvorschläge hervor.

Von dieser Richtung, »die sich der kirchlichen Lehre weiterhin unterordnete«, unterscheidet Fritz Valjavec jene »katholischen Aufklärer«, bei denen er Züge von Theismus oder Deismus feststellt. »Für sie ist die katholische Kirche nur eine, allenfalls besonders anzuerkennende Ausdrucksform des allgemeinen Glaubens. Aber diese Auffassung kann nicht als ›katholische Aufklärung‹ bezeichnet werden.«²¹ Es gab also, folgt man Valjavec, im katholischen Deutschland einen ›systemspengenden‹ und einen ›systemimmanenten‹ — ja der Intention nach oft ›systemstabilisierenden‹ — Flügel der Aufklärung, von dem nur letzterer mit dem Begriff »katholische Aufklärung« zu belegen ist, während ersterer der »Aufklärung im katholischen Deutschland« zugerechnet werden kann.²²

Dennoch ist gefragt worden, was »katholische Aufklärung« eigentlich sei, ob »Katholisches« und »Aufklärerisches« überhaupt vereinbar seien und ob alles, was mit dem in die Handbücher eingegangenen Begriff »katholische Aufklärung« bezeichnet wird, als Erscheinung der Aufklärung zu werten ist. Diese Problematik erschien manchen Teilnehmern des Trierer Symposions nach der Tagung größer als zuvor, so daß Helmut Zander schreiben konnte: »Die fundamentale Frage, was eigentlich ›katholische‹ Aufklärung ausmacht (oder ob es doch ›nur‹ eine Aufklärung im katholischen Deutschland gibt) muß auch nach diesem Sympo-

²⁰ Außer Scholder, Grundzüge (wie Anm. 9) Walter Sparr, Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland, in: Vierhaus (Hg.), Wissenschaften (wie Anm. 49), S. 18–57; Heinz Liebing, Zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Tübingen 1961; Karl Aner, Die Theologie der Lesingzeit, Halle 1929 (Nachdruck Hildesheim 1964); Gottfried Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Selmers Schriftenverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961. Siehe auch Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 4. Aufl. Zürich 1981, darin das Kapitel »Vorgeschichte« mit den Abschnitten »Das Problem der Theologie im 18. Jahrhundert« und »Die protestantische Theologie im 18. Jahrhundert«.

²¹ Fritz Valjavec, Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien/München 1961, S. 178, zur katholischen Aufklärung überhaupt S. 174–187.

²² Bewußt war von Norbert Hinske und mir für die Trierer Tagung der Titel »Katholische Aufklärung — Aufklärung im katholischen Deutschland« gewählt worden; bewußt habe ich für den Titel des Tagungsbandes auf die mir von manchen Diskussionsteilnehmern der Trierer Tagung nahegelegte Hinzufügung eines Fragezeichens verzichtet.

sion als offenes Problem gelten«. ²³ Es war vor allem der zwischenzeitig verstorbene Heribert Raab, der vom »uferlos gewordenen Begriff ›Katholische Aufklärung« sprach, ihn einen »Unbegriff« nannte und davor warnte, »den Aufklärungsbegriff von Troeltsch²⁴ ohne weiteres auf die geistlichen Territorien anzuwenden«. Gerade dort sei »Aufklärung nicht einfach mit den Kategorien antisupra-naturalistisch, offenbarungsfeindlich, antikirchlich in schnellem Zugriff zu erfassen«. ²⁵ Da Raabs Beitrag ziemlich zu Beginn der Tagung vorgetragen wurde, zog sich diese Frage wie ein ›roter Faden‹ durch die Diskussionsbeiträge.

Raab weist auch darauf hin, daß die »Abgrenzung gegenüber den vom Concilium Tridentinum ausgehenden, bis tief in das 18. Jahrhundert hinein wirkenden Reformbestrebungen«²⁶ nur schwer vorzunehmen sei. Tatsächlich wurden die Reformdekrete des 1563 beendeten Konzils von Trient, etwa die Gründung von Priesterseminaren betreffend, in vielen Diözesen oft erst im 17. Jahrhundert und teilweise erst nach dem Dreißigjährigen Krieg verwirklicht, bevor es im 18. Jahrhundert zu einer Wiederaufnahme, Fortführung und Weiterentwicklung der tridentinischen Seminaridee kam.²⁷ Auch wurde in »keiner Diözese der Reichskirche das Bischofsideal des Konzils von Trient verwirklicht, weil die reichsfürstliche Stellung der deutschen Bischöfe nirgendwo angetastet wurde«. ²⁸ Das änderte sich erst mit der josephinischen Diözesanregulierung nach 1780 und mit der Säkularisation von 1803.

Doch ging es in den in Trier geführten Diskussionen nicht nur um Kontinuität der tridentinischen Reformen in den Reformmaßnahmen der Aufklärungszeit, sondern auch um — weitgehende — Identität der in geistlichen Fürstentümern vorgenommenen Reformen mit Reformen des aufgeklärten Absolutismus in protestantischen Staaten. So bemerkt Rudolfine Freiin von Oer in ihrem Beitrag über »Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln«: »Haben wir es im Fall Spiegels mit katholischer Aufklärung zu tun? Der Raum war katholisch wie der Akteur, der [...] offenbar nie Anfechtungen hinsichtlich seiner Konfession erfuhr. Aber hätten Reformen, wie Spiegel sie vorantrieb, hätten Gedanken, wie er sie aussprach und zum Druck gab, nicht ebenso aus protestantischem Hintergrund kommen und von einem Mann evangelischen Glaubens geäußert werden können? Diese Frage muß m.E. weitgehend mit Ja beantwortet werden [...] Dieses Denken sollte daher, ebenso

²³ Zander (wie Anm. 5), S. 239.

²⁴ Ernst Troeltsch, Art. ›Aufklärung‹, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 2 (1897), S. 225–241, dasselbe wieder in: Kopitzsch (Hg.), Aufklärung (wie Anm. 9), S. 338–374.

²⁵ Heribert Raab, Die »katholische Ideenrevolution« des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß (in diesem Band: S. 104–118, Zitat S. 104f.).

²⁶ Ebd., S. 104.

²⁷ Dazu u.a. Hegel, Katholische Kirche (wie Anm. 57), S. 21f.

²⁸ Kluebing, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 12), S. 297.

wie Spiegels Wirken, weit eher der ›Aufklärung im katholischen Deutschland‹ als einer ›katholischen Aufklärung‹ zugerechnet werden.«²⁹

Dem ist entgegenzuhalten, daß Spiegel nicht nur als Minister eines geistlichen Staates mit seinen Reformmaßnahmen spezifisch katholischen Problemen wie den Bettelorden, dem ausgedehnten Grundbesitz von Köstern und Stiften oder dem ganz in der Hand der Klöster liegenden höheren Schulwesen begegnete, die sich in protestantischen Territorien nicht stellten; vielmehr blieb Spiegel ›systemimmanent‹, weil er die durch Beseitigung der von ihm für nicht mehr zeitgemäß gehaltenen geistlichen Institutionen freiwerdenden Gebäude und Finanzmittel für andere kirchliche Zwecke und für innerkirchliche Reformen wie Verbesserung der Seelsorge oder der Priesterausbildung verwenden wollte.³⁰ Von ihm selbst stammt der ihn als katholischen Aufklärer ausweisende Satz: »Jeder Katholik, der den gelauterten Principien seiner Religion folgen wollte, wünschte schon längst die Aufhebung der Kloester, aber auch zugleich, daß die Einkünfte derselben, den Bedürfnissen der Zeit nach, auf eine wohlthaetige Art verwendet würden.«³¹ Im übrigen scheint der Aufklärungsbegriff bei Raab allzu eingeschränkt zu sein und mit Antikirchlichkeit gleichgesetzt zu werden. Zu fragen wäre auch, warum denn im Katholizismus des 18. Jahrhunderts die nicht verwirklichten oder verwässerten Reformideale des Tridentinums zum Problem wurden? Ob hier nicht das Pflichtethos der Aufklärung wirksam war?

Bemerkenswert scheint, daß Norbert Hinske aus philosophischer Sicht eine Gegenrechnung gegen die Zurückweisung des Begriffs »katholische Aufklärung« aufmacht. Die lutherische Lehre von der radikalen Verderbtheit der menschlichen Natur habe »dem Rationalismus der Aufklärung schier unüberwindliche Hindernisse« in den Weg gelegt — man denkt sogleich an den Streit um die Willensfreiheit zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam und an das Luther und Erasmus trennende Menschenbild —, während »die alte katholische Tradition des *lumen naturale* dem Rationalismus der Aufklärung geradezu den Boden bereiten« konnte. Es stelle sich somit die Frage, »inwieweit es sich bei der Aufklärung im katholischen Deutschland bloß um die nachträgliche Anpassung an einen Modernisierungsprozeß gehandelt hat [...] und inwieweit sie von originären katholischen Impulsen getragen worden ist.«³²

Wenn damit auch die Möglichkeit von etwas »Katholischem« in der Aufklärung angedeutet ist, so soll die Lösung des Problems hier doch auf andere Weise angegangen werden. Katholische Aufklärung erweist sich dabei als die Übergangs-

²⁹ RudolFINE Freiin von Oer, Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln (in diesem Band: S. 335–345, Zitat S. 345).

³⁰ Harm Klueing, Franz Wilhelm von Spiegel und sein Säkularisationsplan für die Klöster des Herzogtums Westfalen, in: Westfälische Zeitschrift 131/132 (1981/82), S. 47–68. Siehe auch Anm. 127 u. 159.

³¹ Klueing, Spiegel (wie Anm. 30), S. 53.

³² Norbert Hinske, »Katholische Aufklärung — Aufklärung im katholischen Deutschland?« (in diesem Band: S. 36–39, Zitat S. 39).

erscheinung eines ›Bündnisses auf Zeit‹ zwischen gegensätzlichen Elementen — tridentischem Katholizismus und Aufklärung als einem im Kern auf Säkularisierung angelegten geistig-sozialen Prozeß. Bei Karl Otmar von Aretin heißt es: »Die katholische Kirche in Deutschland, die sich seit der Reformation eng an Rom angeschlossen hatte und geistig von Jesuiten geführt wurde, stand dem Phänomen der Aufklärung und aufklärerischer Ideen im Grunde mit derselben Ratlosigkeit gegenüber, wie das päpstliche Rom. Sie verschloß sich diesen Ideen nicht, aber sie fand auch kein Konzept, wie sie diesen Vorstellungen begegnen sollte [...] Es gab zwischen Aufklärung und Katholizismus keine Verbindung im positiven Sinn, sondern sie lag in der gemeinsamen Gegnerschaft gegen Rom und dem (!) von dort vertretenen festesfreudigen, prunkvollen Barockkatholizismus, dem auch seine kirchlichen Gegner vorwarfen, er begünstige den Aberglauben. Diese gemeinsame Gegnerschaft gegen Rom besaß natürlich Schattierungen aller Art [...] Bayerisches Staatskirchentum, Josephinismus, Febronianismus, jansenistisches Reformkirchentum und Episkopalismus waren die verschiedenen in allen Farben und Schattierungen schillernden Formen der katholischen Aufklärung in Deutschland. Die Rückständigkeit Roms und der römischen Theologie, die am Barockkatholizismus mit allen seinen Formen festhielt, bildete die Basis der Illusion, von der alle diese Ismen lebten, daß es eine Form gäbe, in der katholische Aufklärung als Versöhnung des Katholizismus mit der Aufklärung möglich wäre«. ³³

Solange diese Illusion einer Versöhnung oder Verbindung von Katholizismus und Aufklärung bestand, solange gab es katholische Aufklärung. Der Begriff »katholische Aufklärung« ist kein »Unbegriff« (Heribert Raab), sondern notwendig, um diese Illusion und die Übergangserscheinung, die im Zeichen dieser Illusion stand, erfassen zu können.

Der Übergangscharakter der deutschen katholischen Aufklärung wird durch Strömungen an ihrem Rand sichtbar, die Indizien für die auch hier gegebene Möglichkeit zur Ausbildung radikaler Tendenzen bieten. Es gab Übergänge von der ›systemimmanenten‹ katholischen Aufklärung zur ›systemsprengenden‹ Aufklärung im katholischen Deutschland, für die nicht nur der Bonner Professor Eulogius Schneider ³⁴ steht, der sich später unter den sog. deutschen Jakobinern ³⁵

³³ Aretin, *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 1), S. 405, 423 u. 430 f.

³⁴ Walter Grab, *Eulogius Schneider — ein Weltbürger zwischen Mönchszelle und Guillotine*, in: ders., *Ein Volk* (wie Anm. 35), S. 109–166; Jürgen Voss, *Eulogius Schneiders Briefwechsel mit Karl Friedrich von Baden (1789/90)*, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 13 (1984), S. 341–346.

³⁵ Walter Grab, *Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner, Frankfurt am Main 1984*; ders. (Hg.), *Deutsche revolutionäre Demokraten*, 5 Bde., Stuttgart 1971–78; Heinrich Scheel, *Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts*, 3. Aufl. Berlin 1979; Helmut Reinalter, *Aufgeklärter Absolutismus und Revolution. Zur Geschichte des Jakobinertums und der frühdemokratischen Bestrebungen in der Habsburgermonarchie, Wien/Köln/Graz 1980*.

fand. Doch kamen diese Tendenzen kaum zum Tragen, zumal die Entwicklung mit der Französischen Revolution und mit der Säkularisation von 1803, die zur Beseitigung der geistlichen Fürstentümer und zu einer tiefgreifenden Veränderung der Lage von katholischer Kirche und Katholizismus in Deutschland führte,³⁶ darüber hinwegging. Für den Historiker bleibt der Ausgang — oder das Resultat — der katholischen Aufklärung aber nur scheinbar offen. Deutlich ist der transitorische Charakter der katholischen Aufklärung, die nur wegen ihres späten Einsetzens und wegen ihrer frühen Überlagerung durch ganz andere Tendenzen nicht in den gleichsam ›normalen‹, d.h. kirchen- und religionskritischen, Aufklärungsprozeß einmündete. Auch »Sonderwege« führen zum Ziel, wenn sie nicht in andere Richtungen geleñkt werden.

Wurzeln der katholischen Aufklärung

Wenn die Aufklärungsbewegung im katholischen Deutschland auch erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts voll einsetzte, so reichen ihre Wurzeln doch vor diese Zeit zurück.³⁷ Zwei Ursprünge lassen sich ausmachen. Der eine bestand im Jansenismus,³⁸ der zwar noch nicht katholische Aufklärung war, aber — vergleichbar mit dem Pietismus im protestantischen Bereich — den Durchbruch des religiösen Individualismus förderte. Er besaß damit wichtige Affinitäten mit der Aufklärung und mit ihrem von der Autonomie der »vernünftigen« Einzelpersonlichkeit geprägten Menschenbild und traf sich darüber hinaus mit der Aufklärung im Antijesuitismus.³⁹

Innerhalb des damaligen katholischen Deutschland wurde der Jansenismus besonders in Österreich aufgenommen, wo er in seiner Spätform, dem von dem Schweizer Historiker Peter Hersche erforschten österreichischen Spätjansenismus,⁴⁰ große Wirkungen entfaltete. Gerade in Österreich nahm der Jansenismus

³⁶ Die Wandlungen mancher katholischer Aufklärer nach der Säkularisation, spürbar vor allem seit etwa 1810, zeigt für Lorenz Westenrieder Wilhelm Haefs, »Praktisches Christentum«. Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder (in diesem Band: S. 271–301). Zur katholischen Kirche in Deutschland und zum deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert allgemein unten Anm. 164 u. 165.

³⁷ Ausführlicher Klueing, Deutschland und der Josephinismus (wie Anm. 74).

³⁸ Louis Cognet, *Le jansénisme*, Paris 1961; Augustin Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 Bde., Paris 1924; Max Krüger, *Die Entwicklung und Bedeutung des Nonnenklosters Port Royal im 17. Jahrhundert (1609–1709)*. Ein Beitrag zur Geschichte des französischen Geistes, Halle 1936; Eberhard Weis, *Jansenismus und Gesellschaft in Frankreich*, in: *Historische Zeitschrift* 214 (1972), S. 42–57.

³⁹ Richard van Dülmen, *Antijesuitismus und Aufklärung in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 89 (1969), S. 52–80.

⁴⁰ Peter Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977. Siehe auch Franz Wehr, *Der »Neue Geist«*. Eine Untersuchung der Geistesrichtungen des Klerus in Wien von 1750–1790, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 20 (1967), S. 36–114; Elisa-

Hans Maier (München)

Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte

Das Verhältnis der Katholiken zur Aufklärung hat wechselvolle und gegensätzliche Phasen durchgemacht: von aktiver Beteiligung, ja Mitträgerschaft, wie sie im Wort »Katholische Aufklärung« deutlich wird, über wachsende Distanz und Ablehnung bis zu neuerlichen Versuchen einer positiv-kritischen Würdigung und Aneignung.¹ War das 18. Jahrhundert (zumindest auch) die Epoche der katholischen Aufklärung,² so ist das 19. Jahrhundert ganz überwiegend eine Zeit der Aufklärungskritik: erst das 20. Jahrhundert macht sich an die schwierige Aufgabe der Unterscheidung der Geister.

Der mühsame Gang der Dinge spiegelt sich auch in der Forschung wider — auch hier führen die Wege von älteren Identifikationen (die freilich nach 1815, erst recht nach 1837 zu verlassen beginnen) zu einer langen Periode der Ablehnung, die erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch eine differenziertere Betrachtungsweise abgelöst wird. Das Ganze ist mit seinem Auf und Ab, seinem heftigen

¹ Die Form des Vortrags ist beibehalten. Die Anmerkungen beschränken sich auf Zitatnachweise und einige Hinweise auf weiterführende Literatur. Von eigenen Arbeiten sind verwendet: Hans Maier, *Revolution und Kirche*, 5. Aufl. Freiburg 1988 (zit.: RK); *Schriften zu Kirche und Gesellschaft*, I–III, Freiburg 1983–85 (KuG); *Die Grundrechte des Menschen im modernen Staat*, 2. Aufl. Osnabrück 1974; *Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen*, in: Rahner-Maier-Mann-Schmaus, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966; *Demokratie, kirchliches Lehramt und Wissenschaft — 1789 bis heute*, in: Becker-Maier-Spieker, *Revolution — Demokratie — Kirche*, Paderborn 1975.

² Für Frankreich kommt Thomas Schleich auf Grund der Arbeiten von Jean Quéniart zu dem Schluß: »Hatte die Kirche in den Anfängen die Bildungs- und Aufklärungsbewegung mitgetragen, so zog sich zumindest die Pfarrgeistlichkeit seit 1740 immer stärker aus diesem Engagement zurück« (Schleich, *Philosophische Gesellschaften [sociétés de pensée], aufklärerische Kirchenkritik und die Ursprünge der Französischen Revolution*, in: Hans Maier, Eberhard Schmitt [Hg.], *Wie eine Revolution entsteht. Die Französische Revolution als Kommunikationsereignis*, Paderborn-München 1988, S. 55 ff. [75]). Für die katholischen Gebiete Deutschlands kann man die Zeitachse, in der sich anfängliches Mittragen allmählich in Distanz verwandelt, um gute 30–50 Jahre versetzen; hier bildet erst die Französische Revolution, genauer ihre radikale Phase, die entscheidende Zäsur. Für die anderen katholischen Gebiete Europas bedürfte es genauerer geographischer und zeitlicher Abgrenzungen. Zahlreiche Gesichtspunkte in den grundlegenden Arbeiten von Bernard Plongeron, *Recherches sur l'«Aufklärung» catholique en Europe occidentale (1770–1830)*, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t.XVI (1969), S. 555–605; (Plongeron I); ders., *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in: *Il Pensiero Politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali*, III (1970), S. 30–58 (Plongeron II); ders., *Théologie et politique au siècle des lumières (1770–1820)*, Paris (Plongeron III).

Für und Wider ein Ausschnitt aus der großen, auf vielen Feldern ausgetragenen Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und moderner Welt. So ist denn auch ein Gang durch die Forschung kein ruhiges Kapitel Gelehrtenge-
schichte: überall verbindet sich das Persönliche mit dem Allgemeinen, das Wis-
senschaftliche mit dem Kirchenpolitischen, an vielen Stellen werden Spannun-
gen, Verletzungen, persönliche Tragödien sichtbar.³ Es ist ein Vorgang schmerz-
licher Selbstvergewisserung, ein Prozeß der Klärung, der bis heute noch nicht
abgeschlossen ist. Hat sich nicht erst in jüngster Zeit aus der Frage der Religions-
freiheit — bekanntlich einem Haupt- und Kernstück der Aufklärung — innerhalb
der katholischen Kirche das Schisma Lefebvres entwickelt?

Die Geschichte der katholischen Erforschung der Aufklärung ist noch nicht ge-
schrieben. Insofern bewegen sich meine Ausführungen in einem noch wenig ver-
messenen Gelände. Ich folge zunächst dem allgemeinen Gang der Dinge: dem
Verhältnis der Katholiken zur Aufklärung, wie es sich im 19. Jahrhundert ent-
wickelt hat, dem langsamen, sich allmählich beschleunigenden Prozeß der Ab-
lösung von den Positionen der katholischen Aufklärung, den zunehmend schärfer
ausgeprägten Abgrenzungen und Antithesen (I). In diesen Rahmen fügt sich die
Forschungsgeschichte im engeren Sinne ein, eine Geschichte, die zu Beginn des
20. Jahrhunderts mit der Kontroverse Merkle-Sägmüller beginnt und sich dann
in viele Richtungen verzweigt — historische, philosophische, theologische —, um
endlich nach dem Zweiten Weltkrieg, in den sechziger Jahren, in die neuen, vom
Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten Perspektiven einzumünden (II). End-
lich will ich versuchen, den heutigen Stand in Sachen Aufklärung an zwei Pro-
blemen zu verdeutlichen, die in jüngster Zeit die innerkatholische Diskussion
beschäftigen: die Frage von Menschenrecht und Menschenwürde und die Frage
der Religionsfreiheit (III).

I

»Geister, wie Voltair (sic) und seine Helfershelfer, haben dem Christentum in den
sogenannten civilisirten Ländern viel geschadet. Da sie aber zugleich viele Miß-
bräuche und Schändlichkeiten, die im Schoße der Kirche und der Christenheit
gehegt und geschützt wurden, aufgedeckt und Abscheu davor in der öffentli-
chen Meinung erregt haben, so läßt sich nicht läugnen, daß aus ihren Bestre-
bungen auch mancher Vortheil für die Religion hervorging«.

³ Exemplarisch für viele: die Biographien von Heinrich Schreiber (dazu Werner Kaegi,
Jacob Burckhardt, Bd. I, Basel 1947, S. 251 ff.) und von Franz Xaver Kraus (vgl. Clemens
Bauer, Die Selbstbildnisse des Franz Xaver Kraus, in: Bauer, Deutscher Katholizismus, Ent-
wicklungslinien und Profile, Frankfurt 1964, S. 93 ff.). Auch Sebastian Merkles innerka-
tholischer Weg war zeitweise eine Gratwanderung (vgl. Theobald Freudenberger [Hg.],
Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze, Würzburg 1965, bes. S. 12 ff., 36 ff.,
114 ff.).

Es ist Wessenberg, der so spricht, übrigens im Jahr 1817, in seinen Aufzeichnungen aus Rom⁴ — und sein Einerseits-Andererseits, seine kritische, doch im Ergebnis positive Würdigung der Aufklärung mag hier als ein typischer Beleg für die Meinung jener Katholiken stehen, die auch nach 1806 und 1815, nach dem Untergang des Römischen Reiches deutscher Nation und nach der Katastrophe Napoleons, an gewissen Prinzipien des Vernunftzeitalters festzuhalten gedachten. So ganz wenige waren es wohl nicht, wenn man zahlreiche verwandte Äußerungen aus dem Vormärz im Zusammenhang betrachtet:⁵ Wenn auch in Frankreich nach der Revolution die Positionen der katholischen Aufklärung auf lange Zeit diskreditiert waren, so wirkten sie doch in anderen Ländern noch fort, am stärksten in Österreich, in Italien außerhalb des Kirchenstaates, in den süddeutschen Staaten, in Böhmen und in Schlesien. Mag die Verbindung der Aufklärungsideen mit episkopalistischen Strömungen und Plänen einer reichskirchlichen Restauration eine persönliche Eigenart Wessenbergs gewesen sein — der aufklärerische Wille zu einer »geläuterten« Gottesverehrung, zu einem wortbetonten und bildarmen Gottesdienst, zu Ökumenismus und Volkspädagogik war auch in anderer Umgebung spürbar, bis weit in die zwanziger und dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts hinein, ja darüber hinaus. Die scharfen Entgegensetzungen von Aufklärung und Romantik, wie sie uns heute geläufig sind, entstanden nicht — oder doch nicht zuerst — im katholischen Deutschland. Im evangelischen Deutschland, in der Jenenser Romantik, ist der Epochenbruch viel früher und schneidender markiert: Mit welcher Schärfe kehrte sich ein Novalis vom »großen Geschäft Aufklärung« und vom Zentralsymbol des Lichtes ab, dem er »mathematischen Gehorsam« und »Frechheit« nachsagte, wie entschieden und programmatisch strebte seine Dichtung »hinunter in der Erde Schoß, weg aus des Lichtes Reichen«!⁶ Demgegenüber klingen katholische Äußerungen von Aufklärungsdistanz nach 1815 zumindest in Deutschland eher zurückhaltend: so meinte Eichendorff in einer späteren Rückschau in fast lässigem Ton, die Enzyklopädisten seien »eigentlich gutmütige Phantasten«, bei denen nur eben, »wie ja jederzeit grade bei den Nüchternsten das bißchen defekte Phantasie am häufigsten überschnappt«.⁷

Lange bleiben Katholizismus und Aufklärung in den deutschsprachigen Ländern im gemeinsamen Kampf gegen den »Aberglauben« verbunden. Auch der Begriff der Aufklärung ist lange positiv besetzt — das katholische »Kirchenlexi-

⁴ »Meine Erlebnisse« und andere autobiographische Fragmente, in: Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Autobiographische Aufzeichnungen*, hg. von Kurt Aland, Freiburg 1968, S. 17 ff. (84).

⁵ Plongeron I, S. 587 ff.; Christoph Weber, *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850*, München-Paderborn 1973, passim; Hans Maier, RK S. 167 ff.

⁶ Weitere Belege in dem materialreichen Artikel »Aufklärung« von Horst Stuke, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. I, Stuttgart 1972, S. 243 ff. (305 ff., 323 ff.).

⁷ Joseph von Eichendorff, *Erlebtes II* (Halle und Heidelberg), zuerst 1866 aus dem Nachlaß publiziert (Hanser-Ausgabe 1966, S. 1516 ff. [1516]).

kon« von 1847 entwickelt einen Begriff von »christlicher Aufklärung«, und noch 1863 macht die katholische »Realenzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens« geltend, die »wahre Aufklärung« habe das wahre christliche Leben zum Grunde und zur Voraussetzung.⁸ In Wien, in Böhmen, in Ungarn, schwächer im ehemaligen Vorderösterreich, stark modifiziert im Bayern Ludwigs I. klingen Elemente aufklärerischer Humanität bis in die Mitte des Jahrhunderts nach. Vor allem die österreichische Dichtung ist voll davon. Grillparzers und Stifters Werk ist nur aus solchen Konstellationen, als Nachklang und Spätblüte einer spezifisch katholischen Aufklärung,⁹ zu begreifen.

Die Bewegung der Distanzierung, der polemischen Absetzung von den Werten und Anschauungen der Aufklärung vollzieht sich im Westen Deutschlands, entlang der Rheinachse, zugespitzt gesprochen, in den preußischen Rheinlanden, noch enger gefaßt: im Koblenz von Dietz, Görres, Brentano, Jarcke.¹⁰ Sie beginnt in den zwanziger Jahren; zur breiten Bewegung wird sie mit dem Kölner Ereignis 1837 und mit Görres' »Athanasius« 1838. Jetzt beginnt eine umfassende katholische Erneuerungs- und Sammlungsbewegung, die zu den großen Zusammenfassungen des Verbändekatholizismus, des politischen und sozialen Katholizismus führt.¹¹ Aus der beginnenden und im Lauf des Jahrhunderts sich verschärfenden Minoritäts- und Defensivsituation heraus streben die deutschen Katholiken nach Geschlossenheit, nach enger Verbindung zu Rom, nach Verteidigung des katholischen Propriums — was zurücktritt, sind ökumenische Bestrebungen, Verbindungen zur protestantischen Kultur, Auseinandersetzungen mit dem ohnehin (auch im evangelischen Deutschland) verblassenden Aufklärungserbe.¹² Ausgleichssysteme, wie die auf kantischen Positionen beruhende Fundamentaltheologie von Georg Hermes, der sog. Hermesianismus, werden schnell beiseitegeschoben. Späte Nationalisierungen katholischer Substanz wie der Deutschkatholizismus Ronges geraten noch rascher ins Abseits. Sehr vereinfacht gesagt: von Wessenbergs römischem Prozeß am Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Vorgehen Roms gegen Reformkatholizismus und »Modernismus« an der Schwelle des 20. Jahrhunderts zieht sich eine klare Linie der Abgrenzung, die von den alten Positionen der katholischen Aufklärung wegführt. Diese sind zu Ende des 19. Jahrhunderts nur noch in Resten vorhanden: ein letztes *réduit* ist Böhmen, ein letzter Nachklang die Philosophie Bolzanos. Aufklärung wird jetzt im katholischen Deutschland fast zum Schimpfwort — sie sei, schreibt August Reichensperger 1862, »soviel wie Auflösung aller Begriffe über Pflicht, Recht und Religion — die Klarheit des Nichts.«¹³

⁸ Stuke (wie Anm. 6), S. 319 ff.

⁹ Stellvertretend seien hier die Arbeiten von Roger Bauer und Wolfgang Frühwald genannt.

¹⁰ Chr. Weber, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 25 ff., 33 ff.

¹¹ Maier, KuG I S. 51 ff., 271 ff., 303 ff.; II S. 11.

¹² Maier, KuG I S. 282 ff.

¹³ Stuke (wie Anm. 6), S. 321 f.

Zwar schreibt Ketteler noch Ende 1871: »Die Worte Fortschritt, Aufklärung, Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit haben einen erhabenen, himmlischen, göttlichen Sinn. Sie enthalten eine große Wahrheit, eine von Gott den Menschen gegebene hohe Aufgabe«. Aber schon wenige Jahre später, 1867, ist der Ausdruck »Aufklärung« für ihn nicht mehr im christlichen Sinne verfügbar.¹⁴ Das Wort wandert in den Vorrat der *nomina odiosa* und bleibt dort lange verwahrt. Aufklärung ist ein Pfahl im katholischen Fleisch geworden. Sie ist nicht mehr ein Stück vom eigenen Fleisch und Blut.

II

Damit treten wir in den zweiten Kreis unserer Betrachtungen, in die Forschungsgeschichte im engeren Sinne ein. Sie beginnt, wie schon erwähnt, mit dem Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle, und die Untertöne der reformkatholischen Bewegung, das Echo der Würzburger theologischen »Modernen« Schell und Ehrhard, aber auch der Widerklang der selbstbewußt gewordenen katholischen Kirchenhistorie — Hefele und Funk — sind nicht zu überhören. Merkle trug seine Thesen über die »Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters« am 12. August 1908 auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin vor.¹⁵ Sie erregten erhebliches Aufsehen.¹⁶ Daß der Vortrag aus Zeitmangel gekürzt werden mußte, ließ manche Urteile wohl schärfer hervortreten, als sie vom Verfasser gemeint waren. Es wundert daher nicht, daß Merkle auf Widerspruch stieß und daß er mit seinen Thesen eine heftige Kontroverse auslöste.¹⁷

¹⁴ Belege bei Stuke (wie Anm. 6), S. 322. Dort auch der Hinweis auf die Wandlungen des Aufklärungsbegriffs in Herders Konversationslexikon: Was in der ersten Auflage von 1854/56 noch positiv oder doch neutral gesehen wird, ist in der dritten Auflage von 1902 nur noch »Bezeichnung einer rationalistisch-ungläubigen Richtung[...]«, die »den positiven christlichen Glauben als Unwissenheit und Finsternis behandelt, die Vernunft »mündig« und von den Fesseln der übernatürlichen Offenbarung freimachen will« (S. 323).

¹⁵ Unter diesem Titel erschienen in Berlin 1909; wiederabgedruckt bei Freudenberger (Hg.), Sebastian Merkle (wie Anm. 3), S. 361 ff.

¹⁶ Siehe die Darstellung von Joseph Lortz bei Freudenberger, S. 69 f., und, am gleichen Ort, S. 95 ff., Freudenbergers Aufsatz über die Gelehrtenbibliothek Merkles; dort S. 109 ff. eine abwägende Würdigung der Berliner Rede.

¹⁷ Der erste Angriff kam von dem Freiburger Ordinariatsassessor und Offizialratsrat Dr. Rösch, der in einer Schrift »Ein neuer Historiker der Aufklärung«, Essen 1910, das traditionelle katholische Bild der Aufklärung verteidigte. Zum Hauptgegner Merkles wurde, wie schon erwähnt, der Tübinger Kirchenrechtslehrer Johann Baptist Sägmüller (Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung, Essen 1910). Auf beide Schriften antwortete Merkle mit der Broschüre »Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik »kirchlicher« und »unkirchlicher« Geschichtsschreibung«, Berlin 1910. Darauf wiederum replizierte Sägmüller mit der Erwiderung »Unwissenschaftlichkeit und Unglaube in der kirchlichen Aufklärung (ca. 1750–1850)«, Tübingen 1911.

Diese Thesen waren im wesentlichen methodologischer, perspektivischer Natur — Prolegomena gewissermaßen zu einer neuen katholischen Sicht der Aufklärung. Sie besagten, in knapper Zusammenfassung, folgendes:¹⁸

1. Man darf die Aufklärung nicht allein aus der Perspektive ihrer Gegner sehen. Unerlässlich ist, daß man auf die Ursachen der Bewegung eingeht und die Mißstände berücksichtigt, gegen die sie ankämpfte.
2. Der Scholastizismus des 18. Jahrhunderts war eine Sackgasse, er trug die Mängel einer antiquierten Methode an sich. Insbesondere der Studienbetrieb der Jesuiten, immer noch auf der alten *Ratio studiorum* von 1599 beruhend, genügte den Anforderungen nicht mehr; Kronzeugen hierfür sind für Merkle Martin Gerbert und Engelbert Klüpfel.
3. In ihrer pädagogischen Arbeit war die Aufklärung ebenso erfolgreich wie in ihren katechetischen Bemühungen. So brachte sie vor allem die *Biblische Geschichte* im Schulunterricht zur Geltung. Merkle war nicht blind gegenüber bedenklichen und verkürzenden Darstellungen des Glaubens — wie etwa dem »Katechetischen Unterricht« von Eulogius Schneider. Er betonte aber die Notwendigkeit der Einzelprüfung und Einzelforschung gegenüber pauschalierenden Behauptungen über die Irreligiosität dieser Literatur.
4. Was die Neugestaltung des Gottesdienstes durch die Aufklärung anging, so bestritt Merkle nicht, daß die Forderung nach einer deutschen Liturgie geeignet war, das Übernatürliche, das *opus operatum*, aus dem Bewußtsein des Volkes zu verdrängen. Er stellte jedoch die Frage, ob »jene Bestrebungen nicht andererseits die unausbleibliche Reaktion waren gegen die fast ausschließliche Betonung des übernatürlichen Faktors und des *opus operatum* unter Vernachlässigung der moralisch-lehrhaften Seite« [...]»¹⁹ Auch die Bemühungen der Aufklärung um das deutsche Kirchenlied wurden positiv gewürdigt, ebenso die Reduktion der Feiertage, des Wallfahrts- und Bruderschaftswesens und die Anstalten zur Wiederherstellung des Pfarr- und Gemeindelebens gegenüber allzu heftigem »Auslaufen« und »Kirchfahrten«. Einzig bei Orden und Klöstern übte Merkle an den Aufklärungspositionen vorsichtige Kritik — Verständnis für die monastischen Ideale habe der Aufklärung fast durchweg gefehlt.

Aus heutiger Sicht sind an dieser Kontroverse weniger die reich ausgebreiteten Details als vielmehr drei prinzipielle »Optionen« interessant, in denen die Kontrahenten überraschenderweise übereinstimmen: 1. verwenden beide den Begriff »kirchliche Aufklärung« (womit die fremd gewordene, aus der *Catholica* ausgesiedelte Aufklärung wieder in die innerkatholische Betrachtung zurückgeholt wird; mit Recht hat Plongeron I, S. 555, auf diesen Umstand hingewiesen!). 2. erstrecken beide Autoren die Wirkungsdauer der kirchlichen Aufklärung in den deutschsprachigen Ländern auf die Zeit bis 1850 (vgl. oben Anm. 2). 3. stimmen beide in der Notwendigkeit weiterer Einzelforschungen überein.

¹⁸ Sebastian Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlin 1909; hier zit. nach dem Neudruck bei Freudenberger (Anm. 15), S. 361 ff. (die Formulierungen sind, mit leichten Modifikationen, diesem Text entnommen).

¹⁹ Merkle, (wie Anm. 18), S. 381.

5. Merkle bemühte sich auch um eine Analyse der Ursachen für die rasche Ausbreitung der Aufklärungsthesen: gerade in ihren kirchenpolitischen Aspekten erschien ihm die Aufklärung als Reaktion auf die endlosen Religionsstreitigkeiten seit dem 16. Jahrhundert. »Wenn in Frankreich Katholiken und Hugenotten, Jesuiten und Jansenisten, Thomisten und Molinisten mit Berufung auf dieselbe Offenbarung bzw. dieselbe kirchliche Autorität einander verketzern und schlecht machen, so zieht der Enzyklopädismus daraus das Fazit, daß sie am Ende alle recht haben.«²⁰ Daraus konnte gewiß ein religiöser Indifferentismus entstehen. Aber man sollte, meint Merkle, doch auch die Erschöpfung der habituellen Kontroverstheologie begreifen. Man mußte Ende des 18. Jahrhunderts nicht Rationalist sein, um an Kontroverspredigten keinen Gefallen mehr zu finden. Nicht nur die Gebildeten, von der Aufklärung Erfassten, sondern auch viele Fromme fanden sie unerträglich.
6. Endlich die aufklärerische Moral — hier wies Merkle nach, daß sich die katholische Aufklärungskritik in Widersprüche verrannt habe. Einerseits habe man das übermäßige Moralisieren der Aufklärungstheologen getadelt; andererseits habe man sich bemüht, führenden Vertretern des neuen Geistes Immoralität, ja Verworfenheit nachzuweisen. In der ganz überwiegenden Zahl der Fälle übrigens zu Unrecht, wie Merkle zeigen konnte, wie überhaupt vieles an Berichten über Theologen, Priester, Seminarien, sich als Schauermär, als nachträgliche Erfindung und schämliche Verleumdung erwies.

Merkle hatte leichtes Spiel. Trotz des Aufsehens, das seine Thesen erregten, trotz der manchmal provozierenden Art, in der er sie vortrug, setzten sie sich in Kürze durch und begründeten ein neues katholisches Bild der Aufklärung. Dazu mag beigetragen haben, daß die Forschungen *vor* Merkle, vor allem die Arbeiten von H. Brück,²¹ sich mit pauschalen und wenig differenzierten Urteilen zufrieden gegeben hatten und daß auch sein Gegner Sägmüller in seinen Entgegnungen wenig mehr als eine Blütenlese älterer negativer Urteile zusammenbrachte.²² Mit Staunen erkannte man, daß man die Information über die Aufklärung nun doch allzulange den »Historisch-Politischen Blättern« überlassen hatte²³ und daß es jedenfalls eine der protestantischen Forschung vergleichbare Bemühung um theologisch-philosophische Klärung — wie etwa in dem berühmten Artikel »Aufklärung« von Ernst Troeltsch in der »Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche« von 1897 — katholischerseits nicht gab.

²⁰ Ebd., S. 392.

²¹ H. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, Mainz 1865; ders., Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, I, Mainz 1887.

²² Siehe vor allem die zweite Schrift Sägmüllers (Unwissenschafftlichkeit [...] oben Anm. 17), S. 105 ff.

²³ Sie haben nach dem Urteil Stukes (Anm. 6) seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts hauptsächlich das populäre katholische Negativbild der Aufklärung geprägt und weitergegeben — seit den sechziger Jahren kräftig unterstützt durch die »Stimmen aus Maria Laach«.