

›Katholische Aufklärung‹?

Möglichkeiten, Grenzen und Kritik eines
Konzepts der Aufklärungsforschung

ABHANDLUNGEN von Harm Klueting, Werner Michler, Philipp Schaller,
Wilhelm Schmidt-Biggemann, Christoph Schmitt-Maaß, Michael Schwingen-
schlögl, Gideon Stiening und Friedrich Vollhardt

KURZBIOGRAPHIE Franz Xaver Bronner (1758–1850)

DISKUSSION über Michael Hampes Buch *Die Dritte Aufklärung*: Beiträge von
Frank Grunert, Gerald Hartung, Josef Hlade, Isabel Karremann, Rudolf Meer,
Martin Mulsow, Udo Roth, Gideon Stiening und Christine Weckwerth.
Mit einer Antwort von Michael Hampe



AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts
und seiner Wirkungsgeschichte

Herausgegeben von
Martin Mulsow, Gideon Stiening
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:
Udo Roth

Band 33 · Jg. 2021

Thema:
„KATHOLISCHE AUFKLÄRUNG“?
MÖGLICHKEITEN, GRENZEN UND KRITIK
EINES KONZEPTS DER AUFKLÄRUNGSFORSCHUNG

Herausgegeben von
Christoph Schmitt-Maaß, Gideon Stiening
und Friedrich Vollhardt

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178–7128

Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – Herausgegeben von Martin Mulsow, Gideon Stiening und Friedrich Vollhardt. – Redaktion: Dr. Udo Roth, Ludwig-Maximilians-Universität München.

© Felix Meiner Verlag 2021. Das Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Printed in Germany.

www.meiner.de/aufklaerung

INHALT

SCHWERPUNKT

- Christoph Schmitt-Maaß/Gideon Stiening/Friedrich Vollhardt:*
Einleitung: ‚Katholische Aufklärung‘? – Möglichkeiten, Grenzen und
Kritik eines Konzepts der Aufklärungsforschung 7
- Philipp Schaller:* Die Vernunftreligion unterliegt der Königin der Nacht.
Die frühe österreichische Kant-Rezeption und das Scheitern einer
katholischen Aufklärung 17
- Christoph Schmitt-Maaß:* Miß Sara Sampson auf der ländlichen
Schmierensbühne. Lessing, die Wiener Aufklärung und die
österreichische Theaterpraxis 49
- Wilhelm Schmidt-Biggemann:* Johann Michael Sailer als Aufklärer 81
- Harm Klueting:* Über die Vereinbarkeit von Aufklärung und
Katholizismus. Standortbestimmung zur katholischen Aufklärung im
18. Jahrhundert 117
- Werner Michler:* Michael Denis und die ‚katholische Aufklärung‘ 145
- Michael Schwingenschlögl:* „Oh nimm mir ia Verstand und Glauben
nicht“. Probleme der ‚katholischen Aufklärung‘ in Aloys Blumauers
und Franz Xaver Hubers lyrischen *Glaubensbekenntnissen* 173
- Gideon Stiening:* „Katholische Idioten“. Johann Pezzls *Faustin*-Roman als
Beispiel einer Selbstaufklärung der Aufklärung im katholischen Raum . 223

KURZBIOGRAPHIE

- Elisabeth Mayrhofer:* Franz Xaver Bronner (1758–1850). Vom
Benediktiner-Mönch zum aufgeklärten Wissenschaftler und
Schriftsteller 249

DISKUSSION

| | |
|--|-----|
| <i>Udo Roth/Gideon Stiening</i> : Brauchen wir eine ‚Dritte Aufklärung‘? Eine Diskussion über Michael Hampes Plädoyer | 255 |
| <i>Rudolf Meer/Josef Hlade</i> : Auf der Suche nach dem besten aller möglichen Weltverbesserungsvorschläge. Michael Hampes Plädoyer für eine <i>Dritte</i> <i>Aufklärung</i> | 257 |
| <i>Gerald Hartung</i> : Michael Hampe: Die Dritte Aufklärung | 269 |
| <i>Isabel Karremann</i> : Aufklärungsfeminismus heute | 275 |
| <i>Martin Mulsow</i> : Sorge um die Wahrheitspraktiken: Michael Hampes dritte Aufklärung | 283 |
| <i>Christine Weckwerth</i> : Aufklärung als Antwort auf die Probleme der Gegenwart? Bemerkungen zu Michael Hampes Plädoyer für eine „Dritte Aufklärung“ | 293 |
| <i>Frank Grunert</i> : Aufklärung, die dritte? | 305 |
| <i>Michael Hampe</i> : Abschied von großen Worten: Zur Kritik am negativistischen Konzept zukünftiger Aufklärung | 317 |

REZENSIONEN

| | |
|---|-----|
| Étienne Bonnot de Condillac, <i>Traité des animaux</i> /Abhandlung über die Lebewesen. Französisch/Deutsch (<i>Dieter Hüning</i>) | 339 |
| Stefan Schick, Die Legitimität der Aufklärung. Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi (<i>Stefan Klingner</i>) | 347 |
| Björn Spiekermann, Der Gottlose. Geschichte eines Feindbilds in der frühen Neuzeit (<i>Dietrich Schotte</i>) | 357 |

NACHRUF

In Memoriam Werner Schneiders (1932 – 2021) 365

SCHWERPUNKT

CHRISTOPH SCHMITT-MAASS/GIDEON STIENING/
FRIEDRICH VOLLHARDT

Einleitung: ‚Katholische Aufklärung‘? – Möglichkeiten, Grenzen und
Kritik eines Konzepts der Aufklärungsforschung

1. Aufklärung und Katholizismus: Skizze einer Forschungslandschaft

Schon die Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts betrachteten das Verhältnis von Aufklärung und Katholizismus in höchst unterschiedlicher Weise: „Man sieht [...] nur allzu deutlich, daß keine wahre Aufklärung in der katholischen Kirche stattfinden kann“, hält der Berliner Aufklärer, Publizist und Verleger Friedrich Nicolai 1785 in seiner *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz* anlässlich eines Besuchs in Wien im Vorjahr fest.¹ Bei solchen Vorstellungen handele es sich allenfalls um „süße Träume von der Aufklärung in der katholischen Kirche“,² die allein von Protestanten geträumt würden. Nicolais wuchtiger, letztlich konfessionspolitisch motivierter Anti-Katholizismus blieb allerdings nicht unwidersprochen, und das nicht etwa von katholischer Seite: Es ist vielmehr Christian Garve, der sich in die von Friedrich Nicolai angezettelte Debatte über geheime Machenschaften der Jesuiten und des Katholizismus im Allgemeinen³ einmischen wird, und zwar mit Aufsätzen und einer umfangreichen Monographie, weil Nicolai ihn direkt angegriffen hatte.⁴ Garve – selbst einem moderaten Protestantismus auch im Hinblick auf seine politische Theorie durchaus zugetan⁵ – weist

¹ Friedrich Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz*, im Jahre 1781, Bd. 5, Berlin, Stettin 1785, 101.

² Ebd., 102. Zu Nicolais Auseinandersetzung mit dem Katholizismus und der lebhaften Debatte, die sich an seiner Reisebeschreibung entzündete, vgl. Sigrid Habersaat, *Verteidigung der Aufklärung. Friedrich Nicolai in religiösen und politischen Debatten*, Bd. 1, Würzburg 2001, 59–78.

³ Vgl. hierzu u. a. Horst Möller, *Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai*, Berlin 1974, 111 ff. u. ö.

⁴ Vgl. hierzu Christian Garve, *Schreiben an den Herrn Friedrich Nicolai von Christian Garve, über einige Äußerungen des erstern, in seiner Schrift, betitelt: Untersuchungen der Beschuldigungen des P[ro]f. G[arve]. gegen meine Reisebeschreibung*, Breslau 1786.

⁵ Siehe hierzu Gideon Stiening, *Der Souverän als „Werkzeug der Vorsehung“*. Christian Grave

dabei vor allem Nicolais anti-jesuitische Verschwörungstheorien als affektiven Anti-Katholizismus zurück.

Dennoch ist Nicolais anti-katholische Haltung in den Reihen namhafter Aufklärer durchaus nicht unüblich: Von Lockes expliziter Katholiken-Verbannung⁶ über Wolff⁷ und Reimarus⁸ bis hin zu Kant⁹ sind die zumeist in der Erziehung eingübten oder bewusst kontroverstheologischen Vorurteile gegen den Katholizismus festzustellen. Gleichwohl trifft sich beispielsweise Wolffs Kritik am Ordenswesen der katholischen Kirche mit der Cesare Beccarias, der wie Wolff das – zwar nicht mehr zu strafende, gleichwohl als Sünde zu verhindernde – Phänomen der „attische Liebe“, mithin der Homosexualität, auf diese Institutionen zurückführt.¹⁰ Überhaupt beschränkt sich die inhaltliche wie institutionelle Kritik am Katholizismus und seiner Kirche von Seiten der Aufklärer durchaus nicht auf protestantische Vertreter; auch der jesuitisch erzogene Theist Voltaire (*Écrasez l'infâme!*) oder der Atheist und Materialist Paul Henry Thiry d'Holbach, der die christliche Religion ausschließlich als betrügerisches Herrschaftsinstrument interpretierte, übten *als Aufklärer* massive Kritik an katholischer Theologie und Kirche. Für die genannten Aufklärer, für Locke, Wolff, Reimarus, Voltaire, d'Holbach, Beccaria oder noch für Robespierre¹¹ gelten Aufklärung und Katholizismus als unüberwindliche Kontradiktionen.

Auf der anderen Seite ist ebenso evident, dass es für bekennende ‚katholische Aufklärer‘ wie den Konstanzer Bistumsadministrator Ignaz Heinrich von Wes-

über Politik zwischen Naturrecht und Moral, in: Udo Roth, Gideon Stiening (Hg.), Christian Grave (1742–1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung, Berlin, Boston 2021, 182–205.

⁶ Vgl. hierzu auch Dirk Brantl, John Locke über die Gründe und Grenzen der Toleranz, in: ders., Rolf Geiger, Stephan Herzberg (Hg.), Philosophie, Politik und Religion. Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin 2013, 145–162.

⁷ Siehe hierzu Christian Wolff, Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. „Deutsche Politik“, bearbeitet, eingeleitet und hg. von Hasso Hofmann, München 2004, 77 (§ 25).

⁸ Siehe hierzu Gideon Stiening, „Die besonderen Absichten Gottes im Thierreiche“. Theologie und Metaphysik in Reimarus' *Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, in: Stefan Klingner, Dieter Hüning (Hg.), Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Natürliche Religion und Popularphilosophie, Berlin, Boston 2022, 243–267.

⁹ Siehe hierzu u. a. Frank Bader, Untergräbt die Transzendentalphilosophie Kants Grundpositionen der katholischen Glaubenslehre?, in: Norbert Fischer (Hg.), Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, Freiburg 2005, 160–187.

¹⁰ Vgl. hierzu Gideon Stiening, „Chi teme il dolore ubbidisce alle leggi“. Suizid und attische Liebe in den Strafrechtstheorien Christian Wolffs, Cesare Beccarias und Johann Adam Bergks, in: Chiara Conterno, Astrid Dröse (Hg.), Deutsch-italienischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert: Konstellationen, Medien, Kontexte, Bologna 2020, 81–110.

¹¹ Siehe hierzu Jonathan Israel, Die Französische Revolution. Ideen machen Geschichte, Stuttgart 2017, 545 ff.

senberg, den Bischof und Erzbischof Karl Theodor von Dalberg¹² oder den Theologen und Publizisten Lorenz von Westenrieder Aufklärung nur auf der Grundlage des katholischen Glaubens denk- und durchsetzbar war.¹³ Darüber hinaus gab es Aufklärer, die sich einerseits als Katholiken verstanden, diesen Katholizismus jedoch nicht a priori als aufgeklärt interpretierten, sondern als Institution, durch die die Aufklärung noch hindurchzugehen habe und dies auch könne und müsse. Analog zu Mendelssohn, der eine Aufklärung der jüdischen Religion für möglich und notwendig erachtete, ging es diesen Aufklärern um eine Anwendung aufklärerischer Prinzipien auf den Katholizismus.¹⁴ Zu solchen Aufklärern *des* Katholizismus zählen u. a. der Universitätsgründer Franz von Fürstenberg¹⁵ ebenso wie der Bildungsreformer Benedikt Strauch.¹⁶ Darüber hinaus ist im Rahmen einer *europäischen* Perspektive auf die Aufklärung stärker als bisher zu berücksichtigen, dass es auch im erzkatholischen Spanien seit 1759, also dem Amtsantritt König Karls III.,¹⁷ umfangreiche Unternehmungen gab, verwaltungspolitische sowie politökonomische Prinzipien im Regierungshandeln umzusetzen, die sich als genuin aufklärerisch verstanden.¹⁸ Viele spanische Aufklärer waren zwar außerordentlich kritisch gegenüber der ab 1761 vorläufig geschwächten Inquisition, sie lehnten auch einen zu großen Einfluss der Kirche oder einzelner Orden auf den Souverän oder seinen Hof ab, waren aber keineswegs anti-katholisch gesinnt.¹⁹ Waren also Leopoldo de Gregorio, Pablo de Olavide und Pedro Pablo Abarca ka-

¹² Harm Klüeting, „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht“. Zum Thema „Katholische Aufklärung“ – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts, in: ders., Norbert Hinske, Karl Hengst (Hg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, 1–35.

¹³ Wilhelm Haefs, „Praktisches Christentum“. Reformkatholizismus in den Schriften des alt-bayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder, in: Klüeting, Hinske, Hengst, *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 12), 271–301, hier 299.

¹⁴ Begrifflich ist es daher unpräzise, bei dieser Aufklärung des Katholizismus von einer katholischen Aufklärung zu sprechen.

¹⁵ Vgl. hierzu Jürgen Overhoff, Franz von Fürstenberg und die Gründung der Universität Münster im Jahr 1773 als ein „katholisches Göttingen“, in: ders., Andreas Oberdorf (Hg.), *Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika*, Göttingen 2019, 97–111.

¹⁶ Siehe hierzu Werner Simon, Benedikt Strauch (1724–1803) – Reform der Schule und Reform der Katechese in Schlesien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Rainer Bendel, Norbert Spannenberg (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südeuropa*, Köln, Weimar, Wien 2015, 249–266.

¹⁷ Siehe hierzu Alexandra Gittermann, *Die Ökonomisierung des politischen Denkens. Neapel und Spanien im Zeichen der Reformbewegungen des 18. Jahrhunderts unter der Herrschaft Karls III.*, Stuttgart 2008.

¹⁸ Vgl. hierzu die exzellente Arbeit von Nicola Veith, *Spanische Aufklärung und südwestdeutsche Migration. Auswandererkolonien des 18. Jahrhunderts in Andalusien*, Kaiserslautern 2020.

¹⁹ Siehe hierzu u. a. Christian von Tschilschke, *Identität der Aufklärung / Aufklärung der Identität: Literatur und Identitätsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2009.

tholische Aufklärer? Oder waren sie Aufklärer des Katholizismus, oder gar Aufklärer im katholischen Raum?²⁰

Die Frage danach gestellt zu haben, was eine ‚katholische Aufklärung‘ sein könnte, und welche historischen Erscheinungsformen sie hatte, aber auch welche systematischen Argumente sie ausbildete, ist zweifellos eines der Verdienste von Harm Klueting. Mit Herausgabe der Tagungsakten der Trierer DGEJ-Tagung von 1988 war offenbar eine „Katholische Aufklärung“ als „ernstzunehmender Gegenstand der Forschung anerkannt und gewürdigt“.²¹ Klueting unterschied 1993 zwischen einer systemsprengen Aufklärung „gegen Theologie und Kirche“ und einer systemimmanenten „Aufklärung mit und durch Theologie und Kirche“.²² Die erstere verstand Klueting als „Aufklärung im katholischen Deutschland“, die dem Wesen des Katholizismus letztlich fremd geblieben sei; die letztere verstand er als eigentliche „katholische Aufklärung“, die bereits im 17. Jahrhundert Tendenzen der Aufklärung vorbereitet und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weiterentwickelt worden sei.²³

Auf dieser gewichtigen Grundlage hat die Erforschung der Katholischen Aufklärung seither eine erkennbare Bedeutung erlangt, die sich in einer Vielzahl von Tagungsbänden und Monographien niederschlägt. Die Fülle neuerer Forschungsüberblicke und Perspektivierungen der letzten Jahrzehnte entlastet unsere Darstellung erheblich, da wir die Positionen zunächst referieren können, um anschließend eine eigene Forschungsperspektive zu entwickeln, und zwar insbesondere hinsichtlich der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Konzepts ‚Katholische Aufklärung‘.

Vor kurzem skizzierte Harm Klueting erneut „Aporemata der Forschung zur katholischen Aufklärung von 1969 bis 2017“ und damit die Forschungslandschaft für ein halbes Jahrhundert.²⁴ Stand Kluetings Auffassung nach zu Beginn dieses Zeitraums die Wahrnehmung, dass „Aufklärung kein katholisches Phänomen“ sei,²⁵ so habe die breite geisteswissenschaftliche Forschung der vergangenen Jahrzehnte dieses Urteil inzwischen revidiert. So heißt es auch in Andreas Holzems

²⁰ Siehe hierzu u. a. Gernot Kamecke, *Die Prosa der spanischen Aufklärung. Beiträge zur Philosophie der Literatur im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2015.

²¹ Jürgen Overhoff, *Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika. Zur Einleitung*, in: Overhoff, Oberdorf (Hg.), *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 15), 9–19, hier 9. Zu den Hintergründen dieser Tagung vgl. Harm Klueting, „L’Aufklärung catholique“ contre „les lumières“. *Aporemata der Forschung zur katholischen Aufklärung von 1969 bis 2017*, in: Overhoff, Oberdorf (Hg.), *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 15), 23–51.

²² Klueting, *Genius* (wie Anm. 12), 5.

²³ Ebd., 15.

²⁴ Klueting, „L’Aufklärung catholique“ (wie Anm. 21).

²⁵ Ebd., 25.

ebenso umfangreichen wie umfassenden Werk zum *Christentum in Deutschland 1550–1850*:

Aber es ist ein eigentümlicher Anachronismus, [...] einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Katholizismus und Aufklärung das Wort zu reden oder Phänomene der Aufklärung im katholischen Deutschland als prinzipiell aus dem Protestantismus abgeleitet, fremdbestimmt und importiert einzuschätzen.²⁶

Demnach sind Katholizismus und Aufklärung nicht unvereinbar oder einzig ein „Bündnis auf Zeit“, sondern vielmehr eine „Verbindung von gegensätzlichen Elementen – [nämlich] tridentinischem Katholizismus als geistig-sozialem Gefäß der im Tridentinum dogmatisch fixierten katholischen Gestalt des christlichen Glaubens [...] und der Aufklärung als einem im Kern auf Säkularisierung angelegten geistig-sozialen Prozess“.²⁷ Dieses katholizismusimmanente Aufklärungsmoment sieht Klüeting etwa im Jansenismus und dem Josephinismus gegeben, ebenso im Reformkatholizismus des Aufklärungszeitalters.²⁸ Doch schon hier lassen sich vor dem Hintergrund neuerer Forschungen erneut Fragen stellen: Mögen Jansenismus²⁹ und Reformkatholizismus noch als Formen innerkonfessioneller Aufklärungsarbeit zu verstehen sein, so ist das Verhältnis zum Josephinismus schwieriger zu bestimmen. Helmut Reinalter hat in den letzten Jahrzehnten mehrfach darauf hingewiesen, dass Joseph II. sich und seine Regierung zwar als Bollwerk gegen Protestantismus und Atheismus verstand, gleichwohl das Verhältnis zwischen Staat und Kirche grundlegend neu ordnen wollte, und zwar im Sinne der Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses auf Staat und Gesellschaft.³⁰ Darüber hinaus muss sich die Forschung – ebenfalls nach den Forschung Reinalters – die Frage stellen, welches Aufklärungsverständnis genau sich im Handeln Josephs II. ausdrückte. Sicher ist, dass er ein eminenten Gegner des Prinzips der Volkssouveränität war, das Rousseau 1761 erstmals präzise formuliert und begründet hatte.³¹ Für Joseph II. war aber stets klar: „Alles für das Volks, nichts durch das Volk“.³²

²⁶ Andreas Holzem, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn u. a. 2015, Bd. 2, 849.

²⁷ Klüeting, „L’ Aufklärung catholique“ (wie Anm. 21), 47 f.; Klüeting zitiert hier seinen Aufsatz „Aufklärung, katholische“, der im *Lexikon zum aufgeklärten Absolutismus* (hg. von Helmut Reinalter, Wien, Köln, Weimar 2005, 127–131) erschienen war.

²⁸ Klüeting, „L’ Aufklärung catholique“ (wie Anm. 21), 47.

²⁹ Siehe hierzu u. a. Christoph Schmitt-Maas, *Simul Jansenismo et Pietismo? Zur literarischen Kostümierung orthodoxer Kritik an innerkirchlichen Reformbestrebungen. Am Beispiel von L. A. V. Gottscheds *Pietistery im Fischbein-Rocke* (1736)*, in: Overhoff, Oberdorf (Hg.), *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 15), 423–438.

³⁰ Helmut Reinalter, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Wien 2008, 9–16; ders., *Joseph II. Reformen auf dem Kaiserthron*, München 2009, 30 ff.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag*. Französisch / Deutsch, hg. von Hans Brockard, Stuttgart 2010, 36 ff. / 37 ff.

³² Siehe hierzu Reinalter: *Joseph II.* (wie Anm. 30), 23 ff.

Sein wie Friedrichs II. ‚aufgeklärter Absolutismus‘ war im Hinblick auf die Legitimation ihrer Herrschaft also mehr absolutistisch als aufgeklärt. Nicht nur das Verhältnis von Katholizismus und Josephinismus ist also erneut zu überdenken, sondern vor dem Hintergrund der eben auch aufklärungskritischen Momente des Josephinismus das Verhältnis von Katholizismus, Josephinismus und Aufklärung.³³

Doch auch nach Klueting lässt sich die Frage, was das Katholische an der katholischen Aufklärung sei, aus katholischen Strömungen, Praktiken und theologischen Reflektionen des 18. Jahrhunderts heraus beantworten, ohne die antiaufklärerischen Elemente des Katholizismus (Ultramontanismus, Antimodernismus) zu negieren. Gerade im Hinblick auf eine globale Konturierung von ‚katholischer Aufklärung‘ verspricht sich Klueting daher neuerliche Impulse für die Erforschung der beiden unvollendeten Projekte ‚Aufklärung‘ und ‚Katholizismus‘.

Die Historiker Wolfgang Göderle und Thomas Wallnig hingegen gelangen bei ihrer Bewertung von *Nutzen und Grenzen des Forschungsparadigmas „Katholische Aufklärung“* zu anderen Antworten.³⁴ Demnach lässt sich der Begriff der ‚katholischen Aufklärung‘ zwar aus der bundesrepublikanischen Geschichtsforschung der Nachkriegsjahre herleiten, eignet sich jedoch nur bedingt, um ein naheliegendes Phänomen wie den Josephinismus der Habsburgermonarchie zu beschreiben.³⁵ Ein mit dem Aufklärungsbegriff verbundener emphatischer Modernebegriff sortiere die historischen Phänomene bezüglich ihres Reaktionsverhaltens (Adaption, Ablehnung etc.), um „Innovationsschübe“ (als Merkmal von Aufklärung) auszumachen.³⁶ „Katholische Aufklärung“ sei daher nur als „Verständigungsbegriff“ sinnvoll zu verwenden, wenn die eingeschriebenen Wertungsvorgänge mitreflektiert würden; zumal es nur Prozesse bezeichnen könne, die im spezifisch „religiösen Kontext“ begegneten, nicht jedoch in Bezug auf politische und gesellschaftliche Prozesse.

2. Zur Kritik der Identitätsthese

Diesem relativierenden Befund widerspricht eine neuere Tendenz, die die von Klueting angemahnte und von Jürgen Overhoff weiterentwickelte³⁷ Erforschung

³³ Siehe hierzu auch den Band von Bendel, Spannenberger (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus* (wie Anm. 16).

³⁴ Wolfgang Göderle, Thomas Wallnig, *Nutzen und Grenzen des Forschungsparadigmas „Katholische Aufklärung“*. Herrschaftslogik und sozialer Wandel im Habsburgerreich am Vorabend der Moderne, in: Overhoff, Oberdorf (Hg.), *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 15), 52–76.

³⁵ Ebd., 71.

³⁶ Ebd.

³⁷ Jürgen Overhoff, *Die Katholische Aufklärung als bleibende Forschungsaufgabe: Grundlagen,*

einer ‚katholischer Aufklärung‘ als nicht nur gesamteuropäisches, sondern globales Phänomen begreift. Das Konzept ‚katholische Aufklärung‘ wird also nicht – wie Wallnig und Göderle mit guten Gründen argumentieren – auf einen bestimmten Bereich eingegrenzt, sondern vielmehr historisch, geographisch und systematisch ausgeweitet. Ulrich L. Lehner hat im vergangenen Jahrzehnt entscheidend zur Konturierung dieser Forschungsrichtung beigetragen. In seiner Monographie *The Catholic Enlightenment* stellt er folglich eine *Forgotten History of a Global Movement* dar.³⁸ Nach Lehner kommt dem Katholizismus im 18. Jahrhundert eine führende Rolle für Fortschritt und Moderne zu, da die katholische Kirche sich in einen Dialog begab mit den modernen wissenschaftlichen und philosophischen Ideen, und dabei ihre Reformversuche mit den Innovationen des Aufklärungszeitalters in Einklang zu bringen suchte. Erst infolge der Französischen Revolution sei es innerhalb des Katholizismus zu einer konservativen Gegenentwicklung gekommen, die seither einseitig als Aufklärungsfeindlichkeit der katholischen Kirche die historische Wahrnehmung dominiere. Das gelte besonders für die nach 1789 sich festigende Rolle des Papstes und die Marginalisierung unabhängiger katholischer Denker.³⁹ Lehner appelliert für die Gegenwart an die Einsicht, dass der Dialog zwischen Glaube und Moderne harmonisch und fruchtbar sein könne und fortgesetzt werden müsse.

Diese Vereinnahmung der Aufklärung *als Epoche und Projekt* für den Katholizismus ist nicht unwidersprochen geblieben.⁴⁰ Nicht nur werden von Lehnert die dezidiert anti-katholischen Strömungen der Aufklärung – seien sie nun protestantischer, säkularer oder gar atheistischer Couleur⁴¹ – marginalisiert, überhaupt wer-

neue Fragestellungen, globale Perspektiven, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 41.1 (2017), 11–27 sowie Overhoff, Oberdorf (Hg.), *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 15).

³⁸ Ulrich L. Lehner, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, New York 2016 [dt. Paderborn 2017]. Vgl. auch Ulrich L. Lehner: *The Many Faces of the Catholic Enlightenment*, in: ders., Michael Printy (Hg.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden, Boston 2010, 1–48.

³⁹ An die von Lehner konstatierte Negativwertung von ‚katholischer Aufklärung‘ durch die katholische Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts schließt Hubert Wolfs 2019 erschienene, auf älteren Beiträgen basierende Monographie *Verdammtes Licht. Der Katholizismus und die Aufklärung* (München 2019) mit der bereits 2016 publizierten Einleitung (Hubert Wolf, *Katholische Aufklärung*, in: Albrechte Beutel, Martha Nooke [Hg.], *Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie* [Münster, 30. März bis 2. April 2014], Tübingen 2016, 81–95) an. Zu Wolf vgl. kritisch Harm Klüeting, *L’Aufklärung catholique – possible et nécessaire*. In: *Rechtsgeschichte* 28 (2020), 329–331.

⁴⁰ Vgl. hierzu Steffen Martus, *Feminismus, Freiheit, Frömmigkeit*. Ulrich R. Lehner erzählt die Geschichte reformfreudiger Katholiken – und das zu Lasten der säkularen Aufklärung. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 15. November 2017, 11.

⁴¹ Zur systematischen Notwendigkeit zwischen einer säkularen und einer atheistischen Aufklärung zu unterscheiden vgl. Gideon Stiening, *Gott und der gerechte Krieg*. Kants kritische Auseinandersetzung mit Achenwalls *Ius naturae*, in: Stefan Klingner, Dieter Hüning (Hg.), *Auf dem Weg*

den die in den letzten Jahrzehnten herausgearbeiteten, stets kontrovers debattierten Differenzierungen der unterschiedlichen Formen von Aufklärung unberücksichtigt gelassen.⁴²

Letztlich aber – und dies gilt auch für die von Klueping ausgehenden Forschungen zur sogenannten katholischen Aufklärung – wird in diesem Forschungsfeld, das sich mittlerweile durch Selbsthistorisierung kanonisiert hat,⁴³ zu wenig berücksichtigt, dass der Aufklärung in ihren unterschiedlichen Facetten eine Säkularisierungstendenz innewohnt und innewohnt, die jede Form religiös begründeter Erleuchtung – sei sie protestantisch, sei sie katholisch oder gar islamisch⁴⁴ – problematisch werden lassen muss. Harm Klueping hat 1993 diesen Sachverhalt durch Differenzierung – wie zitiert – deutlich gemacht; 2019 aber macht er Joseph Ratzinger zum Erzaufklärer,⁴⁵ was nicht nur für die Forschung zu einer ‚katholischen Aufklärung‘, sondern für die zur Aufklärung überhaupt in neue, womöglich trübe Gewässer führt. Vor dem Hintergrund dieser Forschungsentwicklung muss die Frage erneut und mit größerer Dringlichkeit gestellt werden: Was ist und gibt es überhaupt eine ‚katholische Aufklärung‘?

3. ‚Katholizismen‘ und / oder ‚Aufklärungen‘?

Der überaus vorläufige, immerhin aber kritische forschungsgeschichtliche Abriss zeigt, dass drei Tendenzen der Forschung auffällig sind: einer globalgeschichtlichen Makroperspektive tritt eine mikrohistorische Fokussierung des Begriffs ‚katholische Aufklärung‘ (genauer: seiner Operationalisierbarkeit) gegenüber. Das lässt sich einerseits erklären aus dem Umstand, dass der Kompositbegriff ‚katholische Aufklärung‘ zwei Universalismen zusammenbindet, die rational nur schwer oder gar unvereinbar sind. So sind weder Katholizismus noch Aufklärung sprach- oder kulturgebunden, sondern dem Anspruch nach universell, d. h. die Fokussierung einer ‚deutschen‘ katholischen Aufklärung – oder auf ‚Aufklärer im katholischen Deutschland‘ – griffe angesichts des begrifflichen Univer-

zur kritischen Rechtslehre? Naturrecht, Moralphilosophie und Eigentumstheorie in Kants „Naturrecht-Feyerabend“, Leiden, Boston 2021, 19–47.

⁴² Siehe hierzu u. a. Ian Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge 2009; Martin Muslow, Jonathan Israel (Hg.), *Radikalaufklärung*, Frankfurt am Main 2014.

⁴³ Siehe hierzu u. a. Jürgen Overhoff, *Katholische Aufklärung als bleibende Forschungsaufgabe: Grundlagen, Neuerungen, globale Perspektiven*, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 42.1 (2017), 11–27 sowie Klueping, „L’Aufklärung catholique“ (wie Anm. 21).

⁴⁴ Siehe zu letzterem u. a. Christopher de Bellaigue, *Die islamische Aufklärung. Der Konflikt zwischen Glaube und Vernunft*, Frankfurt am Main 2018.

⁴⁵ Klueping, „L’Aufklärung catholique“ (wie Anm. 21), 37 ff.

salismus und der globalgeschichtlichen Perspektive zu kurz. Dem korrespondiert das gegenläufige Phänomen, dass die (religions-)geschichtlichen Forschungen häufig einen mikrohistorischen Fokus einnehmen, sich also im Umgang mit den beiden widerstreitenden Universalismen ‚Aufklärung‘ und ‚Katholizismus‘ in Historismen flüchten.

Ähnlich wie die Aufklärungsforschung angesichts der mehrfachen Diversifikation von ‚Aufklärung‘ (etwa als ‚westliches‘ Konzept, als Epochenbeschreibung mit moderaten und radikalen Ausprägungen oder als Beschreibung eines unvollendeten Projekts) inzwischen dazu tendiert, von ‚Aufklärungen‘ zu sprechen,⁴⁶ so könnte auch die Dispartheit von ‚Katholizismus‘ ihren Ausdruck in der Wendung von den ‚Katholizismen‘⁴⁷ finden. Das könnte für eine kritische Korrelation von Aufklärung und Katholizismus hilfreich sein. Unberührt davon bleibt aber die Frage nach dem Verhältnis von Aufklärung und Säkularität, die als systematische auch wissenssoziologische Relativierungen – und damit jede Erforschung von protestantischer, katholischer oder islamischer Aufklärung – verunmöglichte.⁴⁸

Eine Lösungsmöglichkeit für den Umgang mit den genannten Problemlagen besteht – wie von Wallnig und Gödelers angeregt – in methodologischen Reflektionen, die auch die nachfolgenden Beiträge auszeichnen. Unter methodologischen und systematischen Gesichtspunkten bieten sich unseres Erachtens fünf Fokussierungsmöglichkeiten an, nämlich der *Praktiken der Aufklärung*, der *Akteure und Netzwerke*, der *Histoire croisée* bzw. *Entangled History* (etwa Rezeption der katholischen Aufklärer durch protestantische Aufklärer), der *Konfessionalisierungsthese* und die *Stellung des Begriffs und der Idee der Säkularisierung*.

Als mögliche Folie und arbeitspragmatischer Entwurf kann Leslie Bodis Studie *Tauwetter in Wien* (1977) dienen. Als Literaturwissenschaftler schlagen wir vor, unter Rückgriff auf Bodis Studie vier Aspekte von ‚katholischer Aufklärung‘ einer kritischen Reflexion zu unterziehen:

- *historisch* (indem wir das recht schmale Zeitfenster von 1760 bis 1790 zugrunde legen),
- *methodologisch* (indem wir die universalistischen Begriffe ‚Aufklärung‘ und ‚Katholisch‘ zurückstellen zugunsten eines reduktionistischen Partikularismus, der in Fallstudien erläutert, wie ‚Aufklärung‘ und ‚Katholizismus‘ konkret und praktisch aufeinander bezogen wurden);

⁴⁶ Daniel Fulda, Frauke Berndt, Die Erzählung der Aufklärung. Einleitung, in: dies. (Hg.), Die Erzählung der Aufklärung, Hamburg 2018, XIII–XXVIII.

⁴⁷ Vgl. Wolf, Katholische Aufklärung (wie Anm. 39), 90 f.

⁴⁸ Siehe hierzu nach wie vor aktuell Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main ²1988.

- *rezeptionsgeschichtlich* (indem wir die Erforschung von Aufklärung und Aufklärern im katholischen Bereich und die damit verbundene Aneignung bzw. Kritik ins Zentrum rücken) und
- *systematisch* (im Hinblick auf das systematische oder nur historisch-kontingente Verhältnis von Aufklärung und Säkularität).

PHILIPP SCHALLER

Die Vernunftreligion unterliegt der Königin der Nacht

Die frühe österreichische Kant-Rezeption und
das Scheitern einer katholischen Aufklärung

I'm a Roman Catholic,
And have been since before I was born,
And the one thing they say about Catholics is:
They'll take you as soon as you're warm.
Monty Python's The Meaning of Life

Die frühesten Wirkungen der Philosophie Immanuel Kants erreichten Österreich wie durch eine sich schließende Türe. Geöffnet und eine Weile lang offen gehalten hatte sie der Geist jener Epoche, die oft, wenn auch nicht mit einheitlicher Zustimmung, als ‚aufgeklärter Absolutismus‘ bezeichnet wird und die bereits unter der Herrschaft Maria Theresias zwischen 1740 und 1780 begann, um ihren Höhepunkt und ihr Ende mit der ihres Sohnes Joseph II. zwischen 1780 und 1790 zu erreichen. Der Zeitgeist, der sie schloss, regte sich schon im Vorfeld der Französischen Revolution als Reaktion auf die Unstimmigkeiten zwischen politischer Herrschaft und Aufklärung, um nach diesem Ereignis, das ganz Europa in seinen Bann schlug, vollends bestimmend zu werden. Nach der kurzen Zeitspanne von 1790 bis 1792, in welcher Josephs Bruder Leopold II. regierte, begann sich unter dessen Sohn Franz II./I., dessen Regierungszeit bis 1835 dauern sollte, eine restaurative Politik zu etablieren. Dieser fiel auch jene aufgeschlossene Bildungspolitik zum Opfer, die der öffentlichen Erwägung und Verbreitung aufklärerischen Gedankenguts in den katholischen Erbländern der Donaumonarchie vormals einen gewissen Spielraum geboten hatte.

Im Folgenden wird das rasch erwachende, aber bald unterdrückte Interesse, das in Österreich an der taufischen kritischen Philosophie Kants bestand, geschichtlich betrachtet und zwar im Lichte des problematischen Versuches, den katholischen Glauben mit der geistigen Bewegung der Aufklärung zu verbinden. Zu diesem Zweck werden zuerst (I) ein paar einleitende Überlegungen zum fraglichen Zeitraum der 1780er Jahre sowie zu dem problematischen Konzept einer katholischen Aufklärung und zu dem Verhältnis entwickelt, in welchem Kants kritisches Denken zur römisch-katholischen Kirche und ihrem Glauben steht. An-

schließlich (II) erfolgt eine kurze Charakterisierung jener Zeit, in welche die frühe Rezeption von Kants Philosophie in Österreich fiel, als die Verbindung von Aufklärung und Katholizismus ein Anliegen war, das sowohl von der staatlichen Politik als auch von Strömungen innerhalb der Kirche verfolgt wurde. Dann (III) wird anhand der bekanntesten Fälle das Interesse skizziert, das die österreichischen Anhänger der Aufklärung schon bald an Kants Denken zeigten, sowie die kurz darauf einsetzende Unterdrückung der Kant-Rezeption in Österreich. Den Schluss (IV) macht, nebst einem kurzen Resümee dazu, worin eine katholische Aufklärung bestünde, die Beobachtung, dass sich das Scheitern der Aufklärung daran, die Politik monarchischer Staaten und ihr eigenes Emanzipationsanliegen durch das Konzept einer Vernunftreligion miteinander zu vereinbaren, nicht auf das katholische Österreich beschränkte.

I. Der Weg der Reform zwischen Revolution und Restauration

Im von den Habsburgern regierten Österreich und seiner Residenzstadt Wien sind die 1780er Jahre vielleicht diejenigen, die wissentlich oder unwissentlich im Sinne hat, wer an das Land im Zusammenhang der goldenen Zeiten seines Kulturschaffens denkt. Bis heute werden sie als lokales Aushängeschild genützt: Es handelt sich schließlich um die Zeit des Wirkens von Wolfgang Amadeus Mozart, das hier deshalb Erwähnung verdient, weil es Zeugnis von der geistigen Situation der damaligen Zeit ablegt, sofern sie vom Ringen der Aufklärung mit den Kräften der Reaktion geprägt ist. Mozarts Oper *Die Zauberflöte*, 1791 im Wiener Freihaustheater uraufgeführt, handelt von dem Bestreben einer gewissen Königin der Nacht, sich an ihrem Widersacher Sarastro zu rächen, der es gewagt hatte, ihr Teuerstes zu rauben. Der Bezug zum Zeitgeschehen findet sich an den Anklängen an die Freimaurerei, die Mozarts Werk erkennen lässt. Innerhalb dieser antikerikalen Vereinigung, dem damals modischen Geheimbundwesen, hatte man sich dem Ziel verschrieben, das Anliegen der Aufklärung voranzubringen, und der Großmeister der bedeutendsten unter den damals in Wien existierenden Logen dürfte Vorbild für die Figur des Sarastro gestanden haben.¹

Die Gemeinsamkeiten zwischen Mozart und Kant beschränken sich also nicht auf die Vorliebe für gepuderte weiße Perücken. Wie Kant es als Denker tut, bezieht sich auch Mozart als Künstler auf die große geistige Bewegung in und außerhalb Europas, die zwar kein Ende kennt, aber doch zur Zeit des Wirkens beider einen in ihren Werken sich manifestierenden Höhepunkt erreichte. Schließlich hatte sich

¹ Vgl. Ernst Wangermann, Aufklärung und Josephinismus. in: ders., Aufklärung und Josephinismus. Studien zu Ursprung und Nachwirkungen der Reformen Josephs II., Bochum 2016 (Das Achtzehnte Jahrhundert und Österreich, Beihefte 7), 112.

selbst die hohe Politik der Sache der Aufklärung angenommen. Der Preußenkönig Friedrich II. und die russische Zarin Katharina die Große tauschten sich mit Voltaire, dem Philosophen und Kirchenkritiker, über eine vernünftige Politik aus, während in Österreich Joseph II. die Privilegien der katholischen Kirche beschränkte, ihr Monopol als staatlich anerkannter Form der Religionsausübung aufhob und Teile ihres Besitzes im Namen des allgemeinen Volkswohls und -nutzens verstaatlichte. Die modernen Herrscher wollten sich nicht mehr unbedingt als von Gott in ihre Rechte eingesetzte verstehen. Sie neigten Naturrechtslehren zu, die ihnen die Aufgabe, über ihre Völker zu regieren, als den benötigten Vertretern einer vernünftig eingerichteten Gesellschaftsordnung übertrugen.

Das Ereignis der Französischen Revolution markiert den entscheidenden Bruch in dieser ungewöhnlichen Liaison zwischen Monarchie und Aufklärung, den christlichen Regenten des Abendlandes und den Vordenkern seiner anstehenden Umgestaltung. Der einmal in die Welt getretene Präzedenzfall der Entmachtung und Enthauptung eines Königs im Zuge einer bürgerlichen Revolution erweiterte das Bewusstsein, welches Potenzial im aufklärerischen Denken schlummerte. Der Weg der Reform, der vormals das äußerst Denkbare progressiver Bestrebungen gewesen war, erschien nun nur noch als ein schwer oder gar nicht zu haltender Mittelweg zwischen den neuetablierten Extremen progressiver und konservativer politischer Gesinnung. Als Mittleres zwischen der Revolution, zu welcher die moderne soziale Entwicklung fähig ist, und einer Restauration, welche die reaktionäre Gesinnung anstrebt, war die Reform der nunmehr unpopuläre Weg, auf dem man sich bloß beiden Seiten verdächtig machte und zu einer definitiven Entscheidung genötigt wurde.

In dieser Lage teilen sich zwei geschichtliche Strömungen, eine religiöse und eine philosophische, die sich in Österreich hätten vereinigen können und wollen, ein gemeinsames Schicksal. Bei der einen handelt es sich um eine weitere Verbindung, in welche die Aufklärung eintrat, nämlich die mit dem katholischen Glauben: Wenn es so etwas wie eine katholische Aufklärung überhaupt geben kann, hätte man darunter wohl den Reformkatholizismus zu verstehen oder dessen Vorläufer. Die andere ist die erste affirmative Rezeption von Kants Philosophie, der Frühkantianismus. Die reaktionäre Entwicklung in Wien und Österreich ab den 1790er Jahren hemmte reformatorische Bestrebungen innerhalb der katholischen Kirche ebenso sehr wie die Aneignung und Fortführung kantischen Denkens an den Universitäten und im Geistesleben Österreichs. Vor der Wende zur Restauration schien es, als hätten die schon länger bestehenden Bestrebungen, die katholische Kirche und den offiziellen Glauben mit der Aufklärung und ihren Anliegen in Einklang zu bringen, an Kants Lehre von einer Vernunftreligion ein wertvolles Werkzeug erhalten. Die Aussichten der Reformisten, sich gegen den innerkatholischen Widerstand durchzusetzen, schienen sich zu verbessern. Ein Lexikon-Eintrag zum Stichwort „Reformkatholizismus“ versteht darunter eine

Kollektivbezeichnung für die weitverzweigte fortschrittliche Bewegung innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die als innerkirchliche Opposition die zunehmende Romanisierung des Katholizismus durch die kulturfeindlichen Einflüsse des die Leitung der Kirche beherrschenden Jesuitenordens bekämpft. Der R. ist hervorgerufen teils durch vorvaticanische liberale Traditionen, teils durch die Ergebnisse der modernen protestantischen Theologie, teils durch die immer mehr sich aufdrängende Überzeugung von der Inferiorität der Katholiken auf allen Gebieten des öffentlichen und wissenschaftlichen Lebens. Um den Katholizismus zu einem lebenskräftigen Kulturfaktor in der modernen Welt zu machen, verlangt der R. einerseits rückhaltlosen Verzicht auf das mittelalterliche Weltbild und die daraus stammenden Prinzipien und Methoden der scholastischen Philosophie und der kirchlich approbierten Wissenschaft, Revision des Index und des Syllabus, Aufgabe oder doch Zurückstellung der kirchenpolitischen Ansprüche gegenüber dem modernen Staat, Eindämmung des durch die Orden geförderten Aberglaubens in Kultus und Frömmigkeit (Lourdes, Verehrung des heil. Antonius von Padua, des heil. Herzens Jesus etc.), andererseits positive Mitarbeit auf allen Gebieten des modernen Lebens durch ehrliche Teilnahme an den politischen und sozialen Aufgaben des Staates, Orientierung der philosophischen Methoden an Kant statt an Thomas von Aquino, Freigabe der Bibel für die historisch-kritische Untersuchung und des Dogmas für die entwicklungsgeschichtliche Erklärung, Beteiligung an den modernen Bestrebungen in Kunst und Literatur.²

Reformkatholische Bestrebungen nähren sich sichtlich aus dem Wunsch, in jenem Rennen, worin sich Katholiken und Katholikinnen in der nachmittelalterlichen Welt wiederfanden, nicht auf der Strecke zu bleiben. Sogar die Anknüpfung an einen Philosophen, der nicht einmal katholisch war, kann hier ein Mittel der Wahl sein: Kant wird dem Heiligen Thomas vorgezogen.

Die Philosophie Kants bietet sich reformatorischen Absichten in der Tat schon insofern an, als er, wenigstens im Politischen, der erklärte Denker der Veränderung durch Reform ist.³ In praktischen Belangen zieht er sie, als eine von oben betriebene, der Revolution vor, dem von unten betriebenen Umsturz, und bemüht sich, die mögliche Selbstadaption bereits etablierter Herrschaftssysteme zu denken. Darin war Kant der Denker der Epoche aufklärerisch gesonnener Herrscher schlechthin. Seine Philosophie empfiehlt sich einer Politik, wie sie Friedrich II. in Preußen und Joseph II. in Österreich in der Absicht verfolgten, ihr Land durch Reformen in Wirtschaft und Verwaltung, in Religions-, Rechts- und Bildungswesen voranzubringen. In der berühmten *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklä-*

² Meyers Konversations-Lexikon, Bd. 16, Leipzig 1908, 692 f.

³ Iring Fetscher zufolge „erweist sich der politische Denker Kant als ein höchst listiger bürgerlicher Reformist, der durchaus auf der Höhe des Bewußtseins seiner Zeit stand. Den Terminus ‚bürgerlicher Reformismus‘“, so erläutert Fetscher, „führe ich hier ein, um damit eine politische Haltung zu kennzeichnen, die – ähnlich wie der sozialdemokratische Reformismus seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts – durch allmähliche Reformen – nicht durch plötzliche und gewaltsame Revolution – das für richtig und notwendig gehaltene (politische Ziel) herbeiführen möchte.“ Iring Fetscher, Immanuel Kants Bürgerlicher Reformismus, in: Klaus von Beyme (Hg.), Theorie und Politik, Den Haag 1971, 70–95, hier 70.

rung?, die er in der *Berlinischen Monatsschrift* des Jahres 1784 vorlegt, beteuert Kant:

Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden eben sowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen.⁴

Nicht die Revolution, sondern die Reform ist die der Aufklärung entsprechende Art, dauerhafte politische Veränderung zu erreichen. Dem Anschein entgegen erzeugen Revolutionen einen weniger gründlichen sozialen Wandel, weil in ihnen nicht jene systematische Umbildung erfolgt, in welcher aus der Menge der Einzelnen ein Volk wird, das vernünftig denkt und handelt – im Sinne des politischen Ganzen. Stattdessen vollzieht sich bloß eine Auswechslung jener Anführer, die es fremdbestimmen. In diesem Sinne bezieht sich Kant lobend auf Friedrich II., der insbesondere durch seine religiöse Toleranz hervorstach:

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, d. i. des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erstere begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.⁵

Die Haltung des aufgeklärten Monarchen fasst Kant in ein Zugeständnis, das unter der Forderung steht: „[R]äsonnirt so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!“⁶ In seiner Interpretation von Kants Zeitschriftenaufsatz gibt Michel Foucault dessen Gedanken wie folgt wieder:

Gefragt ist danach, wie der Gebrauch der Vernunft die ihm notwendige öffentliche Form annehmen kann, wie die Kühnheit zu wissen in hellem Tageslicht ausgeübt werden kann, während die Individuen so genau wie möglich gehorchen. Und schließlich schlägt Kant Friedrich II. in kaum verhüllten Worten eine Art Vertrag vor, der ein Vertrag zwischen rationalem Despotismus und freier Vernunft genannt werden könnte: Der öffentliche und freie Gebrauch der autonomen Vernunft wird die beste Garantie

⁴ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Kant's gesammelte Werke, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., Bd. 8, 36.

⁵ Ebd., 41.

⁶ Ebd.

des Gehorsams sein, jedoch unter der Bedingung, daß das politische Prinzip, dem gehorcht werden muß, selbst mit der universalen Vernunft übereinstimmt.⁷

Die Bevorzugung des Reformweges kann, ähnlich wie die Lehre von der Vernunftreligion als Bestandteil von Kants praktischer Philosophie, in der Tat den Eindruck eines freundlichen Entgegenkommens vonseiten der Aufklärung erwecken, zumal wenn man bedenkt, dass Kant in theoretischen Belangen nicht von Reform, sondern durchaus von Revolution spricht. In Behandlung der Fragen der Metaphysik beziehungsweise der übersinnlichen Grundlagen des religiösen Weltbildes, welches die längste Zeit auch Grundlage der noch bestehenden weltlichen Herrschaft und Ordnung gewesen war, spricht Kant von der „Revolution der Denkart“.⁸

Gewiss klingt die Rede von der Revolution innerhalb des Vergleichs, den Kant in der „Vorrede“ zur *Kritik der reinen Vernunft* zieht, zunächst harmlos, wenn er bemerkt: „In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und der Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft.“⁹ Wie die Durchführung der hier angekündigten Kritik deutlich zeigt, ist Kant sich jedoch des wesentlichen Unterschiedes sehr wohl bewusst, der zwischen Mathematik und Naturwissenschaften auf der einen und der Metaphysik auf der anderen Seite besteht: Die Regelung der gemeinschaftlichen öffentlichen Ordnung und des individuellen Handelns pflegte man weder auf das Wissen über Dreiecke, noch auf das Wissen über die Beschaffenheit der sinnlichen Welt zu gründen, sondern auf das vorgebliche Wissen von der übersinnlichen Welt. Wenn die Revolution in der Metaphysik durch eine Kritik der reinen spekulativen Vernunft dieses Wissen nicht bestätigen sollte, dann stellte sich folglich die Frage, ob und wie man den Gehorsam gegenüber Geboten und göttlichen oder menschlichen Herrschern begründet.

Tatsächlich führt das von Kant erwähnte „Geschäft“ zu einer gründlichen Veränderung der Metaphysik. Sie hört auf, wie bislang eine vorgebliche Wissenschaft von übersinnlichen Dingen zu sein, um zu einer Wissenschaft von einem Vermögen und seinen Grenzen zu werden: von der menschlichen Vernunft, die es in ihrer theoretischen und praktischen Ausübung zu untersuchen gilt. Da Kant in der Durchführung dieser Vernunftkritik darlegt, dass eine Erkenntnis Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, wie sie das Anliegen der dogmatischen Metaphysik gewesen war, unmöglich ist, versteht sich auch, warum der Titel eines aufgeklär-

⁷ Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: Eva Erdmann u. a. (Hg.): Ethos der Moderne, Frankfurt am Main 1990, 35–53.

⁸ Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Kant's gesammelte Werke (wie Anm. 4), Bd. 3, Vorrede, 9.

⁹ Ebd., 15.

ten Herrschers (oder einer ebensolchen Herrscherin) demjenigen gebührt, der völlige Denk- und Gewissensfreiheit in Religionsfragen erlaubt. Das Revolutionäre am neuen, vernunftkritischen Denken zeigt sich darin, dass es die Erwartung zurückweist, die bislang an die Philosophie gerichtet worden war und darin bestanden hatte, die Wahrheit der Religion zu beweisen. Unter dem Hinweis, dass diese Aufgabe das Vermögen der menschlichen Vernunft grundsätzlich übersteigt, sichert sich das Denken die Freiheit und das Anrecht, zu anderen Ergebnissen zu gelangen als zu jenen, welche ihm so lange von der Obrigkeit in Gestalt der Inhalte der christlichen Heilsgeschichte vorgeschrieben worden waren.

Es versteht sich daher gar nicht so ohne weiteres, wieso die praktisch-politischen Folgen nicht ebenfalls von revolutionärer Art sein und warum die Kritik nicht zur Absetzung der von Gottes Gnaden regierenden Herrscher führen sollte. Kant vermeidet diese Folgerung, indem er die Untersuchung des praktischen Vermögens der Vernunft zu dem Ergebnis gelangen lässt, dass ein persönlicher Gott und ein künftiges Leben nach dem Tode zwar kein Inhalt einer objektiven Gewissheit sind, wohl aber einer subjektiven, eines praktischen Glaubens und Bedürfnisses. Es bleibt also dabei, dass das eigentliche Ziel alles menschlichen Strebens außerhalb dieses Lebens in einem anderen liegt, um dessentwillen man sich damit abfinden kann, einiges zu erdulden. Anstatt die politische Revolution zu fordern, kann die Vernunft die bestehende gesellschaftliche Ordnung auf der Grundlage einer reinen Vernunftreligion anerkennen und Reformen von oben verlangen, wenn ihr im Gegenzug nicht zugemutet wird, zu anderen als zu ihren eigenen Urteilen zu gelangen.

Der von Kant propagierte Vernunftglaube unterscheidet sich gründlich von den bekannten Auslegungen des christlichen Offenbarungsglaubens, ganz besonders von der katholischen. In derselben Schrift, in welcher er auch die Forderung, „die Metaphysik“ als „eine *Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft*“¹⁰ zu betreiben, zum ersten Mal ausspricht, den *Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* des Jahres 1766, heißt es im „Vorbericht“ in äußerst ironischen Wendungen:

Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträglich Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reichs stützen die dritte, als das hinfallige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der andern Welt aufthun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtsame des Geisterreichs, in so fern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erhe-

¹⁰ Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in: Kant's gesammelte Werke (wie Anm. 4), Bd. 2, 368.

ben sich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch ist schon zu ehrwürdig, als daß er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nöthig hätte.¹¹

Es zeichnet sich ab, dass es dem Jenseitsglauben an den Kragen geht, wenn die Vernunft ihren eigenen Gesichtspunkt geltend macht. Kants Verweis auf die Ewige Stadt lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass sich seiner Auffassung nach die katholische Kirche am besten darauf versteht, ihn zu kultivieren, um daraus Kapital zu schlagen. Wer sich mit ihm schwer tut, sind „[d]ie Philosophen“, also Kants Fachkollegen, denen vergebens zugemutet wird, den „Grundriß“ des übersinnlichen Jenseits mit den Mitteln der Vernunft zu entwerfen. Solange die Metaphysik als der Versuch betrieben wird, Erkenntnis eines spirituellen Jenseits zu sein, ist sie ein eitles und vergebliches Unterfangen. Einen wirklichen Nutzen daraus zieht weniger die Menschheit als die römisch-katholische Kirche, die sich ihrer bemächtigen will. Denn sie unterhält in der übersinnlichen Welt „einträgliche Provinzen“. Die antikatholische Ausrichtung von Kants kritischem Denken könnte nur dann noch unverhohlener zur Geltung kommen, wenn er dieselben Überlegungen nicht im subversiven Ton der Ironie vorträge, sondern in dem einer direkten Anklage. Der Sache nach ist sie unmissverständlich: Zu dem deutlichen Verweis auf Rom gesellt sich der Gebrauch spezifisch katholischer Symboliken und die Anspielung auf jenen Teil der katholischen Geschichte, der zur Reformation und zur Kirchenspaltung geführt hatte.

Die Rede von den ‚Drei Kronen‘ ist eine Anspielung auf den Kopfschmuck des Papstes, die Tiara oder römische Krone, die dreistöckig ist. In der katholischen Bildersprache repräsentieren die ‚Drei Kronen‘ sowohl die göttliche Dreifaltigkeit als auch die drei kirchlichen Reiche, von denen zwei dem Jenseits angehören, eines aber diejenige Kirche meint, die im Diesseits, auf Erden, für die Sache Gottes streitet. Das katholische *Kirchenrecht* hält klar fest: „Die Kirche ist eine Monarchie“ und bestimmt sie als „das unveränderliche Reich Christi auf Erden“, von dem es heißt:

In diesem Reiche ist nun Christus der Einige unsichtbare König; Er hat an seiner Statt ein sichtbares Oberhaupt eingesetzt und somit ist nach der Anordnung Christi der wesentliche Charakter dieses Reiches der monarchische. Auch in den Reichen der Menschen hat sich die Monarchie, um ihrer Einheit willen, stets als die heilsamste, am Meisten die Ordnung fördernde Verfassung bewährt, und selbst in der weltlichen Monarchie tritt noch das Bild der göttlichen Ordnung hervor. Ja diese zeigt sich schon darin, daß Gott das ganze Menschengeschlecht aus Einem hervorgehen ließ. Um so mehr ist der Kirche um der Einheit willen der Primat gegeben, denn soll sie nicht einem in Stücke geschnittenen Wurme gleichen, dessen Theile sich, so lange noch Leben in ihnen ist, krümmen und winden, soll sie nicht einem Heere unter verschieden gesinnten Anführern ähnlich sehen, welches sich im Angesichte des Feindes auflöst, so muß Ein

¹¹ Ebd., 317.

Haupt, Ein Herrscher da seyn – *Εἰς χοίρανος εστω* – der Alle zu Einem Reiche vereint. Diese Bestimmung ist dem Primate Petri und seines Nachfolgers gegeben. In ihm ist die Einheit aller drei Gewalten des Priestertums, Lehramtes und des Königthums; er herrscht im Namen des dreieinigen Gottes über die drei kirchlichen Reiche, über die streitende Kirche, die er heiligt, lehrt und leitet, über die leidende Kirche, für die er opfernd bittet, über die triumphierende Kirche, deren Pforten er schließt und öffnet. Darum trägt er die dreifache Krone.¹²

Nach dem Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche ist jede weltliche Monarchie nur darum legitim, weil diese Form der Herrschaft eines Königs oder Kaisers über seine Untertanen jener Ordnung entspricht, welche durch Christus, den unsichtbaren König, dessen Reich von einer anderen Welt ist, in die unsrige gekommen sei. Kants ironische Antwort hierauf ist aus strenggläubiger Sicht zweifellos häretisch. Er kehrt, ganz im Sinne der Aufklärung und ihres Generalverdachts gegen die Religion, das Verhältnis von Diesseits und Jenseits um: Es ist nicht die irdische Krone, welche um der himmlischen willen da ist, wie das Christentum lehrte, wenn es behauptete, dass man sich während des zeitlichen Daseins vor Gottes Augen für das Ewige Leben nach dem Tode zu qualifizieren hätte. Im Gegenteil stützen die jenseitigen Kronen „das hingefällige Diadem“ jener „irdischen Hoheit“, welche ihre Vertreter im Namen der Kirche unter Berufung auf die Geisterwelt ausüben. Das Ammenmärchen vom besseren Jenseits ist der sehr zweifelhafte Grund, aus dem heraus sich Menschen eine katholische Geistlichkeit leisten und ihre Zeit in Kirche und Beichtstuhl zubringen.

Die Offenbarungsreligion, diese Königin der Nacht und ihrer Schatten, hatte einst behauptet, dass der römische Kaiser, der Mann an der Spitze der höchsten Macht auf Erden, nur darum rechtmäßig der Kaiser sei, weil Christus beziehungsweise ein allmächtiger dreifaltiger Gott das so will. Nüchtern betrachtet ist das ein Schwindel, der aus der Not eine Tugend macht. Die Kirche hat ein unsichtbares Königreich bloß erfunden, um in Rom neben dem weltlichen Kaiser einen Gegenkaiser als Stellvertreter des außerweltlichen Gottes zu installieren. Sie kann zwar kein Königreich vernichten und keines errichten, aber jedes infiltrieren. Seither verführt sie die unmündigen Schäfchen, die dieses Märchen glauben, auf eine recht erfolgreiche Weise: Immerhin hat die Kirche den Sturz verschiedener Weltreiche überlebt. An die Stelle des Imperium Romanum trat das Heilige römische Reich deutscher Nation, die Residenz des Kaisers wechselte von Rom nach Wien, die deutsche und andere Sprachen verdrängten allmählich das Lateinische, der römische Stellvertreter Gottes auf Erden aber blieb. Selbst der Untergang des Heiligen römischen Reiches sollte, den redlichen Bemühungen von Napoleons Soldaten zum Trotz, aus den katholischen Kirchen auf Dauer keine Pferdeställe machen.

¹² Georg Phillips, Kirchenrecht, Bd. 1, Regensburg ²1845, 234 ff.

Die entlarvende Aufklärungsrhetorik setzt sich auch in Kants Anspielung auf die beiden Schlüssel fort, die Christus, einen silbernen und einen goldenen, der katholischen Vorstellungsweise zufolge dereinst dem Heiligen Petrus soll übergeben haben, weshalb der Papst sie bis heute in seinem Wappen trägt – Weiß und Gelb (Silber und Gold) sind auch die Farben des Vatikan –: Der ‚Glaube‘ lehrt, dass der Papst all jenen, die ihm und seiner Kirche mit ihren echten Schlüsseln die Kästchen öffnen, in denen sie ihr Erspartes verbergen, mit seinen unsichtbaren Schlüsseln den Zugang zur ewigen Glückseligkeit öffnet. In Wahrheit geht es bei dieser phantastischen Erzählung von den „Pforten der andern Welt“ lediglich darum, der Kirche das Ersparte der Menschen zuzuführen. Im Grunde stellt Kant die katholische Kirche hier als raffinierten Parasiten dar. Sie bedient sich der menschlichen Einbildungskraft und Leichtgläubigkeit, um sich im Tausch für Leistungen, die sie gar nicht wirklich erbringen muss, die Früchte der echten Leistungen hartarbeitender Menschen anzueignen. Der mittelalterliche Ablasshandel, an den man denken darf, lag damals zwar bereits eine Weile zurück, der Skandal von Limburg stand aber noch bevor. Offenkundig redet Kant, wenn er den Jenseitsglauben als Werkzeug der Bereicherung attackiert, seinen Landsleuten auch in ihr protestantisches Gewissen.

Die ebenfalls ironische Bemerkung, die Rechtsansprüche („Rechtsame“), die sich auf die Geisterwelt stützen, seien schon zu ehrwürdig, um sich einer Prüfung auszusetzen, scheint anzudeuten, dass die Unwahrheit des Offenbarungsglaubens in dem weniger leichtgläubigen Zeitalter, in welchem Kant und seine Zeitgenossen leben, bereits ein offenes Geheimnis darstellt. Das bedeutet freilich nicht, dass man damals ungestraft öffentlich an Gott und Jenseits zweifeln durfte. Bloß verbat die Obrigkeit diese Zweifel kaum noch unter Aufbietung unfehlbarer Beweise für das Dasein von Himmel und Hölle. Beliebter war der Hinweis, dass es ohne die innige Überzeugung von einer strafenden göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr möglich wäre, die unbedingte Notwendigkeit des Befolgens moralischer Gebote zu verkünden, wie die Bibel deren zehn verlautbart hatte. In Bezug auf diese Begründung dafür, dass die Philosophie das Dasein einer Geisterwelt zu erweisen hätte, nimmt der Schluss der *Träume eines Geistersehers* die aufklärerische Pointe von Kants späterer praktischer Philosophie bereits vorweg: „Wie?“ fragt er im „Praktische[n] Schluß aus der gesamten Abhandlung“,

ist es denn nur darum gut tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in

seiner Seele nähere, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse?¹³

Dieses Argument kehrt den von ihnen geführten Spieß gegen alle religiösen Reaktionen. Deren Argument, dass nur diejenigen von wohlwollender und guter Gesinnung wären, welche die Lehren der Kirche anerkennen und sich ihrer bevorzugenden Macht unterwerfen, fällt auf sie selbst zurück, zeigt es doch, dass sie es mit der Liebe zur Tugend gar nicht ernst meinen. Indem Kant die unmittelbaren sittlichen Vorschriften aufbietet, welche die Vernunft als solche erkennt, die dem menschlichen Herzen eingeschrieben sind, schließt er von der Moral all das aus, was die Religion, die Kirche und ihre Priester zur Begründung ihrer Geltung zu gebrauchen pflegen: die Verheißung, dass Gott im Jenseits an den Übeltätern, die seine Gebote brechen, schreckliche Rache nehmen würde. Den Vernunftglauben, der an die Stelle des offenbarungsreligiösen Wahnes treten soll, hat Kant im Jahre 1766, mehr als zwanzig Jahre vor der *Kritik der praktischen Vernunft*, auch schon im Blick, wenn er beteuert, es hätte

wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernunftfels überhoben sein kann.¹⁴

In Mozarts und Schikaneders Oper singt Sarastro: „In diesen heil’gen Hallen / kennt man die Rache nicht! / Und ist ein Mensch gefallen, / Führt Liebe ihn zur Pflicht. / Dann wandelt er an Freundes Hand / vergnügt und froh ins bess’re Land“, was einerseits eine Erwiderung auf die Arie der Königin der Nacht ist, die ihrer Tochter offenbart hatte: „Der Hölle Rache kocht in meinem Herzen“, andererseits aber wohl auch als Zurückweisung des Glaubens verstanden werden kann, der Mensch lasse sich nur durch die Furcht vor der Rache Gottes zur Tugend führen. Sarastro unterstreicht seine Botschaft, indem er an das erinnert, worum es Christus eigentlich ging – im Gegensatz zu dem, was die Kirche daraus gemacht hat –: „In diesen heil’gen Mauern, / wo Mensch den Menschen liebt, / kann kein Verräter lauern, / weil man dem Feind vergibt.“¹⁵

Wie Sarastro trennt Kant den Begriff der Pflicht von der Rache und der Furcht vor dieser. Seine kirchenkritische Gesinnung entspricht dem Regierungsstil jenes

¹³ Kant, *Träume eines Geistersehers* (wie Anm. 10), 372.

¹⁴ Ebd., 373.

¹⁵ *Die Zauberflöte* von Wolfgang Amadeus Mozart (Musik) und Emanuel Schikaneder (Libretto), zitiert nach: www.murashev.com/opera/Die_Zauberflöte_libretto_German_Act_2, zuletzt aufgerufen 14.4.2021.

Herrschers, der ein Jahr vor der Veröffentlichung der *Träume eines Geistersehers* zum römisch-deutschen Kaiser gekrönt worden war. Kant lässt seine Schrift mit einer Bezugnahme auf Voltaires *Candide* enden: Anstatt über die Existenz einer Geisterwelt nachzugrübeln, sollte man besser in den Garten gehen und etwas Nützliches tun. Die Politik Josephs II. bemühte sich darum, die katholische Kirche in Österreich unter einem diesseitigen Gesichtspunkt zu reformieren: Bestehen bleiben sollte alles, womit sie sich auf nützliche Weise in ein vernünftig eingerichtetes Gemeinwesen einzubringen vermochte. Jedes Kloster mit einem fruchtbaren Garten war willkommen. Verschwinden musste, was sich nur dem übersinnlichen Jenseits widmete. Darum ist es nicht überraschend, dass die zehn Jahre seiner Regentschaft der Aufnahme der neuen kritischen Philosophie günstig waren.

II. Der rational reformierte Katholizismus und die Ära Josephs II.

Wenn es Kant zufolge vorrangig der freisinnige Umgang mit Religionsangelegenheiten ist, worin ein Herrscher oder eine Herrscherin aufgeklärte Gesinnung unter Beweis stellt, kann Joseph II. sich gut ausweisen. An erster Stelle ist hier ein Erlass zu nennen, durch den er, bezeichnenderweise erst nach dem Tod seiner Mutter zur Zeit seiner Alleinherrschaft, eine gewisse Gleichstellung der katholischen mit den anderen im Lande vertretenen Religionen betrieb:

Am 10. Oktober 1781 erließ Joseph II. das „Toleranzedikt“, das Protestanten, Lutheranern und Calvinisten sowie Griechisch-Orthodoxen Religionsfreiheit und ihre staatsbürgerliche Gleichstellung mit den Katholiken zusicherte. Auch die Juden wurden von ihrem Ghetto befreit. Der Kaiser hob die im Lauf der Jahrhunderte ihnen auferlegten menschenunwürdigen Beschränkungen auf und verkündete zugleich: „Ohne weitere Modalität soll der Jude als Staatsbürger zu allem verwendet werden, was anderen obliegt.“¹⁶

Die Einschränkung der Vormachtstellung, welche die katholische Kirche in Österreich innehatte, erfolgte aber nicht nur in Form dieser Gleichstellung, sondern auch durch die Schaffung säkularer Pendanten zu kirchlichen Institutionen:

Mit der Einführung der sogenannten „Civil-Ehe“ („Ehepatent“ vom 16. Januar 1783) stand der Gründung einer Familie nicht mehr ausschließlich die Kirche als Vertreter des Himmels, sondern auch der Staat als oberster Wohltäter auf Erden gesetzlich Pate. Eine Scheidung beziehungsweise die Wiederverheiratung geschiedener Eheleute war dadurch – zwar eher theoretisch als praktisch – möglich geworden. Es war nicht der erste schwere Eingriff des Kaisers in den bis dahin unumstrittenen Machtbereich der katholischen Kirche. Am 29. November 1781 verfügte Joseph II. die Aufhebung von Orden

¹⁶ Stephan Vajda, Felix Austria. Eine Geschichte Österreichs, Wien 1980, 398.

beziehungsweise Klöstern, die sich nicht einer für die Gesellschaft nützlichen Tätigkeit, wie Krankenpflege oder Jugenderziehung, widmeten. Kartäuser, Kamaldulenser, Eremiten, Pauliner, Klarissen, Kapuzinerinnen, Franziskanerinnen, Dominikanerinnen, Benediktinerinnen und Coelestinnen mußten ihre Häuser räumen. Aber von den insgesamt 2136 Klöstern in Österreich wurden nur 359, also nicht ganz 17 Prozent, säkularisiert, in den Besitz des Staates übernommen, und fortan als Kasernen, Militärdepots, Spitäler, Irrenhäuser und auch als Wohnblöcke für Fabrikarbeiter verwendet. Das eingezogene Vermögen der aufgehobenen Orden floß in einen Religionsfonds, aus dem neue Kirchenbauten finanziert und die staatlich festgesetzten Gehälter der Priester bezahlt wurden.¹⁷

Was unter Maria Theresia an zu erfüllenden Anforderungen bei der Ausbildung guter Staatsbürger und künftiger Beamter noch ausreichend schien, erachtet ihr Sohn Joseph für ungenügend. Seine Bemerkung hierüber ist unmissverständlich:

Die guten Herren glauben, alles erreicht und einen guten Staatsmann herangebildet zu haben, wenn ihr Sohn in der Messe ministriert, seinen Rosenkranz betet, alle vierzehn Tage beichtet und nichts anderes liest, als was der beschränkte Geist des Beichtvaters gestattet. Wer würde kühn genug sein, nicht zu sagen: das ist ein netter Junge, sehr gut erzogen! Allerdings würde ich antworten: Ja, wenn unser Staat ein Kloster und unsere Nachbarn Kartäuser wären!¹⁸

Gleichwohl zeichnet die Geschichtsschreibung von Joseph II. ein anderes Bild als das eines regelrechten Feindes der Kirche, mag die Art seiner Wertschätzung auch vielsagend sein:

Joseph II. war keineswegs, wie oft fälschlich behauptet wird, ein heimlicher Atheist, und er war auch kein Gegner der katholischen Religion. Doch die gewaltigen und seiner Ansicht nach veralteten Machtstrukturen der Kirche reizten seinen Reformeifer, er wollte die weltlichen Funktionen der allgegenwärtigen Organisation verbessern, sie in den Dienst der gesellschaftlichen Entwicklung stellen. So wurden auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin die Pfarrer angewiesen, in ihre Sonntagspredigten auch nützliche Hinweise für die Erhaltung der Gesundheit, für die Bekämpfung von Tierseuchen und für die Förderung der landwirtschaftlichen Produktion einzuflechten. [...] Wallfahrten zu den Gnadenorten, für Joseph II. unnütze Überbleibsel heidnischen Aberglaubens, wurden drastisch eingeschränkt.¹⁹

Die vom Denken der Aufklärung und vom Gesichtspunkt der Nützlichkeit angeleitete Politik bedient sich der Kirche und ihrer Strukturen als einer Art Vorgängerin des staatlichen Rundfunks. Allerdings ist das schon insofern kein Hinweis auf eine mögliche Stabilität der Verbindung von Aufklärung und Katholizismus, als sich mit Nachdruck die Frage stellt, was langfristig von letzterem übrigbliebe, wenn die ihr entgegengebrachte Wertschätzung vonseiten der Vernunft und des

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Zitiert nach Hans Magenschab, *Josef II. Österreichs Weg in die Moderne*, Wien 2006, 72.

¹⁹ Stephan Vajda, *Felix Austriae* (wie Anm. 16), 398 f.