

Harm Klüting (Hg.)

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 15

KATHOLISCHE AUFKLÄRUNG —
AUFKLÄRUNG IM KATHOLISCHEN
DEUTSCHLAND

Herausgegeben von Harm Klueting
in Zusammenarbeit mit Norbert Hinske
und Karl Hengst



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN 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 Klueting
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 alt-bayerischen 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 Freiin 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 vorgetragenen 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 Rudolfs 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 Rudolfs 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 Zentrumspartei 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: Arnsbergs alte Schriften. Handschriften und Drucke aus sieben Jahrhunderten, Arnsberg 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 radikalen

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 Fürstenhöfen 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 ingenue etsi cum Discretione«. 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 Plongeron, *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 bleiben 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 Klueting, 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 Insitutionen 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 Catholik, 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 1525 zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam ausgetragenen Streit um die Willensfreiheit 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 Klueting, 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 Klueting, 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 Schneider³⁴ steht, der sich später unter den sog. deutschen Jakobinern³⁵

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 gelenkt 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 Klueting, 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-

Züge einer Reformbewegung an, die sich — auch darin der Aufklärung verwandt — gegen die religiösen Manifestationen des Barockkatholizismus der »*Pietas Austriaca*« und der barocken Ausdrucksformen des Katholischen⁴¹ stellte. Neben Nachwirkungen jansenistischer Kreise in der österreichischen Monarchie, die dort schon in der Zeit des 1711 gestorbenen Kaisers Joseph I. bestanden hatten, gewannen dabei die jansenistischen oder jansenistisch beeinflussten österreichischen Reformbischöfe wie Leopold Anton Freiherr Firmian, Joseph Maria Graf Thun, Ferdinand Graf Hallweil und der Wiener Kardinal Johann Joseph Graf Trautson und sein Nachfolger Christoph Anton Graf Migazzi⁴² und ihre Mitarbeiter und Schüler wie Ambrosius Simon von Stock, Melchior Blarer⁴³ oder Max Anton Wittola⁴⁴ große Bedeutung. Hinzu kam der Einfluß des jansenistisch geprägten italienischen Reformkatholizismus und des italienischen Geistlichen Lodovico Antonio Muratori auf Österreich.⁴⁵ Doch verwässerten sich in Österreich die theologischen Vorstellungen des Jansenismus oder verbanden sich mit anderen Strömungen, so daß in Österreich »vom Jansenismus kaum mehr übrig blieb als ein radikaler, von staatskirchlichen Vorstellungen bestimmter Reformkatholizismus«. ⁴⁶ Doch wurde der Jansenismus in dieser Gestalt wichtiger für die katho-

beth Kovács, Kirchliches Zeremoniell am Wiener Hof des 18. Jahrhunderts im Wandel von Mentalität und Gesellschaft, ebd. 32 (1979), S. 109–142.

⁴¹ Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, 2. Aufl. München 1982; Ludwig Andreas Veit u. Ludwig Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg 1956; Gerhardt Kapner, *Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger*, München 1978; Johannes Neuhardt, *Wallfahrten im Erzbistum Salzburg*, Wiesbaden 1982; Ludwig Hüttl, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche*, Köln/Wien 1985; Barbara Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1969. Allgemein auch Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986.

⁴² Peter Hersche, Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 24 (1971), S. 280–309; Cölestin Wolfgruber, Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien, 8 Lieferungen, Saalgau 1890–91.

⁴³ Peter Hersche, Melchior Blarer und das Problem des jansenistischen Einflusses auf Franz Stephan Rautenstrauch, in: F. Klostermann u. J. Müller (Hg.), *Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform 1777–1777*, Wien 1979, S. 163–167.

⁴⁴ Manfred Brandl, Max Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen, Steyr 1976.

⁴⁵ Eleonore Zlabinger, Lodovico Antonio Muratori und Österreich, Innsbruck 1970; Peter Hersche, *Il Muratori e il Giansenismo Austriaco*, in: *La Fortuna di L. A. Muratori. Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani*, Firenze 1975, S. 265–269; Adam Wandruszka, Die katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluß auf Österreich, in: Kovács (Hg.), *Katholische Aufklärung (wie Anm. 18)*, S. 62–69; ders., *Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und in Österreich*, in: *Festschrift für Hermann Wiesflecker*, Graz 1973, 231–240.

⁴⁶ Karl Otmar Freiherr von Aretin, *Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität*, Wiesbaden 1967, Bd. 1, S. 138.

liche Aufklärung, als es der ursprüngliche Jansenismus hätte werden können, weil er so zum Wegbereiter staatskirchlicher Reformen werden konnte, was im Gegensatz zu den alten religiösen Prinzipien des Jansenismus stand. Hingegen blieb der Einfluß des Jansenismus und seine Wirkung auf die katholische Aufklärung in den außerösterreichischen Teilen des katholischen Deutschland deutlich geringer oder fehlte ganz.⁴⁷

Die andere Wurzel der katholischen Aufklärung ist in der norddeutschen protestantischen Aufklärung zu suchen. Die Wege, auf denen sie ins katholische Deutschland vermittelt wurde, bestanden zum einen im Studium süddeutscher oder österreichischer Katholiken — wie des in Leipzig studierenden späteren österreichischen Staatskanzlers Graf (Fürst) Wenzel Anton von Kaunitz-Rietberg⁴⁸ — an norddeutschen Universitäten. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stand dabei die 1737 eröffnete kurhannoversche Universität Göttingen⁴⁹ weit im Vordergrund,⁵⁰ wo u.a. Johann Lorenz Isenbiehl, später Professor der Theologie im katholischen Mainz, und Franz Wilhelm von Spiegel, später Minister des Kurfürst-Erbbischofs von Köln, studierten. Wenn an dieser führenden Universität Deutschlands im 18. Jahrhundert auch die Rolle der (evangelischen) theologischen Fakultät als Zensorin der weltlichen Fakultäten nicht mehr wie anderswo bestand und der konfessionelle Grundzug von Studium und Universität zurückgetreten war, so war Göttingen doch nicht nur noch immer eine Universität des protestantischen Deutschland, sondern das wichtigste universitäre Zentrum der norddeutschen protestantischen Aufklärung.

Hinzu kam die Aufnahme der philosophischen Lehren der norddeutschen Aufklärung, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts im philosophischen Unterricht

⁴⁷ Für Bayern, wo nachhaltige Einflüsse des Jansenismus offenbar nicht zu erkennen sind, Haefs, »Praktisches Christentum« (wie Anm. 36), S. 300. Siehe auch — mit teilweise anderen Ergebnissen — Wilhelm Deinhardt, *Der Jansenismus in deutschen Landen. Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts*, München 1929; Heribert Raab, *Die Bekämpfung des Jansenismus im Bereich der Kölner Nuntiatur 1720–1732*, in: *Festschrift Hermann Hoberg*, Tübingen 1979, S. 701–725; Peter Hersche, *Jansenistische Sympathien in der deutschen Reichskirche im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts*, in: *Festschrift für Karl Otmar von Aretin*, Stuttgart 1988, Bd. 1, S. 395–419.

⁴⁸ Grete Klingenstein, *Der Aufstieg des Hauses Kaunitz. Studien zur Herkunft und Bildung des Staatskanzlers Wenzel Anton*, Göttingen 1975.

⁴⁹ Götz von Selle, *Die Georg-August-Universität zu Göttingen 1737–1937*, Göttingen 1937. Wichtige Einzelaspekte und Beiträge in den Sammelbänden von Rudolf Vierhaus (Hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1985 und Hartmut Boockmann u. Hermann Wellenreuther (Hg.), *Geschichtswissenschaft in Göttingen*, Göttingen 1987. Allgemein auch Notker Hammerstein, *Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983), S. 73–89; ders., *Zur Geschichte und Bedeutung der Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation*, in: *Historische Zeitschrift* 241 (1985), S. 287–328.

⁵⁰ Alphons Lhotsky, *Ein Bericht über die Universität Göttingen für den Staatskanzler Fürsten Kaunitz-Rietberg (1772)*, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Jg. 1966, Nr. 3.

katholischer Bildungsstätten rezipiert wurden und dort die thomistische philosophische Lehrüberlieferung der Barockscholastik verdrängten. Das gilt besonders für die Schriften Christian Wolffs,⁵¹ dessen Werke zwischen 1750 und 1780 die katholischen Universitäten und den Philosophieunterricht der katholischen Gymnasien eroberten.⁵² An den Buchbeständen der Klosterbibliotheken und der Klosterschulen läßt sich dieser Einfluß Christian Wolffs selbst in einem von den katholischen Bildungszentren weit entfernten Land wie dem kurkölnischen Herzogtum Westfalen⁵³ noch heute ablesen. An die Stelle des Wolffianismus trat in den achtziger und neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts die Philosophie Immanuel Kants, die im katholischen Deutschland und an den katholischen Hochschulen mit Ausnahme von Universitäten wie Köln oder Paderborn bedeutenden Einfluß gewann.⁵⁴ Gar nicht ungewöhnlich war es, wenn der Würzburger Bischof Franz Ludwig von Erthal 1792 den Benediktiner und Würzburger Philosophieprofessor Maternus Reuß mit einem Reisestipendium zu Kant nach Königsberg schickte, damit er die Philosophie Kants auf direktem Wege kennenlernen konnte.⁵⁵ Nach seiner Rückkehr verbreitete Reuß unter den Würzburger Studenten die Lehren des Königsberger Philosophen.⁵⁶

Zur Periodisierung der katholischen Aufklärung

Zeitlich läßt sich die katholische Aufklärung in Deutschland in Anlehnung an Eduard Hegel⁵⁷ in drei Phasen gliedern, denen eine bis ins 17. Jahrhundert zurückreichende, aber noch voraufklärerisch bestimmte Inkubationszeit voraufging, während ab 1795/98 eine nur noch teilweise von der katholischen Aufklärung geprägte Phase folgte, die im Zeichen der Säkularisationsdiskussion stand und bis 1803 andauerte.

Die erste Phase, die auf weite Strecken noch den Charakter einer Vorbereitungs-

⁵¹ Werner Schneiders (Hg.), Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, Hamburg 1983.

⁵² Notker Hammerstein, Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert, in: Schneiders (Hg.), Christian Wolff (wie Anm. 51), S. 266–277; Bruno Bianco, Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus Lehre vom Menschen (in diesem Band: S. 67–103).

⁵³ Kluetting, Klosterbibliotheken (wie Anm. 4). Siehe auch Richard Laufner, Aufklärungsliteratur in der Jesuitenbibliothek und in der Universitätsbibliothek, in: Franz (Hg.), Aufklärung und Tradition (wie Anm. 153), S. 128–132.

⁵⁴ Siehe z.B. Walther Gose, Die Kant-Rezeption im Wytttenbach-Kreis 1792–1798, in: Franz (Hg.), Aufklärung und Tradition (wie Anm. 153), S. 174–182.

⁵⁵ Hegel, Katholische Kirche (wie Anm. 57), S. 28 f.

⁵⁶ Karl Eugen Motsch, Matern Reuß. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkantianismus an katholischen Hochschulen, Freiburg 1932.

⁵⁷ Eduard Hegel, Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 206), Opladen 1975, S. 23 ff.

zeit hatte, begann in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts mit innerkatholischer Kritik an der hergebrachten theologischen Lehre und Forderungen nach Berücksichtigung der damals modernen Philosophie, wodurch die Rezeption Christian Wolffs vorbereitet wurde. Diese Forderungen richteten sich gegen die Jesuiten, die die Lehrstühle an den katholischen Universitäten beherrschten.⁵⁸ Bedeutsam wurde das vor allem in der Kanonistik.⁵⁹ Schwerpunkte fand diese Bewegung an der Universität Würzburg⁶⁰ mit den Kanonisten Johann Kaspar Barthel⁶¹ und Johann Adam von Ickstatt,⁶² der später an die Universität Ingolstadt wechselte, aber auch an der Benediktineruniversität Salzburg mit Berthold Vogl sowie an der Universität Trier⁶³ mit dem von Würzburg dorthin gekommenen Georg Christoph Neller.⁶⁴

Das Jahr 1773 brachte in der gesamten katholischen Kirche die Aufhebung des Jesuitenordens⁶⁵ durch Papst Clemens XIV., was bedeutende Auswirkungen auf das katholische höhere Bildungswesen unter Einschluß der Universitäten nach sich zog.⁶⁶ Damit begann die zweite Phase der katholischen Aufklärung in Deutschland. Im Zusammenhang mit der Aufhebung des Jesuitenordens stand

⁵⁸ Für die ältere Zeit Karl Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn 1981.

⁵⁹ Dazu unten Anm. 76.

⁶⁰ Anton Schindling, *Die Julius-Universität im Zeitalter der Aufklärung*, in: Peter Baumgart (Hg.), *Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift*, Neustadt a.d. Aisch 1982, S. 77–127.

⁶¹ Andreas Kraus, *Im Vorhof der Toleranz. Kirchenrecht, Reichsrecht und Naturrecht im Einflußbereich des Würzburger Kanonisten Johann Caspar Barthel*, in: *Historisches Jahrbuch* 103 (1983), S. 56–75; Heribert Raab, *Johann Kaspar Barthels Stellung in der Diskussion um die Concordata Nationis Germanicae. Ein Beitrag zur Würzburger Kanonistik im 18. Jahrhundert*, in: *Herbipolis jubilans. 1200 Jahre Bistum Würzburg*, Würzburg 1952, S. 599–616. Ausdrücklich nicht der Aufklärung zugerechnet wird Barthel bei ders., »Katholische Ideenrevolution« (wie Anm. 25), S. 110.

⁶² Fritz Kreh, *Leben und Werk des Reichsfreiherrn Johann Adam von Ickstatt (1702–1776). Ein Beitrag zur Staatsrechtslehre der Aufklärungszeit*, Paderborn 1974.

⁶³ Michael Trauth, *Die Universität Trier im Zeitalter der Aufklärung*, in: Franz (Hg.), *Aufklärung und Tradition* (wie Anm. 153), S. 37–63; ders., »Status pristinus« und »nova medendi ratio«. Lagerungsbedingungen, Verlauf und Grenzen der Reformen an der medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert (in diesem Band: S. 163–191).

⁶⁴ Heribert Raab, Georg Christoph Neller und Febronius, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 11 (1959), S. 185–206; Gunther Franz, *Neller-Hontheim und der Episkopalismus-Febronianismus*, in: ders. (Hg.), *Aufklärung und Tradition* (wie Anm. 153), S. 101–106.

⁶⁵ Winfried Müller, *Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgeschichte, Durchführung und administrative Bewältigung*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 30 (1985), S. 285–352. Allgemein Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Bd. 4: *Im 18. Jahrhundert*, 2 Bde., München/Regensburg 1928.

⁶⁶ Hermann Haberzettl, *Die Stellung der Exjesuiten in Politik und Kulturleben Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts*, Wien 1973; Wilhelm Kratz, *Exjesuiten als Bischöfe (1773–1822)*, in: *Archivum historicum Societatis Iesu* 6 (1937), S. 185–215.

die Gründung der Universitäten Münster⁶⁷ und Bonn⁶⁸ 1780 bzw. 1786. Doch gehörten diese Universitätsgründungen zeitlich bereits der dritten Phase an, in der die Aufklärung auch an den katholischen Universitäten⁶⁹ im österreichischen Freiburg im Breisgau, in Mainz,⁷⁰ Ingolstadt, Würzburg,⁷¹ Trier,⁷² Fulda,⁷³ Salzburg und Dillingen, der Universität des Hochstifts Augsburg, zum Tragen kam.

Diese dritte Phase begann 1780 mit dem Antritt der Alleinregierung Kaiser Josephs II. in Österreich und in den mit Österreich verbundenen Ländern wie Böhmen, Mähren, Ungarn, Galizien, der »Lombardia Austriaca« und den österreichischen Niederlanden und erhielt ihre Prägung durch die nun in der ganzen österreichischen Monarchie verstärkte Staatskirchenpolitik und die staatlichen Kirchenreformen. Diese wirkten über die Grenzen der Monarchie hinaus auf das gesamte katholische Deutschland und besonders auf die geistlichen Fürstentümer ein, obgleich sie in den Hochstiften des katholischen Südens und Westens des Reiches als Reformparadigmata insgesamt weniger Gewicht erlangten als die Vorbilder aus dem protestantischen Norden.⁷⁴

⁶⁷ Alwin Hanschmidt, Die erste münstersche Universität 1773/90–1818. Vorgeschichte, Gründung und Grundzüge ihrer Struktur und Entwicklung, in: Die Universität Münster 1780–1980, Münster 1980, S. 3–28; Eduard Hegel, Die katholische Theologie in Münster, in: Festschrift für Erwin Iserloh, Paderborn 1980, S. 253–267, bes. S. 253–258; Karl Hengst, Universität und katholische Reform. Zur Vorgeschichte der Universität Münster, ebd. S. 749–777.

⁶⁸ Max Braubach, Die erste Bonner Hochschule. Maxische Akademie und kurfürstliche Universität 1774/77–1798, Bonn 1966.

⁶⁹ Notker Hammerstein, Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zu Universitätsreform und -politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im 18. Jahrhundert, Berlin 1977; ders., Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands? (in diesem Band: S. 142–162); Robert Haaß, Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert, Freiburg 1952; Grete Klingenstein, Aufklärung an katholischen Universitäten, in: Zeitschrift für historische Forschung 6 (1979), S. 81–91.

⁷⁰ Eckhart Pick, Mainzer Reichsstaatsrecht. Inhalt und Methode. Ein Beitrag zum Ius publicum an der Universität Mainz im 18. Jahrhundert, Mainz 1977; ders., Aufklärung und Erneuerung des juristischen Studiums. Verfassung, Studium und Reform in Dokumenten am Beispiel der Mainzer Fakultät gegen Ende des Ancien régime, Berlin 1983; Anton Felix Napp-Zinn, Johann Friedrich von Pfeiffer und die Kameralwissenschaften an der Universität Mainz von 1477–1798. Ein Überblick. Mit einem Anhang: Quellen zur Geschichte der Universität in der Zeit nach der Restauration von 1784, Wiesbaden 1957; ders. u. Helmut Mathy, Die Universität Mainz. Grundlagen ihrer Geschichte, Mainz 1965.

⁷¹ Siehe Anm. 60.

⁷² Siehe Anm. 63.

⁷³ Werner August Mühl, Die Aufklärung an der Universität Fulda. Mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734–1805), Fulda 1961.

⁷⁴ Harm Klueting, Deutschland und der Josephinismus. Wirkungen und Ausstrahlungen der thesesianisch-josephinischen Reformen auf die außerösterreichischen deutschen Reichsterritorien, in: Helmut Reinalter (Hg.), Die internationalen Wirkungen und Ausstrahlungen des Josephinismus. Frankfurt am Main 1993, S. 62–101.

Erscheinungsformen der katholischen Aufklärung

Die katholische Aufklärung trat im wesentlichen auf fünf verschiedenen Feldern hervor. So erweist sie sich 1. als innere Angelegenheit der katholischen Theologie⁷⁵ und der Kanonistik⁷⁶ der Mitte und der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Eine andere wichtige Erscheinungsform war 2. der reichskirchliche Episkopalismus, also die bis in das Spätmittelalter zurückreichende, mit dem französischen Gallikanismus verbundene, aber doch deutlich davon zu unterscheidende Bewegung, die den Papst auf ein Ehrenprimat beschränken und den Bischöfen für ihre Diözesen die beim Papst konzentrierten Rechte übertragen wollte.⁷⁷

⁷⁵ Manfred Brandl, *Die deutsche katholische Theologie der Neuzeit. Ein Repertorium*, Bd. 2: Aufklärung, Salzburg 1978; Philipp Schäfer, *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, München 1974. Siehe auch Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933 (Nachdruck Darmstadt 1974), S. 192–218.

⁷⁶ Heribert Raab, *Kirchenrecht und Aufklärung im katholischen Deutschland des späten 18. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 70 (1976), S. 389–400; ders., *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland*, Wiesbaden 1956; ders., *Kirche und Staat im Urteil deutscher Kanonisten 1780–1830*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 63 (1969), S. 188–202; ders., »Katholische Ideenrevolution« (wie Anm. 25); Engelbert Plassmann, *Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, Freiburg 1968; Adolf Rösch, *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 83 (1903), S. 446–482, 620–652; 84 (1904), S. 56–82, 244–262, 465–526; 85 (1905), S. 29–63; Paul Muschard, *Die kanonistischen Schulen des deutschen Katholizismus im 18. Jahrhundert außerhalb des Benediktinerordens*, in: *Theologische Quartalschrift* 112 (1931), S. 350–400; ders., *Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jahrhunderts*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens NF* 16 (1929), S. 255–315, 477–596; J. W. Weber, *Die Kirchenrechtswissenschaft in Bayern im Zeitalter der Aufklärung*, Würzburg 1907. Zu einzelnen Kanonisten: Manfred Brandl, *Der Kanonist Joseph Valentin Eybel 1741–1805. Sein Beitrag zur Aufklärung in Österreich. Eine Studie in Ideologie*, Steyr 1976; Peter Frowein, *Philipp Hedderich (1744–1808). Ein rheinischer Kanonist aus dem Minoritenorden im Zeitalter der Aufklärung*, Köln/Wien 1973; Eckhard Seifert, *Paul Joseph Riegger 1705–1775. Ein Beitrag zur theologischen Grundlegung des josephinischen Staatskirchenrechts*, Berlin 1973. Zur Barthel oben Anm. 61, zu Ickstatt oben Anm. 62.

⁷⁷ Heribert Raab, *Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in: Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 5: *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg 1970, S. 477–507; Fritz Vignier, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum*, in: *Historische Zeitschrift* 111 (1913), S. 495–581; Ludwig Rechenmacher, *Der Episkopalismus des 18. Jahrhunderts in Deutschland und seine Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Regensburg 1908; Raab, *Concordata Nationis* (wie Anm. 76).

Episkopalismus und Febronianismus

Der deutsche Episkopalismus nahm seit 1763 die Gestalt des Febronianismus⁷⁸ an, dessen Name auf das Pseudonym »Justinus Febronius« zurückgeht, unter dem der Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim 1763 sein aufsehenerregendes, lateinisch geschriebenes Werk »De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis« veröffentlichte.⁷⁹ Der Febronianismus war aber nicht nur der in der katholischen Aufklärung erreichte Höhepunkt des Episkopalismus; er ging zugleich über den traditionellen erzbischöflichen Episkopalismus hinaus und war ein aus dem »Pflichtethos der Aufklärung« (K.O. v. Aretin) gespeister Versuch zur Beseitigung der mit den Beschlüssen des Konzils von Trient nicht zu vereinbarenden Formen des katholischen kirchlichen Lebens in Deutschland.⁸⁰ Dazu gehörten insbesondere die Adelsprivilegien innerhalb der Reichskirche. Hier lagen auch die innere Widersprüchlichkeit und einer der Gründe für das Scheitern dieses Versuchs einer Selbstreform der Reichskirche: indem die Reformbewegung des Febronianismus aus der vom Adel beherrschten Reichskirche selbst kam, stellte sie damit die eigene Existenz in Frage. Die Adelskirche grub sich selbst ihr Grab, »als sie anfang; ihren eigentlichen kirchlichen Auftrag ernst zu nehmen«, ⁸¹

Hontheim vertrat den episkopalistischen Standpunkt, daß dem Papst und seinen Nuntien keine mit der bischöflichen Gerichtsbarkeit konkurrierende Jurisdiktion zustehe. Die Bischöfe seien keine Untergebenen des Papstes, sondern wie der Papst als Nachfolger der Apostel kraft göttlichen Rechts eingesetzt. Diesen episkopalistischen Forderungen lag bei Hontheim der Leitgedanke der konfessionellen Wiedervereinigung zugrunde.⁸² Das größte Hindernis bestand dabei nach Auffassung Hontheims und anderer Vertreter der katholischen Aufklärung in der für die Protestanten inakzeptablen Primatstellung des Papstes.⁸³

Auch unter den deutschen Erzbischöfen und Bischöfen gewannen Hontheims Lehren rasch an Boden. 1769 erlangten sie praktische Bedeutung, als es mit dem Koblenzer Kongreß und den Koblenzer Gravamina zu einem neuen Höhepunkt der episkopalistischen, jetzt vor allem gegen die Nuntien gerichteten Bestrebun-

⁷⁸ Aretin, Hl. Römisches Reich (wie Anm. 46), Bd. 1, S. 38–46, 375–427.

⁷⁹ Heribert Raab, Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790), in: Rheinische Lebensbilder, Bd. 5 (1973), S. 23–44; Leo Just, Hontheim. Ein Gedenkblatt zum 250. Geburtstag, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 4 (1952), S. 204–216; ders., Zur Entstehungsgeschichte des Febronius, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 5 (1950), S. 369–382.

⁸⁰ Aretin, Hl. Römisches Reich (wie Anm. 46), Bd. 1, S. 46–51, 375–391, Zitat S. 47.

⁸¹ Ebd., S. 49.

⁸² Volker Pitzer, Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 1976.

⁸³ Siehe auch Leo Just, Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi, Wiesbaden 1960; Manfred Brandl, Bemühungen der Wiener Nuntiatur um die Verbreitung von Hontheims (Febronius') Widerruf (1779), in: Römische Historische Mitteilungen 20 (1978), S. 77–107.

gen kam.⁸⁴ Die episkopalistischen Grundlinien des gescheiterten Koblenzer Reformprojektes erlebten danach im Nuntiaturstreit⁸⁵ und auf dem Emser Kongreß von 1786⁸⁶ eine Neuauflage. Das Ergebnis der Beratungen der vier Erzbischöfe von Mainz, Köln, Trier und Salzburg in Ems an der Lahn war die Emser Punktation, mit der bei der Forderung nach Unabhängigkeit der Bischöfe von der päpstlichen Gewalt die Koblenzer Gravamina von 1769 und die Grundgedanken von Hontheims Werk von 1763 wiederaufgenommen wurden.

Doch entstand daneben 1786 in Ems eine zweite Reformschrift, die als »Disziplinar-Punktation« bezeichnet wird.⁸⁷ Darin ging es um Verbesserungen der Seelsorge und der Pfarrerausbildung, um das Verhältnis von Weltklerus und Ordensklerus in der Seelsorge, um die Gestaltung der Gottesdienste, bei denen auf jegliche Prunkentfaltung verzichtet werden sollte, um die Verminderung der Prozessionen und des barocken Wallfahrtswesens und um die Beschränkung oder gänzliche Beseitigung anderer Formen der katholischen Volksfrömmigkeit, etwa im Bereich des Heiligenkultes. Dazu kamen Fragen der Klosterreform, der Abschaffung der Klosterstrafen, der Neuordnung des weiblichen Ordenswesens und des Einsatzes von Stiftskanonikern in Seelsorge und Schulwesen. Die Disziplinarpunktation des Emser Kongresses nahm zahlreiche Programmpunkte und Reformgedanken der katholischen Aufklärung auf, die auch sonst in dieser Zeit diskutiert wurden.

Bayerisches Staatskirchentum und Josephinismus

Die Reformpläne des Emser Kongresses erweisen sich, unabhängig von ihrem Scheitern, nach einem Wort Karl Otmar von Aretins als ein »Wettstreit in der Mo-

⁸⁴ Heinrich Nottarp, Der Koblenzer Kongreß von 1769 und Arnoldis Tagbuch vom Emser Kongreß, in: Theologie und Glaube 7 (1915), S. 812–821.

⁸⁵ Fritz Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiaturnuntiatoren und der Nuntiaturstreit bis zum Emser Kongreß, Erlangen 1908/09; Karl Habenschaden, Der Münchener Nuntiaturstreit in der Publizistik, München 1933.

⁸⁶ Alexander Coulin, Der Emser Kongreß des Jahres 1786. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts der Aufklärungszeit, in: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 3. Folge XXV (1915/16), S. 1–79; Heinrich Schotte, Zur Geschichte des Emser Kongresses, in: Historisches Jahrbuch 35 (1914), S. 86–109, 319–348, 781–820; Gerhard Josef Jansen, Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit. Nuntiaturstreit und Emser Kongreß, Wanne-Eickel 1933; Matthias Höhler (Hg.), Des kurtrierischen Geistlichen Rats Heinrich Aloys Arnoldi Tagbuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier Erzbischöflichen deutschen Herrn Deputierten, die Beschwerde der deutschen Nation gegen den Römischen Stuhl und sonstige Gerechtsame betreffend (1786), Mainz 1915.

⁸⁷ Josef Steinruck, Bemühungen um die Reform der Reichskirche auf dem Emser Kongreß (1786), in: Festschrift für Erwin Iserloh, Paderborn 1980, S. 863–891. Die Texte der beiden Punktationen bei Höhler (Hg.), Arnoldi Tagbuch (wie Anm. 86), S. 171–183, 92–106.

dernität»,⁸⁸ mit dem aus dem innerkirchlichen Raum heraus die Reformmaßnahmen eingeholt und überholt werden sollten, die das Staatskirchentum der beiden wichtigsten, von weltlichen Herrschern regierten katholischen Staaten des Reiches, nämlich Bayern und Österreich, eingeleitet hatte. Dieses Staatskirchentum, das als das dritte Feld der katholischen Aufklärung erscheint, zielte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den katholischen Ländern auf Reduzierung der kirchlichen Machtstellung, auf Integration der Kirche in den weltlichen Fürstenstaat und auf die Autonomie des Staates gegenüber der Kirche als einer nach eigenem Recht existierenden und historisch vor die Entstehung der bestehenden Staaten zurückreichenden Institution mit überstaatlichem Legitimationsanspruch.

Das Staatskirchentum der katholischen weltlichen Fürsten entsprach somit weitgehend der Entwicklung, mit der die Kirche in den Territorien der protestantischen Fürsten schon im 16. Jahrhundert zur Landeskirche und zu einer obrigkeitlich-staatlichen Veranstaltung geworden war — verbunden mit Ordnungskompetenz des Fürsten und fürstlicher Behörden über die Kirche, mit staatlicher Kontrolle der Rechtgläubigkeit und der Gottesdienstformen, mit staatlicher Aufsicht über Kirchenvermögen und Pfarrerbesoldung, über Kirchengebäude und Armenpflege, über Kirchenzucht und über Ausbildung, Prüfung und Berufung der Pfarrer.⁸⁹

Die staatskirchlichen Bestrebungen waren an sich keine Erscheinung der Aufklärung, sondern Ausfluß der Zentralisierungs- und Monopolisierungstendenzen des modernen Staates vor dem Hintergrund des absolutistischen Fürsten- und Staatsverständnisses. Doch wurde das Staatskirchentum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von der Aufklärung nicht nur ermöglicht, sondern auch verstärkt. Wenn das Staatskirchentum den Besitz der »Toten Hand« angriff und barocke Frömmigkeitsformen wie Feiertage, Prozessionen und Wallfahrten einzuschränken oder ganz zu beseitigen suchte, so standen dahinter ökonomische — nicht theologisch-reformkatholische — Erwägungen, wurde doch der wirtschaftliche Rückstand Bayerns oder Österreichs gegenüber Preußen, Holland oder England mit dem Grundbesitz der Kirche, mit der großen Zahl der Bettelordensklöster, dem Zölibat der Priester⁹⁰ und seinen bevölkerungspolitischen Folgen, mit der Vielzahl der Feiertage, der Prozessionen und Wallfahrten erklärt.

Der regulierende Eingriff des Staatskirchentums in diese Formen katholischer

⁸⁸ Aretin, Hl. Römisches Reich (wie Anm. 46), Bd. 1, S. 390.

⁸⁹ Dietmar Willoweit, Das landesherrliche Kirchenregiment, in: Kurt G. A. Jeserich, Hans Pohl u. Georg-Christoph von Unruh (Hg.), Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. 1, Stuttgart 1983, S. 361–369; Martin Heckel, Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, München 1968; Heinrich Schmidt, Kirchenregiment und Landesherrschaft im Selbstverständnis niedersächsischer Fürsten des 16. Jahrhunderts, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 56 (1984), S. 31–58.

⁹⁰ Paul Picard, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärung, Düsseldorf 1975.

Frömmigkeit war aber nur möglich, weil viele dieser Erscheinungen auch vom jansenistischen oder reformkatholischen Standpunkt aus als unvereinbar mit echter katholischer Religiosität galten. Zugleich kam das Staatskirchentum der katholischen Fürsten mit der Einschränkung von Feiertagen, Prozessionen, Wallfahrten und Heiligenkult und mit Beschränkungen für den Besitz der »Toten Hand« sowie mit der Heraufsetzung des Profeßalters und ähnlichen Maßnahmen reformkatholischen Vorstellungen entgegen.⁹¹ Insofern war das Staatskirchentum der katholischen weltlichen Fürstenstaaten der Aufklärungszeit nicht nur eine auf Verstaatlichung der Kirche abzielende Politik, sondern zugleich Ausdruck katholischer Aufklärung.⁹²

Bedeutung erlangte das Staatskirchentum zunächst in Bayern. Hier ging es vor allem um die Ausschaltung der kirchlichen Zuständigkeit der reichsunmittelbaren Bischöfe auf das Kirchenwesen Bayerns durch Gründung von Landesbistümern, deren Sprengel mit den bayerischen Grenzen zusammenfallen sollten.⁹³ Lange hatten die bayerischen Wittelsbacher ihren Einfluß auf die katholische Reichskirche und auf die kirchlich für ihre Territorien zuständigen Reichsbistümer wahren können, indem sie die Bischofsstühle mit Prinzen des eigenen Hauses besetzten und für diese geistlichen Sekundogenituren durch Koadjutorien und Kumulationen eine »Quasi-Erblichkeit« — «das katholische Gegenstück zu den Säkularisierungen im protestantischen Bereich»⁹⁴ — erreichten. Als nach dem Tod des Kölner Erzbischofs und Kurfürsten Clemens August von Bayern 1761 angesichts des bevorstehenden Aussterbens der bayerischen Linie des Hauses Wittelsbach keine jüngeren Prinzen mehr für diese Aufgabe zur Verfügung standen, nahmen die Bestrebungen zur Gründung von Landesbistümern für das Kur-

⁹¹ Ludwig Andreas Veit, Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim und die Verminderung der Feiertage, in: Festschrift für Sebastian Merkle, Düsseldorf 1922, S. 348–369; Andreas Heinz, Verminderung der gebotenen Feiertage, in: Franz (Hg.), *Aufklärung und Tradition* (wie Anm. 153), S. 195–199; Hans Illich, Maßnahmen der Mainzer Erzbischöfe gegen kirchlichen Gütererwerb 1762–1792. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit, in: *Mainzer Zeitschrift* 34 (1939), S. 53–82.

⁹² Heribert Raab, Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches — Theresianismus und Josephinismus, in: Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 5 (wie Anm. 77), S. 508–530; Rudolf Reinhardt, Der Wandel des geschichtlichen Verhältnisses von Kirche und Staat, in: Joachim Köhler (Hg.), *Säkularisation in Ostmitteleuropa. Zur Klärung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter, von Kirche und Staat in der Neuzeit*, Köln/Wien 1984, S. 15–32; Klaus Schlaich, Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 54 (1968), S. 269–340.

⁹³ Josef Oswald, Die bayerischen Landesbistumsbestrebungen im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 33 (1944), S. 224–264.

⁹⁴ Heribert Raab, Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation, in: Anton Rauscher (Hg.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, Paderborn 1976, S. 9–41, Zitat S. 14.