

KATHOLISCHE AUFKLÄRUNG — AUFKLÄRUNG IM KATHOLISCHEN DEUTSCHLAND

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

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Katholische Aufklärung : Aufklärung im katholischen
Deutschland / hrsg. von Harm Klueting in Zusammenarbeit
mit Norbert Hinske und Karl Hengst. - Hamburg : Meiner,
1993

(Studien zum achtzehnten Jahrhundert ; Bd. 15)

ISBN 3-7873-1107-6

NE: Klueting, Harm [Hrsg.]; GT

Gedruckt mit Hilfe des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der
VG WORT GmbH, Goethestraße 49, 8000 München 2

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie
Speicherung und Übertragung auf Papier, Filme, Bänder, Platten und andere
Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Einband-
gestaltung: Jens Peter Mardersteig. Satz: P. Kusel, Hamburg. Druck: WS-Druck,
Mainz. Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Gedruckt
auf säurefreiem, alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

Elisabeth Kovács (Wien)

Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen

Was ist katholische Aufklärung? Diese Frage stellte ich vor mehr als zehn Jahren Bernard Plongeron zu Beginn eines internationalen Symposions in Wien über katholische Aufklärung und Josephinismus. Ich will es vorwegnehmen: Herr Plongeron hat diese Frage auch als wissenschaftlicher Leiter eines internationalen Symposions der Kommission für vergleichende Kirchengeschichte, das ein halbes Jahr später, im Juni 1978, in Warschau abgehalten wurde, nicht beantwortet. In Polen unterhielt man sich über die Strömungen der christlichen Aufklärung, die vergleichend von Vertretern europäischer Länder und Amerikas dargestellt wurden.¹ Herr Plongeron hat seinen Wiener Vortrag als Ouverture für den Warschauer Kongreß bearbeitet und an verschiedenen Beispielen aus soziokultureller und soziogeographischer Sicht das Vorhandensein einer Bewegung während des 18. Jahrhunderts nachgewiesen, die in Europa und Nordamerika analoge Phänomene und individuelle Spezifika aufweist. Er hat damals ein Forschungsprogramm entworfen und festgestellt, erst nach mentalitätsgeschichtlichen Studien könne man differenzieren, was katholische, was christliche und was »jüdisch-christliche« Aufklärung (judeo-christianisme) sei.² Viele Kritiker ließ diese Antwort, die wegen ihrer seltenen Beispiele und ihrer sprachlichen Formulierung schwer verständlich war, unbefriedigt, sie vermißten eine Antwort auf eine klar gestellte Frage.³

Wie immer man diesen Beitrag von Herrn Plongeron betrachten und beurteilen mag, muß man doch feststellen, daß er im Zusammenhang mit katholischer und christlicher Aufklärung von einer Bewegung spricht. Er nähert sich mit die-

¹ *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*. VI. Congrès de Varsovie, 25 juin–1er juillet 1978. Section II: Les courants chrétiens de l'Aufklärung en Europe de la fin du XVIII^e siècle jusqu'à vers 1830. Bruxelles 1987.

² Bernard Plongeron, *Was ist Katholische Aufklärung?*, in: Elisabeth Kovács (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Wien 1979, S. 11–56; ders., *Débats et combats autour d'une Aufklärung catholique dans l'Europe du XVIII^e siècle*, in: *Orientations de Recherche. Bulletin d'histoire moderne et contemporaine* 13 (1982), S. 75–119. Zum zeitgenössischen Begriff von »Katholischer Aufklärung« vgl. Jürgen Voss, *Zur deutschen Aufklärungsdiskussion im späten 18. Jahrhundert*, in: *Innsbrucker Historische Studien* 7/8 (1985), S. 282.

³ P. Braido, in: *Salesianum* 42 (1980), S. 4; Peter Stadler, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 31 (1981), S. 249; T. C. W. Blanning, in: *English Historical Review* 97 (1982), S. 201 f.; Notger Hammerstein, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 9 (1982), S. 238–239; W. R. Ward, in: *Durham University Journal* (1982), S. 286–287; Erich Donnert, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle* 33 (1984), S. 52.

ser Ansicht dem Verständnis von Aufklärung, wie es die Menschen des 18. Jahrhunderts hatten. Sie beurteilten die Aufklärung, die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts beherrschend wurde, als »ächte«, wahre und wirkliche Aufklärung positiv, als »unächte«, falsche und versäumte Aufklärung negativ.⁴ Belehrt von Horst Stukes Beitrag im Historischen Lexikon für geschichtliche Grundbegriffe sah man wie der Mainzer Jakobiner Georg Chr. Wedekind im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, in der Aufklärung »die vernünftige Erkenntnis aller derjenigen Dinge, welche ohne Rücksicht auf unsern besondern Beruf oder Metier zu unserer Glückseligkeit unentbehrlich sind«. Wedekind hatte diese Meinung in seiner Rede über Aufklärung im Oktober 1792 geäußert.⁵ Die Vertreter der »wahren Aufklärung« distanzierten sich von der Französischen Revolution, sie warfen ihr unheilbare Anarchie, ihren Führern halbe und falsche Aufklärung vor. Sie sahen ihre Ursachen in Unwissenheit und Armut des großen »Haufens«, wie in der Unbildung und Verdorbenheit der höheren Stände. Ja, die »wahre Aufklärung« sei die wohlthätigste Art, um der Anarchie Einhalt zu gebieten und alles neu zu ordnen, freilich besser als zuvor. Sie mußte den Verstand aufhellen und auf das Herz wirken, es veredeln und die Menschenliebe befördern. Sie führte zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten und der christlichen Religion. Verschiedene konservative Vertreter der »wahren Aufklärung« distanzierten sich von den politischen Idealen der Republik und hielten an Prinzipien der überlieferten politischen Ordnung fest. »Falsche Aufklärung« sei es, wenn durch sie zwar Abergllauben und Schwärmerei gehemmt, gleichzeitig jedoch der Glaube an das Dasein und an die Vergebung Gottes, an die Unsterblichkeit der Seele und an die wahre Tugend zerstört oder geschwächt würde, wenn dadurch Unterdrückung, Zügellosigkeit und Anarchie vorbereitet oder hervorgebracht würde. Diese »falsche Aufklärung« untergrabe nicht nur Glückseligkeit und Tugend einzelner Menschen, sie zerstöre auch die Ruhe der Gesellschaft.⁶ Nach dieser Auffassung waren es der einzelne Mensch und die Gesellschaft, die mit der Aufklärung als Strömung konfrontiert, durch sie entweder »befördert« oder von ihrer falschen Rezeption zerstört und geschwächt wurden.

Im 19. Jahrhundert folgte Friedrich von Schlegel in seinen Wiener Jahren 1828/29 diesem Schema der Beurteilung von Aufklärung. Er sah in ihr eine komplexe Bewegung, in der sich entweder das Licht der wirklichen Aufklärung, das göttliche oder wahre Licht reflektiere oder in der das unechte Licht der falschen Aufklärung zur vollendeten Revolution des Unglaubens, zu Atheismus und Ma-

⁴ Elisabeth Kovács, Spätjansenistische Reflexionen über den Zustand der »Affari Ecclesiastici« in der Reichs- und Residenzhauptstadt Wien aus dem Jahr 1792, in: Religion-Wissenschaft-Kultur 25/2 (1976/77), S. 23; Peter Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977, S. 396–397; Werner Schneiders, Die wahre Aufklärung, Freiburg 1974, S. 137–139; Voss (wie Anm. 2), S. 263–283.

⁵ Horst Stuke, Aufklärung, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 284.

⁶ Ebd., S. 284–286.

terialismus verführe. Die Aufklärung an sich — so Schlegel — hat nichts Tadelhaftes, gegen das Christentum Streitendes an sich. Auch die »falsche Aufklärung« dürfe die wahre Idee der Aufklärung nicht vergessen lassen, die eine rein christliche sei.⁷

Diese Unterscheidung von echter und falscher, christlicher und antichristlicher Aufklärung hielt sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Parallel mit der Verengung des Josephinismus-Begriffes in katholischer Sicht, worüber noch zu sprechen sein wird, verengte sich bei ihren katholischen Betrachtern (analog zum Syllabus errorum des Papstes Pius IX.) auch der Begriff der Aufklärung. Die christliche Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde zum »Aufklärungsricht« uminterpretiert. Die Fähigkeit zur klaren, wahren Erkenntnis der einzig wahren Religion, wurde schließlich zum widerchristlichen, zersetzenden Geist des Protestantismus, zur ungläubigen und falschen Philosophie, in der sich die Begriffe von Pflicht, Recht und Religion in die Klarheit des Nichts auflösten. Die mündige Vernunft hatte sich von den Fesseln einer übernatürlichen Ordnung befreit.⁸

Der wiederholt zitierte Vortrag des Würzburger Kirchenhistorikers Sebastian Merkle über die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters (1909) war die Reaktion auf diese einseitige, philosophisch-dogmatische Abqualifizierung der Aufklärung, als man philosophische Systeme — aus der Bewegung der Aufklärung entstanden — mit ihr gleichsetzte. Interessanterweise sprach auch Sebastian Merkle von der katholischen »Beurteilung« des Aufklärungszeitalters,⁹ obwohl er die Erforschung historischer Phänomene stimulierte. Seine Gedanken sind ebenso wie das Buch von Georgine Holzknecht, »Ursprung und Herrschaft der Reformideen Kaiser Josephs II. auf kirchlichem Gebiet«, Innsbruck 1914, Signale für die historische Forschung des 20. Jahrhunderts geworden.

Wenn wir die Begriffsgeschichte des Josephinismus betrachten, so finden wir im 19. Jahrhundert ähnliche Verengungen, wie wir sie beim Begriff der Aufklärung feststellen konnten. Zeitgenossen und Nachfahren Josephs II. identifizierten im 18. Jahrhundert die Politik, besonders die Innenpolitik des Kaisers als Josephinismus. Erst französische und deutsche Flüchtlinge, die nach der Revolution, eng an den Papst gebunden, »ultramontan« geworden waren, kritisierten die staatskirchliche Gesetzgebung in ihrem österreichischen Exil. Sie engten dabei den Begriff des Josephinismus auf das Verhältnis von Staat und Kirche im Kaisertum Österreich ein. Da sich die weltanschauliche Liberalität in der Ära des Vormärz in Adel und Bürgertum immer weiter ausbreitete — man spricht in dem Zusammenhang vom Josephinismus als Weltanschauung — empörte sich ein Teil des jungen, aus der Romantik und dem Kreis um Klemens Maria Hofbauer kommenden Klerus gegen das Österreichische Staatskirchentum. Er forderte die Befreiung von den Zwängen der kirchlichen Gesetzgebung.

⁷ Ebd., S. 312–313.

⁸ Ebd., S. 318–323.

⁹ Sebastian Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909.

Die liberalen Historiker, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Geschichte Maria Theresias schrieben und die politischen Leistungen ihrer Söhne würdigten, kehrten zu dem umfassenden Begriff des Josephinismus aus dem Ende des 18. Jahrhunderts zurück. Die Ultramontanen, vom Liberalismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und von der Auflösung des Konkordats von 1855 betroffen, übertrugen ihre negativen Reaktionen auf den scheinbar unsterblichen Kaiser Joseph II., der den Liberalen als großes Vorbild diente. Sie verurteilten das Theresianisch-josephinische Staatskirchensystem scharf und identifizierten den Josephinismus mit dem liberalen Katholizismus. Die Apologeten, die gegen den Modernismus fochten, verloren durch die moderne Kirchengeschichtsforschung des späten 19. Jahrhunderts ihr Arsenal. Sie ziehen diejenigen des Modernismus und Reformkatholizismus, die den Josephinismus nicht als Ursache allen Übels erkannten.

Dabei entstanden der Begriff des Reformkatholizismus und das dogmatische Urteil über den Josephinismus als Identifikation mit dem österreichischen Staatskirchentum. Dieses erschien als Summe von fünf Häresien, in der sich Konziliarismus, Gallikanismus, Jansenismus und Febronianismus mit den Tendenzen der protestantischen Aufklärung verbunden hatten. In den Edikten Josephs II. habe sich das protestantische Kirchenverständnis konkretisiert, womit die kirchliche Identität des Josephinismus in Frage gestellt war. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden die Begriffe von katholischer Aufklärung und Josephinismus hauptsächlich für die Beziehungen von Staat und Kirche unter Maria Theresia und Joseph II. verwendet.

In der Debatte, die bei der Erforschung und Beurteilung dieser Periode der österreichischen Geschichte in den Jahren zwischen 1930 und 1963 aufgebrochen war, lebte der Begriff des Reformkatholizismus, den Eduard Winter gebrauchte, wieder auf. Ihm stellte Ferdinand Maaß das Theresianisch-josephinische Staatskirchentum gegenüber, das er und sein damaliger Mitbruder Herbert Rieser scharf verurteilten. Fritz Valjavec hatte 1943 die Ansicht von der »Bewegung der Aufklärung« mit dem Josephinismus identifiziert. Er sah ihn vom deutschnationalen Standpunkt allein von der deutschen Aufklärung getragen. Mit Recht hat Roger Bauer 1958 in dieser Diskussion ein Wiederaufleben der Mythen von Josephinismus und Antijosephinismus, die aus dem 19. Jahrhundert stammten, konstatiert. Seiner Anregung nach einer komplexen Sicht des Forschungsgegenstandes folgte Adam Wandruszka, der bereits 1954 von Josephinismus als Staatskirchentum und Katholischer Aufklärung gesprochen hatte. Er griff 1973 dieses Thema wieder auf und stellte Josephinismus als einheitliche Bewegung dar, in der Staatskirchentum und Reformkatholizismus mit Elementen von europäischer Aufklärung verschmolzen. Dieser Auffassung folgten dann die Arbeiten der Wiener Schule,¹⁰

¹⁰ Elisabeth Kovács, Der Josephinismus. Bewahrung oder Verlust der kirchlichen Identität, in: Norbert Leser (Hg.), Religion und Kultur an Zeitenwenden. Auf Gottes Spuren in Österreich, Wien/München 1984, S. 171–174.

zu deren Ansicht sich kürzlich Anton Schindling aus Osnabrück in seinem Würzburger Habilitationsvortrag aus eigenem bekannte.¹¹

Parallel dazu hatte sich Heribert Raab 1972 im 5. Band des Jedin'schen Handbuches für Kirchengeschichte der Begriffe von Theresianismus und Josephinismus bedient. Er sah in ihnen die Verwirklichung des Kaunitz'schen Programmes, die Länder der Habsburgermonarchie in einen absoluten, modernen Staat umzugestalten und ihm die Kirche dienstbar zu machen. Nach Raab unterschieden sich bei der Handhabung der *Jura circa sacra* Maria Theresia und Joseph II. nur in Nuancen voneinander. Staatsegoismus, jansenistische, episkopalistische und reformkatholische Strömungen hätten die Kirchenreform getragen. Obwohl in seiner kirchlichen Identität fragwürdig, könnte man das Österreichische Staatskirchensystem weder als kirchenfeindlich noch seiner Natur nach als aufklärerisch betrachten.¹²

Einen nächsten Schritt in der Josephinismusdiskussion machte Peter Hersche 1978 mit seinen Studien zum Spätjansenismus in Österreich. Er zeigte vom Standpunkt des Historikers den Einfluß jansenistischer Strömungen in der österreichischen Monarchie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Um 1760 verbanden sie sich mit verschiedenen reformkatholischen Strömungen und Bewegungen der Aufklärung. Aus ihnen entstand das Spezifikum des Österreichischen Spätjansenismus, der zur theologischen Grundlage des Österreichischen Staatskirchensystems wurde.¹³ Auf dem Wiener Symposium von 1977 schlug Hersche vor, den Begriff des Josephinismus, bezogen auf die Verbindung von Staat und Kirche in Österreich, abzuschaffen und ihn durch zeitgenössische Termini von katholischer Kirchenreform oder Kirchenreformation zu ersetzen.¹⁴

Bei dem Symposium »Österreich im Europa der Aufklärung«, das vom 20. bis 23. Oktober 1980 in Wien stattfand, differenzierte Karl Otmar Freiherr von Aretin zwischen österreichischem Spätjansenismus und Josephinismus. Er kehrte zu dem erweiterten Josephinismusbegriff des 18. Jahrhunderts zurück und stellte den Josephinismus in den großen Zusammenhang mit der Geschichte des katholischen Europa. Er sei mit dessen aufgeklärtem Absolutismus ident. Bürgertum und Beamte hätten in Österreich, wie in allen katholischen Staaten, die staatlichen und kirchlichen Reformen getragen. Das gemäßigte Bürgertum sei überall zu weitgehenden Konzessionen bereit gewesen, und die Bemühungen Josephs II., grundherrschaftliche und kirchliche Verwaltung durch eine staatlich gelenkte

¹¹ Anton Schindling, Theresianismus, Josephinismus, katholische Aufklärung. Zur Problematik und Begriffsgeschichte einer Reform, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 50 (1988), S. 215–224.

¹² Heribert Raab, Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches. Theresianismus und Josephinismus, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin, Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 1972/1985, S. 514–523.

¹³ Hersche (wie Anm. 4), S. 376–390.

¹⁴ Peter Hersche in der Diskussion über den Beitrag Plongerons, Was ist katholische Aufklärung, in: Kovács (Hg.), Katholische Aufklärung (wie Anm. 2), S. 59.

zu ersetzen, seien ebenso wie die Agrarreform in allen Staaten des aufgeklärten Absolutismus begonnen worden. Aretin sieht im Josephinismus den großartigen Versuch, die habsburgische Monarchie zu vereinheitlichen und zu einem großen Ganzen zusammenzuschweißen. Sein Staatskirchentum ist ein Teil der Reform, ohne den andere Reformen nicht gelingen konnten. Während der milden und aufgeklärten Herrschaft Maria Theresias sei der Zwiespalt zwischen österreichischen Jansenisten und dem Staatskirchentum nicht klar hervorgetreten. Die katholische Aufklärung beruhte auf einem Kompromiß: Die Aufklärung konnte in Österreich nicht kirchenfeindlich auftreten, deshalb verband sie sich mit dem Jansenismus.¹⁵ Wenn ich Herrn v. Aretin richtig verstehe, so ist katholische Aufklärung für ihn eine Strömung, die im Prozeß der josephinischen Staatsbildung und Kirchenreform auftritt.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, einen Gesamtüberblick über die Forschung seit 1978, über ihre Stand- und Gesichtspunkte und ihre Beurteilung der Ära Maria Theresias und Josephs II. zu geben. Die Vielfalt der Reminiszenzen zu den Jahren von 1780 bis 1786 in Ausstellungen, Publikationen und Symposien kann in diesem Rahmen nicht resumiert werden. Deshalb will ich versuchen, aus dem eigenen Forschungsbereich einige Fragen zur Diskussion zu stellen. Angeregt von den Programmen Plongerons möchte ich an einigen Beispielen das Problem des »katholischen Aufklärers« diskutieren:

Verändert der Katholik die Aufklärung oder verändert die Aufklärung den Katholiken? Ist der »katholische Aufklärer« identisch mit dem Anhänger des Regalismus oder kann er auch ultramontan sein? Muß sich der Vertreter eines der beiden kirchenpolitischen Systeme für oder gegen die Aufklärung entscheiden?

Ich möchte mit Prinz Eugen von Savoyen beginnen: Braubach, Wandruszka, Hersche und Roegiers haben sein Verhältnis zum Jansenismus diskutiert: Hersche sieht in Prinz Eugen einen Vertreter des österreichischen Frühjansenismus; Wandruszka bezeichnet ihn als Gesinnungsgenossen der Jansenisten. Jan Roegiers erkennt in ihm — wie Max Braubach — einen Anhänger des Regalismus. Er schützte die verschiedensten belgischen Jansenisten vor den Verfolgungen des Erzbischofs von Mecheln, um das Eindringen der französischen Unruhen in die Österreichischen Niederlande zu verhindern.¹⁶ Ich selbst habe mich bei einem Vortrag mit seiner Religiosität und seinen theologischen Interessen beschäftigt und zu diesem Zweck zusammen mit meinen Mitarbeitern die theologische Abteilung der Bibliotheka Eugenia untersucht. Prinz Eugen, immer wieder als Persönlichkeit an der Wende des Barockzeitalters zur Aufklärung bezeichnet, folgte dem Ideal des »hônnete homme« aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Marschall

¹⁵ Karl Otmar Frhr. von Aretin, *Der Josephinismus und das Problem des katholischen aufgeklärten Absolutismus*, in: *Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II.*, Bd. 1, Wien 1985, S. 519 f.

¹⁶ Elisabeth Kovács, *Religiosität und theologische Interessen des Prinzen Eugen*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 15 (1988), S. 445 mit Anm. 41–45.

Villars hatte 1714 die großen theologischen Kenntnisse des Savoyers bewundert und geistreich bemerkt: Das enorme Wissen des Prinzen könne seinem Seelenheil schaden, während ihn, Villars, seine Unwissenheit retten werde.

Wenn wir einen Blick in den Bibliothekskatalog der Eugeniana werfen, so stellen diese 1245 Bücher, die wir vorläufig erhoben haben, einen theologischen Kosmos dar, den zwischen 1712 und 1724 13 Bibliothekare und Agenten, Berater und Freunde für den Prinzen schufen. Selbstverständlich entsprach diese theologische Bibliothek nicht dem Index der verbotenen Bücher, der in Rom, Paris und Wien in verschiedenartiger Zusammenstellung auflag. Der Prinz sammelte die meisten Publikationen über Bibelwissenschaft, Konzilien und Papstgeschichte, Moraltheologie, Kirchengeschichte und einige Werke der dogmatischen Theologie. Einen breiten Raum gab er den Werken der Polemik und der heterodoxen Theologen, der Entwicklung der Liturgie, der Predigtliteratur und dem erbaulichen Schrifttum, aber auch den Werken der Deisten, Freigeister und Atheisten. Die Autoren der theologischen Werke waren nicht nur Katholiken. Eugen nahm auch Forschungen und Doktrinen von Lutheranern und Calvinisten, von Jansenisten und Anglikanern, von Mohammedanern und Juden zur Kenntnis, er sammelte sie in allen Sprachen, in denen sie erschienen waren. Mit großer Aufmerksamkeit betrachtete er die Bewegungen des französischen und niederländischen Jansenismus, die Querelen um die Bulle »Unigenitus«, die Strömungen von Pietismus, Gallikanismus und Calvinismus. Seine Büchersammlung spiegelt die theologische Entwicklung des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts, das Zurücktreten der spekulativen, thomistischen und scholastischen Theologie. Die historische Theologie trat mit einem Gesamtarsenal von archäologischen, epigraphischen, chronologischen, ikonographischen, philologischen und symbolistischen Studien ins Zentrum. Sie forderte zur Erforschung der Bibel und zum Gespräch heraus, um interkonfessionell und ökumenisch die christliche Wahrheit zu finden und sie gegen die Ungläubigen, Deisten und Freigeister zu verteidigen. Protestantische aufgeklärte Theologen riefen damals nach der friedlichen Kontroverse und suchten Verständnis und Toleranz für den Gegner aufzubringen.

Prinz Eugen, während des Spanischen Erbfolgekrieges wegen der Besetzung von Teilen des Kirchenstaates von Papst Klemens XI. exkommuniziert, vertrat als Statthalter der Österreichischen Niederlande den Regalismus. In der Auseinandersetzung mit den Jansenisten verhielt er sich interessiert und distanziert. Sein Standpunkt, nur solche Jansenisten zu verurteilen, die öffentliche Skandale herbeiführten, entsprach spätmittelalterlichen Praktiken, wie Klaus Schreiner in seinem Beitrag zur Toleranz nachgewiesen hat.¹⁷ Wie wir wissen, wurde Prinz Eugen für seine Siege über die Türken bei Peterwardein und Belgrad von Papst Klemens XI. ausgezeichnet. Orientierte er sich jetzt mehr an Rom als vorher? In seinen späteren Jahren sammelte er verschiedene prominente Jansenisten um sich wie Nicolo Garelli und Domenico Passionei, der durch seine Protektion

¹⁷ Klaus Schreiner, Toleranz I–X, XIV–XVI, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 445–494, 524–605.

Nuntius in Wien wurde. Seine Pietas unterschied sich von der höfischen Frömmigkeitsrepräsentation der Habsburger. In seinen Privatkanellen hatte er außer den Bildern der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und des Gekreuzigten nur die Standbilder der Apostel Petrus und Paulus aufgestellt. Die Bezüge zur Pietas Austriaca und zur Vlies-Ordens-Frömmigkeit fehlten. Prinz Eugen, der wegen seiner Einkünfte als Abt von zwei italienischen Abteien den Zölibat auf sich nehmen mußte, war Laie. Sein theologisches Interesse entsprach nicht der von Rom vorgeschriebenen Norm, es zielte auf den Dialog der Konfessionen. Die Aufklärung führte das Ingenium des Prinzen weit über sein Zeitalter hinaus und sprengte die Norm des Katholiken von damals, als der sich Eugen bekannte, dessen Frömmigkeit in den Trauerreden nach seinem Tod gerühmt wurde.¹⁸

Als nächstes Beispiel möchte ich die »Instruction pour mes enfants« von Kaiser Franz I. Stephan vorstellen. Er hatte sie am 12. Dezember 1752 mit seiner eigenen Unterschrift versehen und in einem dazugehörigen Codizil verfügt, das Original dieser Schrift bei den Geheimpapieren des Hauses zu verwahren. Nach seinem Tod am 18. August 1765 erhielten alle Kinder des kaiserlichen Paares diese Instruktion, die Franz Stephan als Lebensregel betrachtet hatte und auf die er seine Kinder verpflichtete. Mit ihrer Hilfe könnten sie die Wahrheit finden und in dieser wie in der jenseitigen Welt glücklich sein. Der Inhalt dieser Instruktion sind Reflexionen über Gott und die Welt, über das eigene Ich, über die Beziehungen zu den Menschen, über die Spannungen von Pflicht und Vergnügen, über Tugenden und Laster. Dem Eklektizismus des 18. Jahrhunderts entsprechend kann man an dieser Instruktion Vorbilder und Einflüsse von mittelalterlichen und barocken Fürstenspiegeln und Tugendkatalogen finden, Themen aus dem Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, Anklänge an die Ideale des »honnête homme« und der »honnête femme«, sowie das Leitbild des Telemach aus dem Abenteuerroman Fénelons, den dieser zur Erziehung des Enkels König Ludwigs XIV. verfaßt hatte, aber auch jansenistische Frömmigkeitsmethoden.

Im Zentrum der »Instruction pour mes enfants« steht die große Betrachtung Gottes als höchste Autorität und als unendliche Güte und Geduld. Er ist der Schöpfer, der Herrscher und Richter, aber auch der zärtlichste und treueste Freund. Der Herrscher, von Gott in seinen Stand berufen, ist ein Mensch. Er müsse sich immer bewußt sein, je höher er hinaufsteige, daß auch die Armen Geschöpfe Gottes und Menschen seien, so wie er. Auf den Spuren des Telemach, den Fénelon zwar von Jupiter abstammen, sich aber zum aufgeklärten Fürsten wandeln ließ, hatte sich Franz Stephan von den mystisch-mythologischen Herrschervorstellungen gelöst, die Mittelalter und Barockzeit in den Identifikationen des Herrschers mit Heiligen und Heroen literarisch und künstlerisch überlieferten. Von seinen Kindern forderte Franz Stephan, den Armen so weit als möglich zu helfen, ohne sich selbst finanziell ganz zu entblößen: »[...] Ich verlange von euch, daß ihr betrachtet, daß wenn Gott seine Kreatur in einen solch beweinenwerten Zustand versetzt hat, diese nach seinem Bild und Gleichnis als Schöpfer nicht

¹⁸ Ebd., S. 437–451.

weniger Kreatur bleibt, denn vor dem Schöpfer sind wir alle gleich. Es ist nicht der Reichtum, der uns voneinander trennt und nur unsere Lebensführung kann rechtfertigen, daß wir über andere Kreaturen stehen. Diese Gleichheit muß uns zum Mitleid für sie anregen und wir müssen trachten, unsere Güter für sie zu verwenden [...]«.¹⁹

Der Einfluß dieser Instruktion auf Joseph II. und Leopold II. ist nicht hoch genug einzuschätzen. Beide übernahmen das Fürstenbild ihres Vaters und seine einfache Lebensführung, seine sozialen und ökonomischen Forderungen, die Verpflichtung zur Besteuerung der höheren Stände, zu Sparsamkeit und Ordnung als Basis einer guten Regierung. Franz Stephan forderte von seinen Kindern eine reflexive Religiosität, das innere Bewußtsein der Gegenwart Gottes und die wiederholte Konfrontation mit dem Tode, eine Praxis der Persönlichkeitsbildung, die sowohl Jansenisten als auch Freimaurer pflegten. Ihr moralisches Vorbild war die Basis ihrer Autorität. Maria Theresia folgte diesen Reflexionen ihres Gemahls in den Instruktionen für jene Töchter, die sie mit ausländischen Prinzen verheiratete. Stimuliert von Fénelons »Education des filles« wurden alle Erzherzoginnen unterrichtet und ausgebildet und als erste Untertanin ihres Mannes zur vorbildlichen Pflichterfüllung angehalten. Sie wurden ermahnt, wie Antiope, die Braut Telemachs, die vernünftige Liebe zu lernen und zu üben.²⁰

Es ist vielleicht müßig, den Einfluß der Aufklärung in diesen Instruktionen nachzuweisen, die Zerstörung des emotional gespeicherten Mythos über die eigene Herkunft, das Bewußtwerden seiner menschlichen Existenz als Fürst, der Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen und die soziale Pflicht des Herrschers. Franz Stephan von Lothringen war 1737 in den Freimaurerbund aufgenommen worden und praktizierte selbst jansenistische Frömmigkeitsmethoden. Obwohl der Kaiser im höfischen Zeremoniell die österreichische Frömmigkeit im Stil Karls VI. übte,²¹ fehlen in seinem privaten Bereich alle Hinweise auf die Verehrung der Mutter Gottes und der Heiligen. Vielfach als politisch unbedeutend hingestellt,²² übertrug Franz Stephan lothringische Einrichtungen, Ideen und Verhaltensweisen in das Habsburgerreich. Vor Jahren hat Leo Just das Lothringische Staatskirchensystem, den Code Leopold, behandelt und seinen Einfluß auf die staatskirchliche Gesetzgebung Maria Theresias vermutet.²³ Elisabeth Garms-Cornides

¹⁹ Elisabeth Kovács, Die ideale Erzherzogin. Maria Theresias Forderungen an ihre Töchter, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 94 (1986), S. 59–70, hier S. 64–65.

²⁰ Ebd., S. 70–80.

²¹ Elisabeth Kovács, Kirchliches Zeremoniell am Wiener Hof des 18. Jahrhunderts im Wandel von Mentalität und Gesellschaft, in: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 32 (1979), S. 128–129.

²² Karl Otmar Frhr. von Aretin, Heiliges Römisches Reich 1776–1806, Tl. 1, Wiesbaden 1967, S. 13.

²³ Leo Just, Clemens XI. und der Code Léopold (1701–1710). Die kuriale Politik im Kampf mit dem lothringischen Staatskirchentum zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1935.

machte mich kürzlich auf die Reformbestrebungen der Lothringer in der Toskana aufmerksam, die bald nach der Übernahme des Großherzogtums durch Franz Stephan von Lothringen von seinen Mitarbeitern aufgenommen wurden. Es schien mir sinnvoll, diese lothringischen Einflüsse auf die Österreichische Monarchie genauer zu studieren; ebenso wäre es notwendig, Verbreitung, Rezeption und Wirkungen von Fénelons »Telemach« und »Education des filles« für das 18. und 19. Jahrhundert zu untersuchen.²⁴ Kaiser Franz I. hatte sich öffentlich nie antikurial oder antiklerikal verhalten, wenngleich Papst Benedikt XIV. seine Kandidatur zum Römischen Kaiser in der Nachfolge Kaiser Karls VI. wegen der Zugehörigkeit Franz Stephans zur Maçonnerie nicht gewünscht hatte.²⁵

Als drittes Beispiel möchte ich Giuseppe Garampi, einen der großen Historiker des 18. Jahrhunderts behandeln. Als ich ihn in meinem kleinen Buch zur Reise Papst Pius' VI. im Jahre 1782 als Führer der ultramontanen Bewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts darstellte,²⁶ wurde mir Fehlbeurteilung Garampis und mangelnde Gelehrsamkeit vorgeworfen. Ich hätte in ihm den katholischen Aufklärer verkannt, obwohl ich eine große Menge von Belegen und Nachweisen für meine Behauptung beigebracht hatte. Garampi als Korrespondent der Janse-nisten, Freimaurer und Aufklärer sei nicht als Ultramontaner zu diffamieren.²⁷ Erlauben Sie mir deshalb, eine Betrachtung über ihn anzustellen:

Garampi, 1725 in Rimini geboren, war bereits mit 16 Jahren Vizecustos an der Bibliotheca Gambalunghiana, wo er Handschriften für Lodovico Antonio Muratori beschrieb. Mit 24 Jahren bestellte ihn Papst Benedikt XIV. zum Koadjutor des Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs. Zwei Jahre später, am 26. August 1751, wurde er dessen Leiter. Garampi ordnete das Archiv neu, legte Inventare an und arbeitete an einer großen Zusammenstellung sämtlicher Bischofssitze, Klöster und Abteien. Sie sollte unter dem Titel »Orbis Christianus« erscheinen. Garampi stand in der Tradition der Urkundenforschung, die die Mauriner im späten 17. Jahrhundert begonnen hatten und die Abt Gerbert von St. Blasien und Marquard Herrgott gleichzeitig betrieben. Garampi, dessen historische Leidenschaft das Archiv war, mußte auf Wunsch Papst Klemens XIII. und des Kardinalstaatssekretärs Luigi Torrigiani diplomatische Aufgaben übernehmen. Als Minister senza carattere hatte er als eine Art von Geheimnuntius Vorverhandlungen zum Abschluß des Siebenjährigen Krieges beim Augsburger Kongreß zu beobachten

²⁴ Kovács, Ideale Erzherzogin (wie Anm. 19), S. 78–80.

²⁵ Ludwig Frhr. von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, XVI/1, Freiburg i.Br. 1933, S. 55–100; Franz Xaver Seppelt, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, bearb. von Georg Schwaiger, Bd. 5, 2. Aufl., München 1959, S. 440–443.

²⁶ Elisabeth Kovács, Der Pabst in Teutschland. Die Reise Pius VI, im Jahre 1782, Wien 1983, S. 25–37, 42–46, 49–51.

²⁷ Peter Fuchs, in: Historische Zeitschrift 239 (1984), S. 205–206; über die Beziehung Garampis zu Freimaurern und Illuminaten, in: Edith Rosenstrauch-Königsberg, Freimaurer, Illuminat, Weltbürger. Friedrich Münters Reisen und Briefe in ihren europäischen Bezügen, Berlin 1984, S. 181 (Register).

(1761). Er tarnte seine Mission mit päpstlichen Visitationen und eigenen Forschungsreisen und besuchte verschiedene kurfürstliche Höfe des Rheinlandes, auch jenen des Erzbischofs von Trier, Johann Philipp Graf Walderdorff, in Koblenz. Nach Rom berichtete er, wie die Aufklärung an den Fürstenhöfen blühte, wie die alte Anhänglichkeit der Reichsfürsten an den Heiligen Stuhl verschwunden war und wie katholische Universitäten im Stadium der Stagnation dahinvegetierten. Die katholischen Staatsmänner, an ausgezeichneten evangelischen Universitäten des Reiches ausgebildet, übersetzten das dort Gelernte in die politische Praxis: »[...] Man bekämpft die Rechte des Klerus, mißachtet die Entscheidungen der bischöflichen Kurien, nimmt die Zensur in Anspruch und stellt sich zur päpstlichen Autorität in schroffen Gegensatz. Hält man derartigen Verletzungen das Konzil von Trient entgegen, dann meinen die Höfe noch katholisch zu antworten, wenn sie sagen, dasselbe habe für die Bischöfe, aber nicht für den Reichskörper Gültigkeit«,²⁸ schrieb Garampi nach Rom.

Garampi hatte die päpstlichen Proteste gegen den Augsburger Kongreß und den Hubertusburger Frieden (1763) nicht vorbringen und seine Mission nicht erfüllen können. Er reiste, historische Studien betreibend, auf großem Umweg nach Rom zurück. Dort machte er den Vorschlag, eine päpstliche Gelehrtenrepublik zu gründen, die katholische Gelehrte Europas und junge Talente ausbilden sollte. Als geistiges Zentrum hätte sie den Kampf gegen die Zerstörung der Wissenschaften durch die abendländische Aufklärung aufzunehmen. Garampi wollte damals auch, als man allerorten neue Druckereien und Offizinen errichtete, den Druck von Büchern, Broschüren und Journalen fördern, die die Rechte des Heiligen Stuhles und die katholische Lehre gegen die Flut des antikirchlichen, aufgeklärten Schrifttums verteidigen sollten. Nachdem der Papst seine Vorschläge nicht aufgriff, begann Garampi selbst, entlang seiner Reiserouten systematisch ultramontane Autoren, Verlage, Druckereien und Offizinen zu fördern.²⁹ Anlässlich seiner Reise als Geheimer Kämmerer des Papstes zur Römischen Königswahl Josephs II. erfuhr er in Frankfurt den Namen des »Febronius«, Nikolaus von Hontheim.³⁰ Wie Garampi hatte auch er die Archive durchforscht, um Ansprüche und Existenz der Reichskirche zu schützen.³¹ Nach seiner Tätigkeit als Nuntius in Warschau erhielt Garampi 1776 die Wiener Nuntiatur. Auf diesem Platz sammelte er die verschiedenen Reformbischöfe der Österreichischen Monarchie, die sich auf päpstlichen Wunsch zum Ultramontanismus bekehrt hatten, in einer Gruppe. Von Wien aus startete er seine Aktionen gegen Hontheim,³²

²⁸ Kovács, *Papst in Teutschland* (wie Anm. 26), S. 28.

²⁹ Ebd., S. 29.

³⁰ Ebd., S. 30.

³¹ Karl Otmar Frhr. von Aretin, *Die Unionsbewegungen des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß von Katholischer Aufklärung, Deutschem Protestantismus und Jansenismus*, in: Kovács (Hg.), *Katholische Aufklärung* (wie Anm. 2), S. 198–199.

³² Kovács, *Papst in Teutschland* (wie Anm. 26), S. 34–36, 42–46; dies., *Ultramontanismus und Staatskirchentum im theresianisch-josephinischen Staat*, Wien 1975, S. 85–89.

und als eine Schlüsselfigur in den Geheimverhandlungen Papst Pius' VI. mit Joseph II. vermochte Garampi im Frühjahr 1782 den scheinbar erfolglosen Papstbesuch in einen diplomatischen, wenn auch unerkannten Erfolg zu transformieren. Die Umformulierung des bischöflichen Treueides, den Joseph II. forderte, durchkreuzte die Kaunitz'schen Pläne zur Ausbildung einer österreichischen National- oder Territorialkirche.³³ Garampi, dem man Gelehrsamkeit und Aufklärung zugestehen muß, war ein großer Gegner der Toleranz, die er schon als Nuntius im österreichischen Teil Polens bekämpfte.³⁴

Wie ist Garampi zu beurteilen, bevor neue Forschungsergebnisse vorliegen? Ist Garampi ein katholischer Aufklärer ultramontaner Prägung, oder hat er sich in seiner diplomatischen Laufbahn unter Klemens XIII. so sehr dem Ultramontanismus zugewandt, daß er zum intoleranten Gegner der Aufklärung wurde? Emile Appolis hat in seiner Studie, *«Entre Jansénistes et Zelanti. Le «Tiers Parti» Catholique au XVIII^e Siècle»*, Paris 1960, eine Reihe von Persönlichkeiten aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dokumentiert, die die Wandlung vom aufgeklärten Gelehrten zum romtreuen, intoleranten Antiaufklärer durchgemacht haben. Ähnliche Beispiele bringt auch Peter Hersche aus der Gruppe der österreichischen Spätjansenisten.³⁵

Das Problem der Toleranz im 18. Jahrhundert erregte zwischen 1978 und 1988 größtes Interesse bei Historikern und Kirchenhistorikern. Man analysierte und beschrieb die Kodifizierung der zivilen Toleranz, die Widerstände, die sie hervorrief und die Kontroversen, die man ihretwegen führte. Ich möchte auf die schon erwähnte Arbeit von Klaus Schreiner eingehen, um grundsätzlich die Frage des Verhältnisses von Reform und Entwicklung zu stellen. Klaus Schreiner untersuchte das Phänomen der Toleranz und stellte fest, daß der Terminus erst im fortschreitenden Säkularisierungsprozeß des 18. Jahrhunderts geprägt wurde.³⁶ Schreiners Betrachtung entkräftet die Behauptung, daß Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert entstanden sei. Das Zusammenleben der Menschen, ihre gegenseitige Duldung oder Nicht-Duldung stünden in konfessionellem Zusammenhang. Je nach konfessioneller Homogenität oder Inhomogenität hätte sich das Verhältnis von Toleranz und Intoleranz in den verschiedenen Jahrhunderten verschoben. Das Phänomen der gegenseitigen Duldung im menschlichen Zusammenleben entfaltete sich während des 18. Jahrhunderts; man sprach explizit von Toleranz, die hauptsächlich aus innenpolitischen Ursachen das Gebot der Stunde war. Ist in diesem Fall der Begriff ›Reform‹ im Sinne von Verbesserung und Erneuerung einer utopisch verklärten Vergangenheit angebracht!

³³ Ebd., S. 97–99.

³⁴ Ebd., S. 31–32.

³⁵ Hersche, Spätjansenismus (wie Anm. 4) bringt S. 340–341 Belege für einen Wandel Garampis vom weltoffenen, jesuitenfeindlichen, gelehrten Diplomaten zum großen Janse-nistengegner; ders., Franz Ostermayer und der jansenistische Reformkatholizismus in Ungarn, in: Festschrift für Eduard Winter, Wien/Köln/Graz 1976, S. 125–127.

³⁶ Schreiner, Toleranz (wie Anm. 17), S. 446–448.

Wie ich es sehe, steht der Reformbegriff des 18. Jahrhunderts in zu engem Verhältnis zu den dynamischen Persönlichkeiten, die die Modernisierung angeblich selbst hervorgebracht, ihr zum Durchbruch verholfen oder sie, wie Joseph II., despotisch durchgeführt hatten. In der Österreichischen Monarchie war die konkrete Situation schon so verändert, daß sie zur Modernisierung und Kodifizierung zwang, um das Habsburgerreich am Leben zu erhalten.³⁷

In anderer Art fragwürdig erscheint mir der Begriff des Reformkatholizismus, mit dem man seit Eduard Winter operiert und die verschiedensten innerkirchlichen und interkonfessionellen Erneuerungsbewegungen des 18. Jahrhunderts identifiziert. Dem Begriff ›Reformkatholizismus‹ haftet das Odium von halb oder ganz häretisch an, nachdem am Ende des 19. Jahrhunderts die katholischen Theologen, die nach Überwindung der Neoscholastik strebten, als Reformkatholiken und Modernisten bezeichnet und verschiedentlich zu Recht oder zu Unrecht verurteilt wurden.³⁸ Bevor nicht sämtliche innerkirchlichen Bewegungen im Spannungsfeld von Tradition und Erneuerung erforscht und beschrieben sind, halte ich ihre Deckung mit dem Begriff ›Reformkatholizismus‹ für verfehlt. Denn aus der Diskussion des späten 19. Jahrhunderts und aus der Kontroverse von Eduard Winter und Ferdinand Maaß erhalten oft nur wenig bekannte Phänomene positive oder negative Vorurteile. Nicht ganz zu Unrecht hat Ferdinand Maaß — wohl aus anderen Motiven als ich — den Gebrauch des Begriffes ›Reformkatholizismus‹ abgelehnt.³⁹

Die Zusammenhänge von Entwicklungen, Entfaltungen und Umprägungen traditioneller Phänomene kann man an Hand des Österreichischen Staatskirchentums ausgezeichnet studieren, das unter Maria Theresia und Joseph II. zu einem großen administrativen System kodifiziert wurde. Bei Untersuchungen von Instruktionen für die Statthalter der Österreichischen Niederlande in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ergibt sich deutlicher als für Heinrich Benedikt ein Josephinismus vor Joseph II. Der Kaiser war in den meisten Fällen nur der Exekutor von Regierungsanweisungen seines Großvaters Karl VI. und dessen regalistischen Forderungen. Die Ansprüche auf alle Bischofsnominationen, die Aufhebung des Asylrechtes, das Verbot, bei den kirchlichen Tagzeiten Gregors VII. zu gedenken, gehen auf Karl VI. zurück.⁴⁰ Die Auffassungen von den kirch-

³⁷ Als Beispiel von Einstellungen und Verhaltensformen, die spezifisch für das 18. Jahrhundert gesehen wurden, jedoch viel früher festzustellen sind: Helmut Feigl, Melchior Klesl und die Grundsätze josephinischer Klosterpolitik, in: Festschrift Johann Rainer, Innsbruck 1988, S. 119–127.

³⁸ Kovács, Josephinismus, Bewahrung oder Verlust (wie Anm. 10), S. 173–174 mit Anm. 8.

³⁹ Die Auseinandersetzung von Ferdinand Maaß mit Eduard Winter, in: Historische Zeitschrift 198 (1964), S. 682–684; dazu auch: Wilhelm Baum, Ferdinand Maass — Leben und Werk, in: Festschrift zum 70. Geburtstag von Ferdinand Maass SJ, Wien/München 1973, S. 31–33.

⁴⁰ Haus-Hof- und Staatsarchiv, Wien: Belgien, DD A Berichte, Fasc. 21, 16.5.1730; Belgien DD A Depeschen, Fasc. 11, 29.4.1730; vgl. dazu: Franz Pichorner, Wiener Quellen zu

lichen Rechten und Pflichten des Herrschers, wie sie Van Espen formulierte und die Maria Theresia und Joseph II. annahmen, liegen in Traditionen des spätmittelalterlichen burgundischen Staatskirchentums begründet. Dieses wurde von den niederländischen Räten während der spanischen Herrschaft bewahrt und unter Karl VI. von Prinz Eugen, aber auch vom Kaiser selbst aufgegriffen.⁴¹

Beim Kolloquium »Schlesien zwischen Preußen und Österreich«, das im Herbst 1987 in Würzburg abgehalten wurde, zeigte sich eindrucksvoll, wie die Beziehungen von Staat und Kirche in Preußen und in Österreich analog verliefen.⁴² Es waren die Vorbilder Frankreichs und Preußens, die Joseph II. als braven Schüler Bartensteins veranlaßten, von den österreichischen Bischöfen den Treueid zu fordern. Es erscheint mir daher sehr sinnvoll, eine vergleichende Untersuchung von kirchlichen Erneuerungsbewegungen und staatskirchlichen Systemen im Europa des 18. Jahrhunderts anzuregen, um die Grundstrukturen im Verhältnis von Staat und Kirche, territoriale sowie konfessionelle Spezifika zu studieren. Denn dann könnte man beweisen, wie richtig die Auffassung ist, daß »Theresianismus« und »Josephinismus« keine rein österreichischen Erscheinungsformen sind, deren negative Beurteilung man immer noch lesen oder hören kann.⁴³

Der Zusammenhang des Österreichischen Staatskirchentums mit den Bewegungen der europäischen Aufklärung ist unbestreitbar. Josephinismus im engeren Sinn gleicht dem Verständnis von Josephinismus als aufgeklärtem Absolutismus in Österreich. Er ist ein staatskirchliches System, das analog zu den katholischen und protestantischen Staatskirchensystemen Europas während des 18. und frühen 19. Jahrhunderts kodifiziert wurde. Es trägt — wie sollte es anders sein — die Handschrift Karls VI., Franz Stephans von Lothringen, Maria Theresias und Josephs II.

den Österreichischen Niederlanden. Die Statthalter Erzherzogin Maria Elisabeth und Graf Friedrich Harrach (1725–1743), Wien-Köln 1990, S. 21–22, 118, 129.

⁴¹ Elisabeth Kovács, Burgundisches und theresianisch-josephinisches Staatskirchensystem, in: Österreich in Geschichte und Literatur 22 (1978), S. 74–89; Jan Roegiers, Die Bestrebungen zur Ausbildung einer Belgischen Kirche und ihre Analogie zum Österreichischen (Theresianischen) Kirchensystem, in: Kovács (Hg.), Katholische Aufklärung (wie Anm. 2), S. 75–92.

⁴² Anton Schindling, Friedrich des Großen Toleranz und seine katholischen Untertanen, in: Peter Baumgart (Hg.), Kontinuität und Wandel. Schlesien zwischen Österreich und Preußen, Sigmaringen 1990, S. 257–272; Elisabeth Kovács, Österreichische Kirchenpolitik in Schlesien (1707–1790) aus Wiener Sicht, in: ebd., S. 239–256.

⁴³ Annemarie Fenzl, Vom Wollen zur Tat. Die große Pfarregulierung im Rahmen der josephinischen Kirchenreform, in: Josephinische Pfarrgründungen in Wien. Katalog der 92. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien, Wien 1985, S. 11–24; dies., Die Reise Pius VI. nach Wien, ebd. S. 25–32; Rudolf Zinnhobler, Josephinismus am Beispiel der Gründung des Bistums Linz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), S. 295–311.