

LEHNER, ULRICH L.: *Die Katholische Aufklärung*. Weltgeschichte einer Reformbewegung. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017 (dt. Übersetzung von: *The Catholic Enlightenment*. The Forgotten History of a Global Movement. Oxford: Oxford University Press 2016). 271 S., ISBN 978-3-506-78695-1 (Paperback).

Der Autor verschiedener Schriften über die Katholische Aufklärung, darunter über deutsche aufgeklärte Benediktiner (vgl. die Rezension in ThPh 87 [2012] 129–131), versucht hier eine Gesamtdarstellung dieser in sich sehr vielgestaltigen Bewegung zu präsentieren. Dabei ist gleich zu sagen: Die Erwartungen, die der deutschsprachige kirchenhistorisch versierte Leser mit einem solchen Titel verbindet, werden nur zum Teil erfüllt, dafür jedoch Perspektiven und Zusammenhänge aufgewiesen, die geeignet sind, eine isolierte Sicht der deutschen und österreichischen katholischen Aufklärung aufzubrechen. Denn für letztere enthält die Darstellung, wie zu zeigen sein wird, empfindliche und gravierende Lücken. Dafür stellt sie diese einerseits in einen größeren weltkirchlichen Zusammenhang: Sie zeigt, dass es Bestrebungen, die katholische Lehre und Tradition in positiven Anschluss zu den zeitgenössischen Strömungen der säkularen „Aufklärung“ zu bringen und dazu die eigene Tradition kritisch zu sichten, nicht nur im deutschsprachigen Raum gab. Und in der zeitlichen Dimension betont sie den Charakter der Katholischen Aufklärung (KA) als „Ausläufer mittelalterlicher und in der Kirchengeschichte immer wiederkehrender Reformbewegungen“ (16) und weist insbesondere immer wieder auf ihre tridentinische Verwurzelung hin (23; 57; 142; 170f.).

Die Gliederung in sieben Kapitel ist weder zeitlich noch (mit der Ausnahme des Kapitels über außereuropäische Aufklärung) räumlich, sondern thematisch. Dabei enthält das erste Kapitel („Die Welt der katholischen Aufklärer“, 23–57) eine Aneinanderreihung eher disparater Darstellungen. Diese reichen vom Kampf gegen den Aberglauben über die episkopalistischen Tendenzen vom französischen Gallikanismus bis zum Febronianismus Nikolaus Hontheims, die französischen Auseinandersetzungen sowohl zwischen Jesuiten und Jansenisten wie von katholischen Apologeten mit ungläubigen Aufklärern, das Thema von Ehe und Zölibat im Josephinismus wie in der Französischen Revolution, biblische Studien und historische Kritik, staatliche aufgeklärte Reformen in Portugal und Spanien bis hin zur Vielfalt der italienischen Aufklärung, wobei hier und auch in den folgenden Kapiteln Muratori als einer der Wegbereiter der KA zu Recht besondere Würdigung erfährt. – Schon mehr auf ein konkretes Thema fokussiert ist das zweite Kapitel „Die katholische Lernkurve: Tolerierung und Toleranz“ (59–85). Es behandelt sowohl die Auseinandersetzung zwischen Jesuiten und Jansenisten in Frankreich und die schließliche staatliche Unterdrückung der Jansenisten nach der Bulle „Unigenitus“ wie die einschlägigen Entwicklungen im josephinischen Österreich, die Situation in Polen-Litauen (das kurz vor seinem Ende in puncto Religionsfreiheit „zum modernsten und liberalsten Staat Europas“ wurde [79] – was es allerdings schon im 17. Jhd. war!), ferner die Situation der Juden im Kirchenstaat. Das Fazit fällt insgesamt für die Katholiken im historischen Vergleich nicht ungünstig aus, wohl jedoch für das Papsttum, das sich hier als „unbeweglicher Koloss“ erwiesen habe. – Das dritte Kapitel „Feminismus, Freiheit, Frömmigkeit. Katholische Frauen und die Aufklärung“ (87–118) ist der Stellung der Frau in der nachtridentinischen Kirche und der KA gewidmet. Wie vermutet schon, dass das Land Europas, in welchem in den 1740er Jahren die erste Frau einen universitären Lehrstuhl erhielt, der Kirchenstaat war (Caterina Bassi in Bologna für Experimentalphysik, 91)? So etwas war freilich für lange Zeit die absolute Ausnahme. Nachhaltiger und konsequenter war, dass die katholische Kirche nach dem Konzil von Trient auf Freiheit der Lebensentscheidung, sowohl in der Partnerwahl wie bei Ordenseintritten, drang (93–97). Auch auf andere Aspekte katholischer Moraltheologie und kirchlichen Lebens weist der Autor hin, die die Eigenwürde der Frau stärker gewichteten und eine einseitige Sicht der Frauen als „Gebärmaschinen“ überwandten. – Hier und noch mehr im folgenden Kapitel „Katholische Aufklärung in Amerika, China und Indien“ (119–140) hat man allerdings den Eindruck, dass der Begriff der KA allzu weit gefasst und alles darunter subsumiert wird, was seitens

der Missionare auf Schutz der einheimischen Bevölkerung und Anerkennung des Eigenwertes der indigenen Kulturen hinausläuft, von den Jesuitenreduktionen in Paraguay bis zur Chinamission der Jesuiten. Immerhin ist interessant, dass im 18. Jhd. Jesuiten wie der aus Mexiko stammende Clavigero gegen die europäischen Aufklärer den Wert der indigenen amerikanischen Kulturen verteidigte (122–125). Auch ist es berechtigt, auf die „jesuitischen“ Wurzeln der Aufklärung hinzuweisen. „Die optimistische Sichtweise der menschlichen Willensfreiheit, der Glaube an die Macht der Erziehung und die Liebe zu den Naturwissenschaften hatten zur Grundausstattung des Ordens gehört und wurden vielfach von Aufklärern, säkularen wie religiösen, in abgewandelter Form übernommen“ (129). Aber war das definitive Verbot der Riten durch den allgemein als relativ aufklärungsfreundlich eingestuft Papst Benedikt XIV. 1742 „aufklärungstypisch“ oder „tridentinisch“ (133)? Meines Erachtens weder noch – die Fronten zwischen Ritenbefürwortern und -gegnern sind nicht in diese Kategorien einzuordnen, am ehesten noch in den Gegensatz „Jesuiten – Jansenisten“, wobei es den Jansenisten gelang, sich mit den Strömungen der KA zu verbinden. Generell kann man wohl sagen: Der Eurozentrismus war gerade bei den säkularen Aufklärern, etwa einem Voltaire, ausgeprägter, umgekehrt Bemühungen um Wertschätzung fremder Kulturen bei den „vor-aufklärerischen“ Missionaren wesentlich häufiger anzutreffen. – Das fünfte Kapitel („Teufel, Dämonen und Aberglaube“, 141–172) behandelt zunächst innerkatholische kritische Tendenzen gegen leichtgläubige Wundersucht, die sich durchaus auf das Konzil von Trient berufen konnten (vor allem die Kanonisationskriterien von Prosper Lambertini – Benedikt XIV.). Es folgen zwei Autoren mit eigenständigen liturgischen Ideen. Dies ist einmal Ludovico Muratori (146–150), dann der deutsche Aufklärungsliturgiker Vitus Anton Winter (150–153), dessen Ideen einerseits in vielem die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanum vorwegnahmen, andererseits aus Mangel an pastoraler Sensibilität und „wegen ihres eigenen elitären Gehabes“ versagten (152, 171). Es folgt das (durchaus nüchterne) Verhalten der spanischen und portugiesischen Inquisition gegenüber Hexenglauben und magischen Heilern, der Kampf des (auch sonst in diesem Buch wiederholt vorkommenden) spanischen Benediktiners Benito Feijoo gegen exzessiven Teufelsglauben, aber auch die Darstellung des deutschen Heilers und Exorzisten Joseph Gassner, welcher hier, basierend auf der Studie von Midelfort von 2005, differenzierter und nicht mehr einfach als „Gegen-Aufklärer“ gesehen wird (159–161), schließlich der Kampf der KA gegen Hexen- und Vampir-Glaube. – Eng damit verwandt ist das sechste Kapitel „Heilige und Sünder“ (173–198). In ihm erfährt man etwas über den Kampf der KA, vor allem Werkmeisters, gegen abergläubische und exzessive Heiligenverehrung, die freilich „das Kind mit dem Bade ausschüttete“ (177), dann über die Verteidigung des Beichtgeheimnisses gegen die „Staatsallmacht“, dargestellt am Beispiel des katholischen Priesters Andreas Faulhaber, der 1757 als Märtyrer des Beichtgeheimnisses unter dem preußischen König Friedrich II. hingerichtet wurde (179–181). Bezeichnend jedoch ist, dass die kanonisierten Heiligen des 18. Jhdts. gerade den Idealen der KA zuwiderliefen, bzw. eine andere Lesart der tridentinischen Reformbewegung als die KA vertraten. Als solche werden vorgestellt die erst 2001 kanonisierte Crescentia Höss (181–184), Benedict Labre als extremer Vertreter einer „Option für die Armen“ (184–188; bezeichnend die Kritik des katholischen Aufklärers Winkopp an ihm: 187), Alfons von Liguori (188–191), aber auch die verfolgten „Jansenisten“ (191–194), schließlich die Märtyrer der Französischen Revolution, insbesondere die Karmelitinnen von Compiègne (194–196), Heilige, die andererseits „seltsam modern“ sind in ihrer Anerkennung der unverlierbaren Würde auch des unproduktiven Menschen und in ihrem Widerstand gegen eine unumschränkte Staatsgewalt (197). Jedenfalls lag hier, wie der Verf. bei Benedict Labre zeigt, eine fundamental andere Zugangsweise zum Problem der Armut vor, auf beiden Seiten eigentümlich ambivalent. „Er [Labre] revoltierte damit gegen das Allgemein verbreitete Vorurteil, Bettler seien der Abschaum der Gesellschaft, Auch die Aufklärer zeigten wenig Milde ihnen gegenüber. Viele wollten sie einfach nur in Arbeitshäuser einsperren oder sie so lange körperlich züchtigen, bis sie ihren Lebenswandel geändert hätten. Viele wollten die Armut austilgen, versuchten es aber

oft mit unmenschlichen Mitteln. Die Kirche, auf der anderen Seite, schätzte die Armen im Prinzip hoch ein, gab ihnen Almosen, unterhielt Institutionen, die sich um sie kümmerten, verschrieb sich aber keinerlei gesellschaftlichen Reformen, die die Armen aus ihren ungerechten Strukturen herausgebracht hätten“ (185). Im Übrigen weist der Verf. bei den Märtyrern der Französischen Revolution auf ein Problem hin: Auch die konstitutionelle Kirche hatte ihre Märtyrer, die den Tod wählten anstatt Glauben oder Priestertum aufzugeben. Darf man sie aus dem Gedächtnis der Kirche ausschließen? (197 f.; ebenso S. 230–233). – Das siebte und letzte Kapitel schließlich („Sklaverei und Rassismus“, 199–225) befasst sich mit der offiziellen kirchlichen und päpstlichen Einstellung zur Sklaverei, aber auch mit Lebenswelt und religiösem Leben der katholisch gewordenen Sklaven. Auch hier ist die offizielle kirchliche Einstellung eigentümlich ambivalent: Einerseits predigte sie die fundamentale Gleichheit aller Menschen vor Gott, andererseits verurteilte sie vor dem 19. Jhd. nicht prinzipiell die Versklavung der Afrikaner. Dennoch braucht sich die kirchliche Seite hier nicht vor den anti-kirchlichen Aufklärern zu verstecken: „Viele Missionare arbeiteten ohne Unterlass, um die Bürden der Sklaven zu mindern, und eine Reihe anderer, wie etwa Henri Grégoire [ein Bischof der konstitutionellen Kirche in der Französischen Revolution], unterstützten die vollkommene Abschaffung der Sklaverei. Dagegen waren die meisten säkularen Aufklärer damit zufrieden, ihr moralisches Missfallen an der Sklaverei zu äußern, blieben aber tatenlos, wenn es um die Umsetzung ihrer Theorien ging“ (225). Es war wohl eine ähnliche Ambivalenz angesichts des Problems der Armut.

Die Darstellung, die sich auf viele neuere, meist im deutschen Bereich weniger bekannte anglophone Einzelarbeiten stützt, bietet eine Fülle interessanter Aspekte, die in den generellen Rahmen kirchlicher Antworten auf die Herausforderungen des 18. Jhdts. fallen. Für den eigentlichen Kernbereich der KA als innerkirchlicher Reformbewegung, also das josephinische Österreich und das katholische (bis 1803 überwiegend fürstbischöfliche) Deutschland bietet sie jedoch zu wenig. Prominente Vertreter der KA wie der Benediktiner Franz Stephan Rautenstrauch, Erzbischof Hieronymus Colloredo von Salzburg, Kurfürst Max Franz von Köln, nach 1800 Ignaz von Wessenberg und Georg Hermes, kommen in ihr überhaupt nicht vor; erst recht vermisst man eine Gesamtwürdigung wie auch politisch-sozialgeschichtliche Einbettung sowohl des Josephinismus wie der reichskirchlichen Aufklärung. Und wenn der Autor die Geschichte der KA praktisch mit den traumatischen Ereignissen der Französischen Revolution und ihren Folgeereignissen (Napoleonisches Konkordat, Große Säkularisation in Deutschland) schließt (so im Ausblick „Der Tod der katholischen Aufklärung und der Beginn eines päpstlichen Katholizismus“, 227–238), dann scheint er doch, abgesehen von der allzu undifferenzierten Negativzeichnung der ultramontanen Bewegung des 19. Jhdts., historische Fernwirkung und kurzfristige Auswirkung zu verwechseln. Dass das Napoleonische Konkordat von 1801, vor allem mit dem erzwungenen (von Rom zunächst gar nicht gewünschten) „Kraftakt“ der Absetzung der beiden Episkopate eines ganzen Landes, ebenso wie die Neuordnung der deutschen Kirchenverhältnisse in den Jahren nach dem Wiener Kongress, in der Fernwirkung wie kein anderes Ereignis als Demonstration der päpstlichen Vollgewalt und als Tod des Gallikanismus wirkte, ist ja unumstritten. Aber Napoleon hätte dies sicher niemals gewollt oder zugelassen, wenn er es vorausgesehen hätte. Kurzfristig war es aber ein Sieg des Staatskirchentums. Und es stimmt eben nicht, dass im Napoleonischen Konkordat dem Papst „absolute Freiheit in der Ernennung der Bischöfe zugestanden“ wurde (so S. 235). Denn die Bischöfe nominierte das französische Staatsoberhaupt, wie vorher der König; der Papst musste sie nur, wie vorher auch, bestätigen. Man kann sagen: Auf der Strecke blieb der Episkopalismus als eigenständige kirchenpolitische Kraft. Übrig blieben die beiden anderen Mächte: Rom und das Staatskirchentum. Dass Rom hier innerhalb des nächsten halben Jahrhunderts den Sieg davontrug, war oder schien um 1800 oder auch 1815 nicht vorauszusehen. Das hing auch von weiteren gesellschaftlich-politischen Entwicklungen, nicht zuletzt der katholischen Volksbewegung, ab. Aber vor allem im Schutz des Staatskirchentums war, speziell in Deutschland, der KA auch nach 1815 noch ein Fortleben und eine

Atempause beschieden – in den beiden Spielarten der Wessenberg-Bewegung (im Südwesten) und des Hermesianismus (in Preußen).

Einige flagrante historische Fehler bedürfen der Richtigstellung. Man kann nicht sagen, dass dem Papst in den gallikanischen Artikeln von 1682 nur ein vager spiritueller, aber kein rechtlicher Einfluss blieb (27). Dies gilt wohl noch nicht einmal für den Febronianismus. In den gallikanischen Artikeln hat der Papst durchaus universalkirchliche Jurisdiktionsvollmacht, aber keine unumschränkte: Sie ist rechtlich begrenzt durch die Gewohnheiten der Kirche Frankreichs und das Eigengewicht allgemein rezipierter kirchlicher Gesetze, die auch der Papst nicht einfach umstoßen kann. – Man kann nicht sagen, dass das Heil der Nichtchristen erst durch das Zweite Vatikanum zu einem wirklichen Thema der Theologie wurde (34). – Das Pariser Parlament des 18. Jhdts. war nicht „Volksvertretung“ (65). – Die Jesuitenreduktionen in Südamerika fielen nicht als Opfer wirtschaftlicher Interessen (125). Eine solche Deutung, zu der nicht zuletzt der Film „Mission“ Vorschub leistete, übersieht, dass die Ereignisse von 1750 bis 1756 Episode blieben und das Ende infolge der generellen Jesuitenvertreibung aus Spanien kam. – Die römische Propagandakongregation wurde 1622 und nicht in den 1630er Jahren errichtet (135). – Die Theorie der Verfluchung Hams als normativer Rechtstitel der Sklaverei der Schwarzen (und nicht, wie etwa in der Eingabe Comboni's auf dem Ersten Vatikanum, als Beschreibung einer faktischen Unheilssituation, von der es die Afrikaner gerade zu befreien gelte!) wurde von katholisch-kirchlichen Autoren wohl kaum je vertreten (zu S. 201).

Ein Manko ist, dass manche Begebenheiten ohne präzise zeitliche Situierung berichtet werden. Die deutsche Übersetzung ist nicht immer glücklich, in einzelnen Fällen fehlerhaft (so S. 32 unten: „Der Denker, der die Attacken auf die Kirche am couragiertesten verteidigte ...“ muss heißen: „der die Kirche gegen die Attacken auf sie am couragiertesten verteidigte ...“; „Prinzen“ statt „Fürsten“: 54, 130, 233). Dass nach der Theologie der Jesuiten die menschliche Natur ohne die Gnade zu „guten Werken“ fähig sein soll (so S. 29), ist zumindest missverständlich, sofern es um „verdienstliche“ gute Werke geht, formell häretisch und richtig nur im Sinne „natürlich gut und tugendhaft“. Absolut lückenhaft ist das Personenregister; es enthält nur die wichtigsten Namen, aber auch hier fehlt der im Text (151 f.) vorkommende Vitus Anton Winter. Und ein Sachregister, bei der eigenartigen Gliederung unumgänglich, fehlt vollständig. KL. SCHATZ SJ

SCINDLER, DOMINIK: *Der Kairos im Chronos der Geschichtlichkeit*. Michael Faulhaber als Bischof von Speyer (1911–1917) (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge; Band 7). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 670 S., ISBN 978–3–17–034050–3 (Paperback); 978–3–17–034051–0 (PDF).

Dominik Schindler (= S.) legt in seinem neuen Buch über die Zeit Michael Faulhabers als Bischof von Speyer mit insgesamt 670 Seiten ein umfangreiches Werk zur neuesten deutschen Kirchengeschichte vor. Es besteht aus Vorwort, Hinführung, sieben Hauptkapiteln, einem ausführlichen Anhang, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem umfangreichen Sach-, Orts- und Personenregister. Der Autor betont in seiner Hinführung (19–31), er möchte in seinem Werk „das Speyerer Wirken erhellen und einen Einblick in die theologische Prägung und pastorale Ausrichtung Faulhabers geben“ (21). Im zweiten Kapitel stellt er das Bistum Speyer zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor (33–48), das ein Teil des Königreiches Bayern war. 1911 lebten dort über 400 000 Katholiken mit einem reichen Ordens- und Vereinswesen im klassischen Katholischen Milieu, denn etwa die Hälfte der Einwohner waren katholisch (34 f.). Im Norden des Bistums aber gab es eine starke Diasporasituation (48). Im dritten Kapitel (49–75) zeichnet der Autor eine Lebensskizze Faulhabers auf. 1869 wurde dieser geboren (50), trat 1889 ins Würzburger Priesterseminar ein und empfing bereits 1892 die Priesterweihe. Er wurde Präfekt des Würzburger Knabenseminars (51) und widmete sich in den folgenden Jahren wissenschaftlichen theologischen Studien. 1903 wurde er zum Professor für Altes Testament an der Universität Straßburg berufen (53 f.). Aufgrund seiner Ernennung zum Bischof von Speyer im November 1910 verließ er im Januar 1911 die Universität (60 f.). Gemäß dem Konkordat von 1817 besaß die Bayrische Regierung