

bezweifelt, daß er selbst zu dieser Avantgarde der letzten Menschen gehört, zu jenen, die in einer Welt angepaßter Fachmenschen noch wahres Menschentum, die heroische Verbindung von Demut und Stolz²⁵⁵ verkörpern. Seit den zwanziger Jahren schärft er immer wieder die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Menschen, der Wahrnehmung konstitutiver Grenzen des Menschen ein.²⁵⁶

Aber ist auch der Theologe ein „menschlicher Mensch“?²⁵⁷ Setzt sich im elitären Glauben daran, daß nur der Theologe das Wissen um die Grenzen des Menschen verwalten könne, nicht selbst noch einmal jene übersteigerte Autonomie durch, die Gogarten in allen Phasen seines Denkens zu bekämpfen versucht hat?²⁵⁸

²⁵⁵ Entscheidung (s. Anm. 200), 299 und 293. – J. Vohn (s. Anm. 11) hat darauf hingewiesen, daß dieser 1952 veröffentlichte Text in überarbeiteter Form dem ersten Kapitel der von Marianne Bulmann im Jahr nach dem Tode ihres Vaters herausgegebenen Vorlesung: Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung, 1968, zugrundeliegt. H. G. Gockertz hat mir am 31. 3. 1988 freundlichweise mitgeteilt, daß Gogarten diesen Aufsatz für eine Vorlesung in Dallas/Texas 1966 und eine Vorlesung in Göttingen 1967 überarbeitet und wiederverwendet habe. Dies läßt erkennen, wie wichtig der Text für Gogarten gewesen ist, und dürfte als Zeichen der hohen inneren Kontinuität seiner Spätheologie zu verstehen sein.

²⁵⁶ Als Geschöpf Gottes soll dem Menschen ein „demütig-stolzes Selbstbewußtsein“ eignen (vgl. Zur Wiederöffnung (s. Anm. 200), 84). Die Formel ist auch schon in den zwanziger Jahren für Gogarten zentral: vgl. etwa Illusionen, 136. Sie spielt auch bei A. Bonus eine wichtige Rolle. Vgl. etwa: A. Bonus, Zu Gogartens Bekenntnisbuch, in: Die Tat 19, 1928, 818–832, hier: 832.

²⁵⁷ Illusionen, 128ff.
²⁵⁸ aaO., 130.

KRITISCHE MISZELLE

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland

Eine Tagung der „Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts“ vom 16.–18. November 1988 in Trier

Von Helmut Zander

I. Thematik, Vorträge

Die freundschaftlichen Züge des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Aufklärung waren über viele Jahrzehnte aus dem landläufigen Bewußtsein verschwunden – auch in der Forschung. In der katholischen Kirche war der Begriff „Aufklärung“ in Reaktion auf die Umwälzungen seit Ende des 18. Jahrhunderts im 19. Jahrhundert zu einem Schimpfwort geworden, „Restauration“ und „Antimodernismus“ bestimmten katholische Identität in erster Linie. Noch in unserem Jahrhundert galt bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eine Nähe zur Aufklärung vielfach als verächtliche Position, wenngleich es seit den Veröffentlichungen Sebastian Merkles zur katholischen Aufklärung (1909/1910) differenzierte Zugänge zu dieser Thematik unter Historikern gab; das Konzil selbst war in vielen Teilen ohne eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung (z. B. in der Erklärung zur Religionsstreitigkeit) nicht denkbar. In diesem Spannungsfeld von Katholizismus und Aufklärung ist in den letzten Jahrzehnten viel geforscht worden, ohne daß man von einer zureichenden Erforschung der wichtigsten Probleme sprechen könnte, wie noch zu zeigen ist, von einem Gesamtbild ganz zu schweigen. Der in der konfessionellen Abgrenzung gewachsene Vorsprung des Wissens über die „protestantische“ Aufklärung ist weiterhin beträchtlich.

Die Beschäftigung mit unseren Wurzeln in der Aufklärung ist aber über den wissenschaftlichen Nutzen hinaus eine Notwendigkeit gesellschaftlicher Auseinandersetzung, da „die“ Aufklärung unter „postmodernen“ Auspizien wieder einmal in der Gefahr steht, auf ein Feindbild reduziert zu werden: bloßen Zweckrationalismus, rein analytische Methodik, ein nur weltmännisches Selbstverständnis – Vorwürfe, die nicht nur aus momentanem zeitgestüger Kritik oder aus restaurativen Kreisen des 19. Jahrhunderts stammen,

sondern in der Auseinandersetzung um „die wahre und die falsche Aufklärung“ im 18. Jahrhundert und in der Aufklärung selbst wurzeln.

Die in Wolfenbüttel ansässige „Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts“ hat in ihrer Jahrestagung unter der Leitung von Norbert Hinske/Trier (Philosoph, katholisch) und Karl Hengst/Paderborn (Kirchenhistoriker, katholisch) sowie Harm Klueving/Köln (Historiker, evangelisch) sich dem Thema Katholizismus und Aufklärung in sechs Arbeitseinheiten gewidmet. Die einführende Sektion zu den „geistigen Grundlagen“ war aufgrund der Absage von Arno Schliöson/Mannz nur mit dem Referat von Philipp Schäfer/Passau besetzt, der sich v.a. mit Johann Sebastian von Drey befakte, den er wegen Dreys Ansatz bei Schelling nicht als Aufklärer verstanden wissen wollte.

Die II. Sektion („Das Verständnis von Kirche“) eröffnete mit dem Referat Heribert Raabs zum Verhältnis von Geschichte und Kanonistik. Den „Einbruch der Geschichte“ in die Kanonistik kennzeichnete er als eine Ideenrevolution, da die Geschichte als historisch-kritisch erforschte (z. B. in der Aufarbeitung der Konzilien) eine neue Legitimationsgrundlage gegenüber dem traditionellen naturrechtlichen Denken bilde. Exemplarisch belegte er dies u. a. an Nikolaus von Hontheim (der als Genius loci über mancher Diskussion dieser Tagung schwebte). Hontheim war als gebürtiger Trierer und Stiftsherr von Sankt Simeon (dessen Kirche die Porta Nigra integriert hatte) in römischen Überresten alt geworden und hatte dadurch einen „natürlichen“ Zugang zur Geschichte, die er als freie Wissenschaft, nicht mehr als „Dienin“ der Kanonistik auffaßte.

Andreas Kraus/München steuerte in seinem Vortrag die These bei, Staatskirchenpolitik sei in Bayern wie in Österreich persönliche Politik der Fürsten (Max III. Josef bzw. Josef II.) gewesen.

Im III. Tägungsabschnitt zu den katholischen Universitäten führte Notker Hammerstein/Frankfurt (Main) aus, daß Reformbestrebungen an katholischen Universitäten auch aufgrund des unter Katholiken verbreiteten Gefühls der Rückständigkeit einsetzten. Die Kameralistik wurde Leitwissenschaft und löste Theologie und Philosophie in dieser Position ab (analog zur neuen Leitstellung der Jurisprudenz im protestantischen Bereich). Mit anderen Worten: auch in diesen Reformen regierte der aufklärerische Primat der Nützlichkeits. Reformmotoren schienen Hammerstein die Staaten, nicht einzelne Personen zu sein, ablesbar bspw. an der Funktion der Zensur, die z. T. aufklärungsfördernd eingesetzt wurde.

Harald Dickerhoff/Eichstätt zeichnete die Identitätskrise der Prälatenklöster bei der Einrichtung von Universitätsstudien nach. Fast unmerklich seien aus den Oren der Mystik Fakultäten der Wissenschaft geworden. In diesen Studienbetrieb griff der Staat über Studienpläne regulierend ein und funktionalisierte die Klöster, so daß das spirituelle Spezifikum der Orden verloren ging.

In der IV. Arbeitseinheit „Ordenswesen“ referierte Hans-Wolf Jäger/Bremen die z. T. bissige Kritik an diesen Institutionen, die erst gegen Ende

des 18. Jahrhunderts zur Romanistik hin umbrach (z. B. mit Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ von 1797). In der Diskussion indizierte Hinske die Verlagerung der anti-monastischen Argumente auf die Juden, vergleichbar der Verlagerung der Verschwörerthese von den Jesuiten auf die Freimaurer. Wieweit die antiklösterliche Polemik zutreffend und für den Nachwuchsrückgang im 18. Jahrhundert verantwortlich war, mußte wegen fehlender Forschungen offenbleiben, wie auch die angefragten Zusammenhänge mit der Kritik an anderen traditionellen Korporationen und dem Entstehen von neuen Formen der Sozialität oder neuen Wegen der Frömmigkeit (z. B. bei Muratori) unbeantwortet bleiben mußten. Nicht zu klären war schließlich die Frage, welchen Stellenwert die Mönchskritik in dem kaum bekannten Bild des protestantischen Nordens vom katholischen Süden einnahm.

Breite Kritik riefen die Thesen Winfried Müllers/München hervor, der die Jesuiten im wesentlichen auf das traditionelle Bild der antiaufklärerischen Parteigänger reduzierte. Hinske forderte auf, die Jesuiten auch als Träger von Aufklärung zu untersuchen, Kraus meinte sogar, die Gesellschaft Jesu sei im Augenblick ihrer Wiederbelebung von der Aufhebung getroffen worden; schließlich wurde auch zu bedenken gegeben, daß immer die Spannung zwischen dem „Glanz der Vernunft“ bei den Jesuiten und der „Schwachheit der Vernunft“ bei den Jansenisten bestanden habe. In diesem Komplex schälten sich viele offene Fragen heraus: Die Folgen des Desasters des Ordens in Paraguay oder die Forderungen der neuen Standesbildung (gegenüber der sozial ungebundenen Jesuitenbildung) seien aus den Anfragen von Grete Klingenstein/Graz herausgegriffen.

Im V. Arbeitsgang (Josephinismus) referierte Elisabeth Kovács/Wien über neue Forschungen. Sie plädierte dafür, Aufklärung wieder mehr als Bewegung zu sehen, hier Bernard Plongeron folgend, weniger als statische Definition. Zwei Schwerpunkte ihres Vortrags waren Prinz Eugen und Franz Stephan von Lothringen. In der Bibliothek Prinz Eugens, dieses zölibatär lebenden Laien und Abtes zweier italienischer Klöster stelle sie bei einer systematischen Prüfung eine Reihe von Werken fest, die dem „orthodoxen“ Literaturkanon widersprachen: u. a. Bücher von Jansenisten und sog. Freigeistern. In den „Instructions pour mes enfants“ Franz Stephans, des Ehemannes von Kaiserin Maria Theresia, stelle sie eine Abkehr vom absolutistischen Herrschaftverständnis fest: statt gottgewolltem Kaisertum die Gleichheit aller Menschen (einschließlich des Herrschers) oder jansenistische Züge in der Frömmigkeit bei gleichzeitigem Verzicht auf Marienverehrung. Die hier feststellbaren Wirkungen der lothringischen Aufklärung sah sie noch kaum bearbeitet.

Frau Klingenstein legte in ihrem Vortrag zur Pfarre als „Strukturproblem“ des Josephinismus dar, daß die Pfarreiform Joseph II. nicht nur der kirchlichen Neuordnung diene, sondern auch der veraltungspolitischen: Der Pfarbezirk wurde Grundlage der Wehrbezirke, Basis für die Volkszählung und für das Schulwesen, die Kanzel wurde Ort der Verkündigung kaiserli-

cher Klasse; oder, wie Peter Hersche/Urzellen in der Diskussion präzisierter: die Pfarrei als Mittel der Disziplinierung auf unterster Stufe.

Roger Bauer/München spürte der Frage nach, wieweit die antikerikale Literatur des Josephinismus noch katholisch genannt werden könne, und vertrat drei Thesen: (1.) Katholische Gattungen blieben erhalten (z. B. die Litanai als Mittel der Parodie). (2.) Auch distanzierte Katholiken behielten in Abgrenzung gegenüber dem protestantischen Norden im Ernstfall ein „katholisches Bekenntnis“ (z. B. gegenüber, wie es zeitgenössisch hieß, „unseren Herren, den Journalisten aus Sachsen“). (3.) Die Ideologie bleibe antidealistisch (z. B. in der Epistemologie Bolzanos gegen Kant, bzw. im „süddeutschen Kreaitonismus“ gegenüber dem „norddeutschen Idealismus“).

In der letzten (VI.) Runde zur „Reformpolitik in den geistlichen Fürstentümern“ sprach Friedhelm Jürgensmeier/Osnabrück über Kurmainz und bemängelte u. a., daß für den wichtigen Reformbischof Johann Friedrich Karl von Ostein weiterhin eine Biographie fehle. Alwin Hanschmidt/Osnabrück-Vechta berichtete über Münster, wo v. a. pädagogische Reformen unter Franz von Fürstenberg wichtig wurden (ein Reformgebiet, das im 18. Jahrhundert konfessionsübergreifend praktiziert wurde). Ludwig Hammermayer/München referierte über Salzburg und beschrieb diese Alpenstadt als ein meist unterbewertetes Zentrum der Aufklärung, in der sich noch lange nach der Aufhebung des geistlichen Fürstentums die Folgen der Aufklärung hielten.¹

In einem Gastvortrag beschäftigte sich Hans Maier/München mit der Forschungsgeschichte zur katholischen Selbstverständnis nach 1800 und 1920. Seine Eingangsthese zum katholischen Selbstverständnis nach 1800 lautete: die Aufklärung hält im katholischen Selbstverständnis länger vor als im protestantischen, wo sie schon mit Novallis kurz nach der Jahrhundertwende umbräche, während man im katholischen Bereich erst ab etwa 1820 von einem stärkeren Wandel sprechen könne. Noch im Jahr 1847 entwickelte das katholische „Kirchenlexikon“ einen positiven Begriff von „christlicher Aufklärung“, und bis in die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts zieht sich eine anerkennende Verwendung des Begriffs „Aufklärung“ bei Bischof Ketteler. Die Wiederentdeckung der katholischen Aufklärung sieht er, der Forschung folgend, mit den Vorträgen Sebastian Merckles von 1909/1910 gegeben, an denen er, mit Franz Schnabel, allerdings ein Theoriedefizit und fehlende exakte Begrifflichkeit bemängelt. Offen seien auch viele zentrale Fragen des 19. Jahrhunderts geblieben, bspw. das Verhältnis von Kirche zu Revolution und Nation. Schließlich besaß Maier den Mut, sich unter aktuellen Bezügen

1 Außerdem kamen in den Sektionen Vorträge von Gunther Franz/Trier zu Nikolaus von Hontheim, von Michael Trauth/Trier zu der Entwicklung der medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert, von Georg Heilinger/Linz (Donau) über die Benediktiner im süddeutschen Raum sowie von Rudolfine Freinn von Oer/Münster über Franz Wilhelm von Spiegel, den Minister des Kölner Erzbischofs Max Franz von Österreich zum Vortrag.

an das Erbe der Aufklärung zu wagen. Er griff z. B. die Religionsfreiheit auf, die er nicht mehr durch die Kirchen, sondern durch die Staatsmacht gefährdet sah, so daß er sich fragte, ob die Religion, das „Gottesgedächtnis“ (Johann Baptist Metz), die Rationalität der Aufklärung heute nicht besser schütze als das Kind der Aufklärung, der moderne Staat.

II. Perspektiven, Tendenzen, Desiderate

1.

Durch die gesamte Tagung zog sich als offene Wunde ein Problem, das im Tagungstitel zwar angesprochen, aber im Verlauf nicht systematisch eingeholt wurde: Was ist eigentlich das Katholische an einer katholischen Aufklärung, wenn es dieses Phänomen denn gibt? Klüftung hatte wohl versucht, sich rein deskriptiv dieser Frage zu nähern und Jansenismus und norddeutsch-protestantische Aufklärung als Wurzeln genannt sowie als „Felder“ der Aufklärung die katholische Theologie, den Episkopalismus, das Staatskirchenamt, die publizistische Kritik am Ordenswesen und die Kritik an den geistlichen Staaten angeführt, aber der innere Zusammenhang dieser Phänomene blieb unberührt.

Hinter dieser unaufgearbeiteten Frage verbarg sich ein tiefergehendes Problem: ist die Aufklärungsforschung nicht zu sehr von protestantischen Perspektiven bestimmt? Hinske griff dieses Problem in philosophischer Perspektive auf und fragte, ob die katholische Anthropologie mit ihrer Lehre vom desiderium naturale den Grundlagen der Aufklärung nicht näher stehe als die protestantischen Kirchen mit ihrer Lehre der natura totaliter corrupta des Menschen. Raab bezeichnete jedenfalls den Aufklärungsbegriff von Troeltsch mit seinen anti-supranaturalen, offenbarungsfremdlichen und antikirchlichen Definitionselementen als unbrauchbar für die katholische Aufklärung. Die Versöhnung von Selbstdenken und Autorität, von Fortschritt und Tradition seien für das katholische Verständnis noch aufzuarbeiten.

Gegenüber bestimmten deskriptiven Kennzeichnungen katholischer Aufklärung meldete Raab Zweifel an: Die episkopalistischen Äußerungen Hontheims bspw. seien nicht im Zusammenhang mit der Aufklärung zu lesen, vielmehr habe er entsprechende Tendenzen der Mainzer Punkation von 1439 (1) aufgegriffen; ihre Konsequenzen richteten sich nur gegen Rom und die Nuntiatoren, nicht jedoch gegen die Domkapitel und die deutschen Kirchenstrukturen. Auch in seinen Äußerungen zur Säkularisierung sei er nicht leichthin der Aufklärungspragmatik zuzuordnen, denn als Weihbischof habe er nie im Sinn des „De statu ecclesiae“ gehandelt. Auch den Josephinismus betrachtet Raab nicht als genuin aufklärerisches (und schon gar nicht als kirchenfeindliches) Phänomen.

In diesen Zusammenhang gehörte auch die Diskussion um das Verhältnis von katholischer Reform und Aufklärung: Ist vieles, was unter „Aufklärung“ firmiert, schlicht Reformkatholizismus, ein Begriff, der nur wegen seines häretischen Odiums nicht benutzt werde (Kovács)? Hersche schlug deshalb vor, im Blick auf Österreich besser von Reformabsolutismus als von aufzuklären Absolutismus zu sprechen.

Diese nur in Akzenten wiederergegebene Diskussion belegt v. a. eines: Die fundamentale Frage, was eigentlich „katholische“ Aufklärung ausmacht (oder ob es doch „nur“ eine Aufklärung im katholischen Deutschland gib) muß auch nach diesem Symposium als offenes Problem gelten.

2.

Ein Zugang zu dieser Fragestellung war auf der Tagung nicht zuletzt deshalb schwierig, weil die „geistigen Grundlagen“ kaum angegangen wurden (Ausnahmen: Schäfer, Raab) und die deskriptive Erarbeitung im Vordergrund stand.

So kam die zeitgenössische katholische Philosophie und Theologie kaum zur Sprache. Theologen aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts: (etwa Eusebius Amort) wurden überhaupt nicht berücksichtigt. Theologen vom Ende des 18. Jahrhunderts wie die Mainzer Felix Anton Blau oder Anton Joseph Dorsch kamen nur kurz ins Blickfeld (Jürgensmeier), wie überhaupt die katholischen Radikalaufklärer, wie Klüeting benärgelte, außen vor blieben (zu denken wäre bspw. an einen Wanderer zwischen allen Welten wie Eulogius Schneider). Auch der Hinweis Hammermeyers, daß die regionale Theologiegeschichte in Salzburg noch nicht geschrieben ist, dürfte nur die Spitze eines Eisberges darstellen. Überhaupt muß die systematische Erforschung der katholischen Theologie, die wohl einen Schlüssel zum proprium Catholicum im 18. Jahrhundert auch für einen profanhistorischen Zugriff liefert, als Desiderat gelten, feiert doch die letzte große Darstellung dieses Komplexes von Karl Werner im übernächsten Jahr ihr 125-jähriges Erscheinen.

3.

Nur unzureichend ist beim momentanen Stand der Forschung die Frage zu beantworten, wie der Komplex von Katholizismus und Aufklärung zu periodisieren ist. Die Schwerpunkte der Tagung lagen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in den Regionalstudien gar im letzten Viertel. Hier scheint eine wesentlich weitere Perspektive sinnvoll: Bereits im 17. Jahrhundert waren auch in der katholischen Kirche alle Tendenzen der Aufklärung in nuce vorhanden, so daß Paul Hazard mit seiner Sattelzeit von 1680–1715 als entscheidenden Datum weiterhin zuzustimmen ist (Kovács). Auch in dieser Frage wird man einer verstärkten geistesgeschichtlichen Behandlung des Themas nicht ausweichen können. Am Ende der Zeitskala sind ebenfalls Ver-

schiebungen denkbar: Die „Aufhebung“ der Aufklärung in die Romantik ist bspw. anhand der gut erforschten Kreise in Münster und Wien sowie am Sallerkreis belegt, und Maier hatte in seinem Vortrag auf das vielfältige Fortleben der Aufklärung bei Katholiken bis weit in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts verwiesen. Eine nochmals neue und zeitlich weiter ausgreifende Perspektive ergibt sich, wenn man die katholische Volksfrömmigkeit zum Thema macht: Hier beginnt gar die Wirkung der Aufklärung erst, worauf u. a. Hubert Jedin im Vorwort zum 5. Band des Handbuchs der Kirchengeschichte aufmerksam macht, in der Mitte des 19. Jahrhunderts!

4.

Im Verlauf dieser Tagung wurde deutlich, daß der gesamte Bereich von Katholizismus und Aufklärung nicht angemessen zu verstehen ist, wenn der internationale Zusammenhang der katholischen Kirche nicht berücksichtigt wird (worauf v. a. die italienischen, österreichischen und tschechoslowakischen TeilnehmerInnen aufmerksam machten). Der Einfluß von Muratori ins süddeutsch-österreichische Sprachgebiet, die internationalen Verlaufslinien des Jansenismus oder die Terrae incognitae der böhmischen und lothringischen Aufklärung und ihre Wirkungen im alten Reich sind nur Beispiele in einem weiten, nur mit dem Hakenpflug bearbeiteten Feld. In diesem Zusammenhang muß der Jansenismus (so Klüeting), trotz der vielzitierten Arbeit von Hersche zum österreichischen Spätjansenismus in seinen vielen regionalen Spielarten und seinen Allianzen mit politischen Richtungen als unzureichend erforscht gelten.

5.

Ein Gebiet vielfach unterschätzter Bedeutung scheinen die Naturwissenschaften in katholischen Territorien zu sein, wie sich in Diskussionen in und am Rand dieser Tagung immer wieder herausstellte. Hammerstein vertrat die These, der katholische Reichsteil sei in den Naturwissenschaften stets weiter entwickelt gewesen als der protestantische, selbst Halle und Göttingen hätten im evangelischen Bereich als Ausnahmen zu gelten. Er sah in den medizinischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen keinen Reformbedarf und hielt es aus dieser Perspektive für notwendig, die These des innerkatholischen Inferioritätsbewußtseins zu überprüfen. Dies korrespondierte mit Beobachtungen Heiligsetzers zu den hervorragenden astronomischen Leistungen des Klosters Kremsmünster mit ihrem „mathematischen Turm“ oder den Untersuchungen Heike Kleindiensts/Marburg zu der Förderung anatomischer Forschung unter Papst Benedikt XIV.

6.

Schließlich seien noch einige Desiderata angemerkt:

– Das Fehlen jeglicher sozialgeschichtlicher Fragestellungen war auffällig, die Tagungsleitung hat hier deutlich Position bezogen. Die Entwicklung der katholischen Frömmigkeit, die in den letzten Jahren Gegenstand kontroverser Diskussionen war (z. B. durch die Beiträge Wolfgang Schnieders) hätte sich bspw. angeboten.

– Die Aufklärung in katholischen Gebieten nördlich des Mains kam nicht ins Blickfeld. Zur Reichsstadt Köln war der Hinweis zu hören, daß Oliver Legipont Benediktiner in der Stadtabei Groß St. Martin war, andere (am)aufklärerische Strömungen bleiben einer intensiveren Bearbeitung aufgegeben. Heiligensetzer wies auf wissenschaftliche Tätigkeit im Kloster St. Maximin in Trier hin, aber im Vergleich zu den Klöstern im Süden des alten Reiches sind die nord-westdeutschen noch kaum erforscht.

– Die Verklammerung des Katholizismus mit aufgeklärten (und z.T. geheimen) Gesellschaften (auch denen, die man der „Rückseite“ der Aufklärung zurechnet) konnte auf der Tagung nicht behandelt werden. Gerade in diesem Bereich, wo die Forschung der letzten Jahre vielfältige Ergebnisse ans Licht gebracht hat, liegen noch viele Fragen unbeantwortet. Die Beziehungen von Mönchen des Klosters Banz zu Freimauren (Heiligensetzer) indizierte auch hier nur eine Insel des Wissens im Meer der Fragen.

– Hinske forderte mehrfach auf, die hohe Bedeutung bestimmter Personen für den Katholizismus im 18. Jahrhundert (und für den Protestantismus auch) realistischer wahrzunehmen: Für die Antikenrezeption nannte er beispielhaft Seneca, für die aufklärerischen Zeitgenossen Moses Mendelssohn.

– Das Verhältnis der großen Konfessionen zueinander müßte im Zuge der Aufarbeitung der „katholischen“ Aufklärung neu bestimmt werden. Georg Schwaiger hatte schon vor Jahren den Rahmen mit „Irenik und Polemik“ abgesteckt, aber Detailfragen stehen auch hier vielfach offen. Die weitaus intensivere Rezeption Christian Wolffs in katholischen Territorien, der hier an der gesamten Universität, im protestantischen nur an der Artistenfakultät rezipiert wurde, ist ein solches Problemfeld. Seine Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, oder, wie Hammerstein erklärte, die Möglichkeit seines Systems, dem Papst einen Platz in der Rechtssphäre zu erhalten, spielten dabei wohl eine wichtige Rolle. Unbeantwortet blieb, wie die kritische Anfrage von Horst Dreitzel/Bielefeld zeigte, ob es sich hier um eine schlichte Verspätung in der Rezeption oder um eine andere Nützlichkeit Wolffs ging.

7.

Per saldo wird man festhalten müssen, daß bei beachtlichen Fortschritten in vielen Fragebereichen die großen Werke zum Verhältnis von Aufklärung und Katholizismus im deutschen Sprachraum noch geschrieben werden müssen.

Tendenziell dürfte der Bewertungswandel dieses Komplexes nicht abgeschlossen sein, wobei zwei Brillen abzulegen wären: 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 „epigonale“ (Martin Grabmann) bezeichnete, sie einer Anverwandlung entzog. Beschäftigung mit der Aufklärung bleibt damit, ob der Profanhistoriker dies anzielt oder nicht, ein Politikum – ein Schritt, den Hans Maier konsequenterweise gegangen ist. Mit einer Neubewertung des Aufklärungseitalters wird auch die katholische Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert dort neu gelesen werden müssen, wo ihre Identität, gewonnen vornehmlich durch Abgrenzung gegenüber der Aufklärung, in Frage gestellt wird. Daß damit die Problematik, wo diese Abgrenzung notwendig war, gleichfalls neu zur Disposition steht, versteht sich von selbst.

Per G 3 : 100

**ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE**

**100. BAND 1989
VIERTE FOLGE XXXVIII**



Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz