

litanischer Mönch, Lucilio Vanini, der dieselben Ideen wie Bruno vertreten und dasselbe Schicksal wie Bruno erlitten hat. In dieser Ahnenreihe erscheint weiter Bonaventura des Périers (1500–1544) mit seinem Werk *Cymbalum Mundi*. Von diesem freidenkerischen Atheisten erscheinen ein Jahr nach Calvins Institutio die *Dialogues satyriques sur differens Sujets* (1537). Selbst Descartes' Dualismus konnte materialistisch und revolutionär ausgelegt werden, wenngleich Descartes selbst diese Auslegung von sich wies.

Der Republikanismus erhielt im 17. Jhd. und später starken Auftrieb durch den *Tractatus theologico-politicus* Spinozas (1677). „Spinozismus“ ist noch im 18. Jhd. ein Reizwort, von der Orthodoxie als gefährlich gefürchtet und deshalb meist geheimgehalten.

Im frühen 18. Jhd. sucht die Aufklärung auf dem Kontinent Orientierung bei den Engländern, die ihre Revolution hinter sich und eine Alternative zum religiösen und politischen Absolutismus zu bieten hatten. Durch Vermittlung Voltaires gelangt Newtons System aufs Festland.

Für desillusionierte Christen wurde das Freimaurertum zur neuen Religion; der „große Architekt“ Newtons war der Gott der Anhänger der „königlichen Kunst“, wie man die Freimaurer damals nannte. Wenn Geschichtsschreiber des Freimaurertums im 20. Jhd. dessen unpolitischen Charakter hervorheben, als sei dieses das „Ende der Ideologie“ gewesen, so widerspricht dem Jacob und findet sowohl in der politisch konservativen newtonschen wie der radikalen Variante entschiedene politische Töne.

Im 5. Kapitel geht Jacob den Anfängen des aufklärerischen Radikalismus nach. Sie führt ihn auf die protestantischen Flüchtlinge aus Frankreich und die Verleger in Holland zurück. Eine der meistverbreiteten subversiven Schriften war der *Traité des trois imposteurs*, der 1719 in Den Haag herauskam und auf den Kreis der Jubiläumsritter (Knights of Jubilee) zurückgeht. Die schon bei dem Stauferkaiser Friedrich II. zu findende Idee vom Betrug der tres impostores Moses, Jesus und Mohammed feiert hier fröhliche Urständ und wird mit modernen naturwissenschaftlichen und spinozistischen Vorstellungen verbunden. Es fällt auf, daß bei Jacob jeder Hinweis auf jene mittelalterliche Vorlage fehlt, in der sich bereits die Hauptargumente gegen die drei Betrüger finden. Sollte Frau Jacob so auf das Aufklärungszeitalter spezialisiert sein, daß ihr Gegenstände der Mediävistik unbekannt sind?

Aus den Kreisen der protestantischen Flüchtlinge aus Frankreich stammt der zweite radikale Traktat, der bei der Entstehung des politischen Radikalismus eine Rolle spielte: *Vindiciae contra tyrannos* (Basel 1579), der wahrscheinlich von du Plessis-Mornay (1549–1623) verfaßt wurde. Die im Traktat vertretene Vertragstheorie als Grundlage der Herrschaft und die Rolle der städtischen Notabeln in der Revolution kam den Ansichten der englischen Whigs entgegen. Im politischen Radikalismus trafen sich die von calvinistischen Voraussetzungen herkommenden *Vindiciae* mit dem gottlosen *Traité*.

Eine Rezension kann die Fülle der aus bisher unbekanntenen Quellen geschöpften Information nur andeuten, nicht im einzelnen darstellen. Sicher hat die Verfasserin das gesteckte Ziel erreicht, nämlich die Wege der Verbreitung der Aufklärung von England über Frankreich und Holland und die bisher undeutlich gebliebenen Zusammenhänge zwischen Philosophie und Politik aufzuzeigen.

Heidelberg

Heinz-Horst Schrey

Katholische Aufklärung und Josephinismus. Herausgegeben im Auftrag der Wiener Katholischen Akademie von Elisabeth Kovács, München (R. Oldenbourg Verlag) 1979, 388 S., 8 Abbildungen, kart.

Bekanntlich hat im Jahr 1908 der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle durch sein Aufsehen erregendes Referat über „Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters“ vor dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin – mitten in der „modernistischen Kontroverse“ – eine erbitterte Diskussion über den Problemkreis Katholische Kirche und Aufklärung ausgelöst. Ihre anfängliche Leidenschaftlichkeit ist in den seither verflossenen Jahrzehnten längst abgeklungen, von ihrer ursprünglichen Aktualität jedoch hat sie bis heute kaum etwas verloren, zumal

durch das Zweite Vatikanum nicht wenige einst von der Aufklärung inspirierte kirchliche Reformanliegen (wenn auch nicht bewußt als solche wieder aufgegriffen, so doch de facto) verwirklicht worden sind.

In seinen (1909 im Druck erschienenen) Ausführungen wandte sich Merkle mit wohl-fundierten Argumenten gegen eine pauschale Verwerfung der Aufklärung und der ihrem Geist entsprungenen kirchlichen Reformen oder Reformansätze, wie sie im Zuge der theologischen und kirchlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts im katholischen Bereich gängig geworden war. Kriterium einer sachlichen, gerechten Würdigung der Aufklärung, der unter ihrem Einfluß in die Wege geleiteten Reformen und der diese tragenden Persönlichkeiten könne nicht ein Parteistandpunkt sein – so stellte er mit der ihm eigenen Nachdrücklichkeit fest –, vielmehr habe sie sich streng an den historischen Voraussetzungen zu orientieren und in ihrem Kontext die aufgeklärten Bestrebungen zu sehen. Es sei infolgedessen unerläßlich, sich von den Verdikten der diesen Bestrebungen feindlichen Zeitgenossen (und deren eifernden Nachfahren) endlich zu emanzipieren und mit energischer, aber methodischer Kritik an das Studium der Quellen zu gehen. Allein dieses gewähre die Grundlage für ein sachgerechtes Urteil. Als in dieser Hinsicht beispielhaft konnte Merkle damals nur ein einziges Werk anführen: die 1869 erschiene-ne, durch Selbständigkeit der Forschung wie durch Objektivität des Urteils gleichermaßen sich auszeichnende Monographie „Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands, zunächst des Fürstbisthums Würzburg, im Zeitalter der Aufklärung“ aus der Feder des 1851 von seinem Lehrstuhl verdrängten Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab – eine Arbeit, der Merkle selbst unverkennbar nicht wenige Anregungen zu verdanken hatte, die sein Anliegen im Grunde bereits vorausgenommen hatte, insofern als bahnbrechend anzusehen und in ihrem Ergebnis bis heute im wesentlichen gültig geblieben ist.

Merkles Anliegen, die Aufklärung und die ihr widerstrebenden Kräfte nach den Quellen zu studieren, hat – nach einer Phase des Zögerns – ein vielfältiges Echo gefunden. Was Merkle von Anfang an vertreten und in dem an seinem Vortrag sich entzündenden Broschürenkrieg mit immer neuen Argumenten verteidigt hatte: daß man zwischen Aufklärung und Aufklärung unterscheiden müsse, wurde durch die nachfolgende Forschung eindrucksvoll bestätigt, und Persönlichkeiten wie Johann Michael Sailer, der Freiherr Ignaz Heinrich von Wessenberg und auch Kaiser Joseph II., allesamt einst übel beleumdet, erscheinen heute in einem gänzlich anderen Licht. Ihre katholische Gesinnung und die Aufrichtigkeit ihrer Absichten können mit Grund nicht mehr bezweifelt werden. Sailers weit ausstrahlende, auf der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern gründende Spiritualität und seine nicht abschätzbaren Verdienste als theologischer Lehrer und Priestererzieher in schwierigster Zeit werden heute erkannt und anerkannt (obwohl er noch als Bischof von Regensburg, bis in seine letzten Lebensjahre hinein, unentwegt seine Rechtgläubigkeit zu beteuern gezwungen war!). Die Quellenpublikationen und Untersuchungen über Wessenberg lassen das Bild einer edlen, verantwortungsbewußten, um die Zukunft der Kirche Deutschlands zutiefst besorgten Priesterpersönlichkeit erstehen, und die Erfahrungen des Zweiten Vatikanums haben Wessenbergs liturgische und auf Hebung der Seelsorge abzielende Reformen im Bistum Konstanz als herausragende Leistung zu verstehen gelehrt.

In der Beurteilung Josephs II. und des (nach ihm benannten, jedoch bereits unter Maria Theresia grundgelegten, mit seinen Wurzeln noch beträchtlich weiter zurückreichenden) Josephinismus stehen sich zwei Positionen gegenüber. Die eine, pointiert vertreten von Eduard Winter („Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848“, Berlin 1962), sieht im Josefinismus einen – durchaus legitimen – spezifisch österreichischen Reformkatholizismus, die österreichische Spielart also des im 18. Jahrhundert vom aufgeklärten Denken angestoßenen Versuchs einer durchgreifenden Reform der römisch-katholischen Kirche, die unter Joseph II. ihren Höhepunkt erreichte. Die andere, nicht weniger pointiert vertreten von Ferdinand Maaß SJ („Der Josefinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich“ I–V, Wien 1951–1961), sieht dagegen im Josefinismus ein von einem katholischen Staat der

Aufklärungszeit installiertes kämpferisches, die Rechte der Kirche brutal verletzendes Staatskirchentum. Die hier skizzierte gegensätzliche Beurteilung des Josephinismus – der freilich ein sehr komplexes Phänomen darstellte und sich keineswegs in kirchenreformerischen Aktionen erschöpfte, gerade unter ihrem Blickwinkel aber zahlreichen geistlichen Fürsten des Reiches zum Vorbild diente – hat deutlich zwei verschiedene Kirchenbegriffe zur Voraussetzung. Und an diesem Sachverhalt hat sich auch in der nachfolgenden Diskussion wenig geändert. Zwar wird man kaum mehr in Abrede stellen können, daß das josephinische Reformanliegen, jedenfalls zum größeren Teil, begründet und berechtigt war, von welchen Interessen immer Joseph II., seine Mitarbeiter und Berater dabei geleitet wurden – es waren gewiß nicht ausschließlich religiös-kirchliche, sondern auch staatliche, ökonomische Interessen. Man wird sich ferner darin einig sein, daß Joseph II. bei seinen Reformmaßnahmen staatsmännische Klugheit vermissen ließ und wohl vor allem deshalb auf weiten Strecken scheiterte. Der Streit dreht sich um die Frage der Legitimität der josephinischen Reformmaßnahmen im kirchlichen Bereich und wird als solcher eben diktiert von einem je unterschiedlichen Kirchenverständnis, wie ja andererseits die positive oder negative Bewertung einer „Katholischen Aufklärung“, verstanden als eine mit den philosophischen und wissenschaftlichen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts zusammenhängende und von diesen befruchtete, wenn auch in sich höchst uneinheitliche „liberal-katholische“ Geistesrichtung, – sieht man nur genau hin – zuletzt immer resultiert aus einer bestimmten (weiten oder engen) theologischen Sicht.

In der Absicht, die Ergebnisse der Josephinismus-Forschung im fachwissenschaftlichen Gespräch kritisch zu reflektieren und zu einer streng an den historischen Bedingungen und Tatbeständen orientierten Beurteilung der josephinischen Reformtätigkeit – damit zu einer Überwindung der Gegensätzlichkeit – beizutragen, veranstaltete die Wiener Katholische Akademie vom 8. bis zum 10. Dezember 1977 ein internationales Symposium zum Thema „Katholische Aufklärung – Josephinismus“. Den Ertrag dieses Symposions präsentiert nun der vorliegende Band. Er enthält die Referate, die auf dem Symposium nur in thesenartiger Zusammenfassung vorgetragen und für den Druck teilweise nochmals überarbeitet oder ergänzt wurden, sowie die Beiträge der an die einzelnen Thesenvorträge sich anschließenden Diskussionen. Bei letzteren fällt es dem Leser freilich zuweilen schwer, die „Anschlußstelle“ zu finden; aber das hat eben möglicherweise seinen Grund darin, daß den Ausgangspunkt der Diskussionen Statements (Konferenzpapiere) bildeten und nicht die abgedruckten Referate.

Die Sammlung eröffnet ein umfänglicher Beitrag von Bernard Plongeron, gewidmet der grundsätzlichen Frage: „Was ist Katholische Aufklärung?“ (S. 11–56). Der Verfasser bietet keine Antwort – es sei denn die Feststellung, daß Katholische Aufklärung eine in sich sehr komplexe, eigene Spezifika ausdrückende Komponente christlicher Aufklärung sei, die ihrerseits ein vielschichtiges Phänomen darstelle. „Katholische Aufklärung“ ist für ihn vielmehr eine Arbeitshypothese: Er sucht in sehr differenzierter (manchmal auch diffiziler, jedenfalls aber anregender) Weise, gestützt auf Methodologie und Ergebnisse der Mentalitätsforschung, sozio-kultureller und sozio-geographischer Studien, den Horizont künftiger Forschungsarbeit zu umreißen und für diese quer durch verschiedene Reihen von Gedankengängen Perspektiven aufzuzeigen. Immerhin wird auf Grund der Darlegungen – unter anderem – soviel deutlich, daß den katholischen Aufklärern ein sie von aller anderen Aufklärung unterscheidendes Merkmal gemeinsam war: das bewußte oder unbewußte Festhalten an einem Traditionalismus, der ihre gewagtesten Thesen und avantgardistischen Engagements korrigierte, gegebenenfalls auch blockierte. Neuerung, die sie erstrebten, mußte, um nicht in Verirrung umzuschlagen, der Kontrolle der Tradition, verkörpert durch die „ecclesia antiquior“, unterworfen sein. Ob allerdings ihre Vision eines gereinigten Christentums, ihr Streben nach dem „rationabile obsequium“ im Dienst einer zum Modell der ersten Jahrhunderte zurückgekehrten Kirche, lediglich elitäre Vorstellung blieb oder tatsächlich auch eine Reform „nach unten“, im sozialen und religiösen Denken und Leben der Zeit, bewirkte, ist eine weithin noch unerforschte Frage.

Ein erstes Bündel von Beiträgen befaßt sich mit dem Aspekt „Territoriale Einflüsse

und Beziehungen“. Adam Wandruszka („Die Katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluß auf Österreich“, S. 62–69) schildert – meisterhaft in der Sprache und in der Klarheit der Problemstellung – die Entstehung des Aufklärungskatholizismus einer von starkem kritischem Reformverlangen erfüllten intellektuellen Elite in Italien an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert (herausragend Ludovico Antonio Muratori) und wie durch das Einströmen seiner Ideen in Österreich erst die Aufklärung erwachte (um später in josephinischer Umformung wieder zurückzufließen). Jan Roegiers („Die Bestrebungen zur Ausbildung einer belgischen Kirche und ihre Analogie zum österreichischen [theresianischen] Kirchensystem“, S. 75–92) untersucht die Tendenzen, die zwischen 1750 und 1780 – im Zuge der Modernisierung und Zentralisierung der staatlichen Verwaltung in den Österreichischen Niederlanden – zur Ausbildung einer autonomen belgischen Nationalkirche führten. Dabei zeigt er, daß dieses belgische Staatskirchentum, das auf jansenistischen, gallikanischen und febronianischen Prinzipien gründete, keineswegs einer Initiative des Wiener Hofes entsprang, sondern das eigenständige Werk traditionell regalistischer Kreise in Brüssel (Patrice François de Neny) war und höchstwahrscheinlich dem thesianischen Staatskirchensystem zum Vorbild diente. Daß im 18. Jahrhundert auch das zur Habsburgermonarchie gehörende Königreich Ungarn von einer Katholischen Aufklärung erfaßt wurde, die sich in einer erstaunlichen wissenschaftlichen Regsamkeit (jedoch nicht in antikurialen Tendenzen) kundtat, zeigt anhand neuester Forschungen György Hólvényi („Katholische Aufklärung und Jansenismus in Ungarn“, S. 93–100) auf. Wegbereiter dieser Aufklärung waren – überraschenderweise – die von nationalem Selbstbewußtsein getragenen ungarischen Jesuiten und dann die Piaristen, die Anfang des 18. Jahrhunderts in Ungarn eine segensreiche kulturelle Tätigkeit zu entfalten begannen.

„Wirkungen wirtschaftlicher und struktureller Veränderungen“ beleuchten vier Beiträge. Gustav Otruba („Probleme von Wirtschaft und Gesellschaft in ihren Beziehungen zu Kirche und Klerus in Österreich“ mit zwei statistischen Anhängen, S. 107–139) untersucht die theologische Reaktion auf das wirtschafts- und sozialpolitische Denken der aufgeklärten österreichischen Kameralisten. Er kommt zu dem Schluß, daß die klaren Forderungen der neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung an die Kirche von seiten der „Katholischen Aufklärung“ weit mehr im Sinne der Grundsätze der Fragesteller denn im Sinne der Lehren des Christentums beantwortet wurden. Isnard W. Frank („Zum spätmittelalterlichen und josephinischen Kirchenverständnis“, S. 143–172) bietet einen höchst instruktiven, „klärenden“ Überblick über den Wandel in Verständnis und Praxis der „potestas circa corpus Christi mysticum“ seit dem Spätmittelalter. Seine Ausführungen demonstrieren mit aller Klarheit, wie sehr das Verständnis von Kirche und Kirchengewalt einer von verschiedenen Faktoren beeinflussten historischen Entwicklung unterworfen war, wie es zu verschiedenen Zeiten, in den verschiedenen Ländern, je nach den vorwaltenden Bedingungen je verschieden aktualisiert wurde. Im Licht dieser historischen Voraussetzungen – und nicht im Licht eines erst durch das Erste Vatikanum festgeschriebenen Kirchenbegriffs – ist auch das josephinische Kirchenverständnis zu sehen, und nur von hier aus kann eine Beantwortung der Frage angegangen werden, ob die josephinische Kirchenreform als (illegitimer) staatlicher Übergriff oder im Sinne eines „Reformkatholizismus“ zu qualifizieren ist. Peter Hersche („Der österreichische Spätjansenismus. Neue Thesen und Fragestellungen“, S. 180–193) macht auf Beobachtungen aufmerksam, wonach die Träger des Spätjansenismus (in dem sich jansenistische mit ursprünglich dem Jansenismus fremden Ideen: antikurialen kirchenrechtlichen Theorien und Gedanken der Aufklärung, verbanden) in Österreich – wie anderswo auch – vor allem im Bürgertum zu suchen sind, das wiederum seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zunehmend die Bischöfe und die Verantwortlichen der staatlichen Kirchenadministration stellte. Karl Otmar Freiherr von Aretin („Die Unionsbewegungen des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß von Katholischer Aufklärung, deutschem Protestantismus und Jansenismus“, S. 197–208) beschäftigt sich, ausgehend von „Febronius“, mit den im Reich ventilierten Plänen für eine Wiedervereinigung der Konfessionen und den Gründen nicht nur ihres Scheiterns, sondern

auch des Scheitern der Katholischen Aufklärung, die dennoch der Kirche ihrer Zeit – wie er hervorhebt – wesentliche Impulse gegeben hat.

„Zwischen Politik und Theologie“ ist vielleicht nicht die treffendste zusammenfassende Überschrift für die folgenden vier Beiträge. Sie gehen der Frage nach, wie sich der Einfluß oder die Herausforderung jansenistischen und aufgeklärten Denkens im Bereich von Kanonistik, Theologie und Liturgie tatsächlich ausgewirkt hat. Dabei ist die Darstellung Franz Pototschnigs („Die Entwicklung des Kirchenrechts im 18. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung Österreichs“, S. 215–233) ein Musterbeispiel einer kanonistischen Argumentation, die unter völliger Ausklammerung historischer Aspekte – sie scheinen überhaupt nicht zu existieren – wie selbstverständlich das erst durch die dogmatischen Beschlüsse von 1870 begründete „vatikanische“ Kirchenrecht zurückprojiziert und dann natürlich allüberall nur „abusus“ konstatieren kann. Die fundamentalen Fehlurteile blieben in der Diskussion allerdings nicht unwidersprochen. Demgegenüber bietet Adam Seigfried („Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Aufklärung und Jansenismus“, S. 241–265) einen sorgfältig gearbeiteten, abgewogenen Überblick über die dogmatischen Bemühungen, unter dem Ansturm der Aufklärung (gegen den die katholische Theologie in keiner Weise gewappnet war) einen Weg zu finden zwischen einer erstarrten, ahistorischen, oft in Spitzfindigkeiten sich verlierenden Jesuitenscholastik und einem extremen Augustinismus, neue methodische Ansätze zu entwickeln für die so dringend notwendig gewordene Synthese von Glauben und Wissen. Der Verfasser unterstreicht mit Recht, daß trotz der (allzu verständlichen) Unzulänglichkeit jener Versuche damals und eben von jenen Theologen, die sich auf eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Postulaten der Aufklärung einließen, einer künftigen Theologie die Richtung gewiesen wurde. Desgleichen konstatiert Andreas Laun („Die Moraltheologie im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Jansenismus und Aufklärung“, S. 266–294) auf dem Gebiet der Moraltheologie, hier in Konfrontation mit probabilistisch-laxistischen, jansenistisch-rigoristischen und aufgeklärt-utilitaristischen und -eudaimonistischen Tendenzen, aber eben auch im Blick auf nicht wenige „humane“ Elemente der Aufklärung, eine im ganzen fruchtbare Auseinandersetzung und in ihrem Zuge ein Zurücktreten (oder doch die Zurückdrängung) einer allzu verrechtlichten Kasuistik und Sündenlehre zugunsten einer auf Schrift und Vätern basierenden Tugendlehre (wie sie etwa Franz Stephan Rautenstrauch in seiner theologischen Studienordnung von 1782 forderte). Kritisch, wohl zu kritisch (was auch in der Diskussion vermerkt wurde), beurteilt Hans Hollerweger („Tendenzen der liturgischen Reformen unter Maria Theresia und Joseph II.“, S. 295–306) die staatliche Reformtätigkeit im gottesdienstlichen Bereich, die jedenfalls ein Anliegen Muratoris („Über die wahre Andacht des Christen“) aufgriff, freilich dann deutlich das belehrende, im staatsbürgerlichen Sinn erzieherische Moment betonte, allerdings streng am Latein als liturgischer Sprache festhielt und in ihren „Purifikations“- und Sparsamkeitsbestrebungen zweifellos erheblich den Bogen überspannte, ganz zu schweigen von ihrer die religiösen Gefühle des Volkes verletzenden Überstürztheit. Andererseits bestreitet er nicht, daß Reformen nottaten, und er sieht auch, daß diese ohne die subsidiäre Hilfe des Staates kaum zustande gekommen wären (was im übrigen auch für eine ganze Reihe anderer, überfälliger Reformen gilt).

Im letzten Teil „Wandel in und durch Wissenschaft – Reflexe in der Kunst“ beleuchtet Gottfried Roth an einigen aufschlußreichen Beispielen (Problem der Besessenheit, Frage des Zölibats) „Pastoralmedizinische und arztethische Probleme im Rahmen der Entwicklung der Nervenheilkunde in Österreich des 18. Jahrhunderts“ (S. 310–322). Er konstatiert für die damalige österreichische Neuropsychiatrie eine beispielhafte Ausgeglichenheit der Position, das redliche Bemühen, Eigenständigkeit und Zuständigkeit von Theologie und Medizin zu wahren. Helmuth Grössing erläutert am Beispiel der „Revolution“ Lavoisiers (Einführung der Oxydationsmethode in die Chemie) die Beziehung zwischen „Naturwissenschaft und Aufklärung. Zum Verständnis des Wissenschaftsbegriffs der Aufklärung“ (S. 323–331). Ernst Wangermann („Josephinismus und katholischer Glaube“, S. 332–341) bekräftigt nochmals, daß – im Gegensatz zu Ferdinand Maaß' These – von offenbarungs- oder kirchenfeindlichen Motiven des Josephi-

nismus keine Rede sein könne. Günther Heinz schließlich geht durch das aufgeklärte Denken bewirkten „Veränderungen in der religiösen Malerei des 18. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung Österreichs“ (S. 349–370) nach (dazu 8 Abbildungen).

„Die wesentlichen Faktoren für Erkenntnis *und* Beurteilung des ‚Josephinismus‘ sind die Begriffe des Staates *und* der Kirche im 18. Jahrhundert“: Diese im Vorwort formulierte Feststellung faßt wohl treffend das Ergebnis dieses Wiener Symposions zusammen. Die vorliegenden Aufsätze, die – von einer Ausnahme abgesehen – jede apologetische Sicht vermeiden und die im 18. Jahrhundert nach wie vor herrschende starke Verflechtung von Staat und Kirche sowie die daraus wiederum sich ergebenden Zusammenhänge und Wechselwirkungen von Politik, Theologie, Religion, Naturwissenschaften und Bildender Kunst streng im Auge behalten und im übrigen „Katholische Aufklärung“ und Josephinismus im europäischen Rahmen zu erfassen suchen, spiegeln gewiß eine Forschung im Übergang, aber jedenfalls eine Forschung, die sich von aller Einseitigkeit geschichtlicher Betrachtung befreit und somit als richtungweisend angesprochen werden muß.

Luzern

Manfred Weillauff

D. W. Bebbington: *The Nonconformist Conscience. Chapel and politics 1870–1914.* London (George Allen & Unwin) 1982. 193 S., geb. £ 10.00.

Bebbington ist Lecturer in history an der Universität Stirling. Aus seiner eigenen Stellung im Nonconformismus bietet er auf Grund eingehender Quellenkenntnis – S. 161–185 über 1000 Anmerkungen aus Manuskripten, Zeitschriften und Zeitungen, Parlaments- und Konferenzdebatten, Biographien und Literatur – eine Darstellung der (nach dem 17. Jahrhundert) zweiten Periode entscheidender Betätigung dieser kirchlichen Richtung im britischen Leben. Grundlegend war die Verbindung zwischen Nonconformismus und liberaler Partei und darüber hinaus die Verbindung von Religion und Politik, z.B. in Frage wie Disestablishment der Hochkirche, Freihandel, Behandlung der Kolonien, internationaler Frieden. Disestablishment hatte jeweils eine spezielle Bedeutung in Irland und Wales. Es wurde auch als Mittel gegen den Anglikanizismus in der Church of England angesehen und sollte die Kontrolle der Kirchen durch den weltlichen Staat verhindern. Erst 1900 regelte die Burial Grounds Act, daß Konsekration von Friedhofsteilen nicht mehr obligatorisch war, daß Friedhofskapellen von allen Denominationen benutzt werden durften und daß Gebühren nur für wirklich geleistete Dinge beim Begräbnis zu zahlen waren.

Der Nonconformismus war führend in der Bekämpfung von sexueller Unmoral, von Trunk- und Spielsucht und von Arbeitslosigkeit. Das Modell für die Kolonien zur Rekrutierung Arbeitsloser für Landarbeit wurde von der deutschen protestantischen Kirche 1883 gegeben, aber in England gab es nicht wie in Deutschland Staatsbeihilfen für dieses Unternehmen (56). Kampf gegen Verunehrung des Sonntags durch Arbeit, Sport und endlich auch das Kino spielte eine große Rolle. In der Lösung sozialer Probleme wandte sich der Nonconformismus nicht gegen Privatinitiativen, forderte aber mehr Initiative durch örtliche und staatliche Behörden. Die wichtigste institutionelle Entwicklung im Nonconformismus war während der betrachteten Periode der Aufstieg der Free Church Councils. Auch hier bezog man sich auf das deutsche Vorbild (62). Die Church Councils dienten gemeinsamer Sozialarbeit und wirkten ökumenisch, z.B. durch gemeinschaftliche Benutzung des gleichen Kirchengebäudes. Von vier solcher Councils 1889 stieg die Zahl bis 1897 auf 175, sank dann aber bis 1899 wieder auf 99, eine der vielen in diesem Buch beschriebenen Entwicklungen. Anfänglich hatte man Vertreter der Heilsarmee, der Plymouth Brethren, der Unitarier und der Swedenborgianer zugelassen; später wurden die Grenzen enger gezogen, besonders hinsichtlich der Annahme der trinitarischen Theologie. Merkwürdigerweise wurden die Quäker nie ausgeschlossen. Auch bei den Church Councils war die Mischung von Religion und Politik nicht unproblematisch (76). Die Diskussionen um die irische Home Rule Bill seit 1886 spaltete die Nonconformisten; die irischen waren durchweg gegen diese Bill, in