

Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz

im Spiegel ihrer von 1772-1778
herausgegebenen Zeitschrift

Von Wilhelm Forster OFM, München

Fortsetzung und Schluß zum vorigen Heft (1951/III. IV.) S. 172

IV. Kapitel: Die Stellung der Zeitschrift im Geisteskampf der Aufklärung.

1. Die Zeitschrift und die scholastische Philosophie und Theologie

Es besteht heute kein Zweifel mehr darüber, daß die um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert auf den Universitäten betriebene scholastische Philosophie und Theologie viel hinter der geistigen Lebendigkeit der mittelalterlichen und der spanischen Scholastik des 16. Jhs. zurückstand. Sie war weithin zu einem „Inbegriff von Terminologie und Spitzfindigkeit“ erniedrigt, hatte die so notwendige Beziehung zum Leben verloren und nahm vor allem nicht genügend Föhlung mit der neu erstandenen mechanisch-mathematischen Naturwissenschaft. Darum wurde die Kritik an der Scholastik und ihren Vertretern zum Hauptkennzeichen der Männer, die schon vor Aufhebung des Jesuitenordens den philosophisch-theologischen Wissenschaften in Form von neuen Ideen neues Leben zuzuföhren gedachten. Der Herausgeber der Banzer Zeitschrift rechnet sich zu diesen Männern und liefert in seinem Journal einen Beitrag zur Kritik an der Scholastik und ihren besonders jesuitischen Vertretern.

Die fränkischen Zuschauer, die vor allem der Unterrichtsmethode der Jesuiten den Krieg erklärten, üben scharfe Kritik an der aus der scholastischen Methode erwachsenen „Disputierwut“ an den jesuitischen

Schulen. In einer eigenen Abhandlung¹ eifert Sprenger gegen das starre Festhalten an den alten „Formeln“ und scholastischen Ausdrücken, „die von den alten Schulweisen nur erfunden seien, um ihre unerheblichen Spekulationen damit auszudrücken“. Das alte scholastische Axiom: „qui bene distinguit, bene docet“ hält Sprenger nicht für die Sache eines wahren Philosophen, weil diese Art zu philosophieren für das Leben völlig unnütz sei. Die ganze Kenntnis, die die Schüler von philosophischen Schulen mitbrächten, bestünde in einigen unnützen und unverständlichen Worten, die im Leben und Beruf völlig unbrauchbar seien. Die bisherige Art der Disputationen mit ihren „geheimnisvollen Worten“ sei aber nicht nur unnütz, sondern sogar schädlich für die weitere Entwicklung des jungen Menschen. Auf diese Weise bekäme man nicht Leute, die vernünftig zu urteilen und sich vor den Quellen der Irrtümer zu hüten verstünden, sondern „Pedanten, hilflose Menschen in allen Fragen, wo nichts zu distinguieren sei und die bei jedem Widerspruch eine Disputierwut befall“². Da dadurch aller feiner Geschmack zerstört werde, sei die bisherige Art der Disputationen auch nachteilig für den Charakter des Menschen und die Ausübung der Pflichten. Der Einwand der Gegner, daß durch die Disputierübungen der Verstand geschärft werde, wird von Sprenger durch den Hinweis auf die Mathematik widerlegt. Durch diese scharfe Kritik will der Herausgeber der Zeitschrift freilich nicht alle Disputationen abgeschafft wissen, sondern er will sie nur einschränken. Dabei sollen „bloße Subtilitäten und unnütze Schwierigkeiten“ ganz ausgeschieden werden. Ohne alle „Sophisterei“ soll der Hauptzweck klar herausgestellt werden, statt sich über einen nichtentscheidenden Ausdruck lange herumzubalgen. Der Verfasser der Abhandlung hält es für viel zuträglicher, junge Leute manchmal einen Aufsatz ausarbeiten zu lassen, worin sie ihre Gründe und Gegenstände vorbringen könnten, als sich an die alten Disputiermethoden zu halten.

Schon diese Kritik Sprengers zeigt, daß man in Banz nicht nur gegen die Schulmethode der Jesuiten, sondern gegen die alte Philosophie überhaupt und ihre Terminologie eingenommen war. In der Rezension zu einer akademischen Abhandlung des Würzburger Jesuiten P. Vaeth² kommt das klar zum Ausdruck. Unter dem Druck der Verhältnisse macht Vaeth bei Erörterung der eucharistischen Accidentien das Zugeständnis, daß man gut katholisch sein könne, auch wenn man die peripatetischen

¹ Zuschauer IV 170, Pl. Sprenger, Gedanken über die Disputierart in den Schulen.

² P. Vaeth, Concordia veritatis ontologicae de accidentibus cum veritate theologica de speciebus Eucharisticis stabilita, Wzb. 1772. Zuschauer II 37.

Accidentien leugne. Der Kritiker in Banz hält Vaeth gegenüber Erörterungen über die *Accidentia absoluta* überhaupt für „unnütze Sprudelleien“, rechnet sie zu „scholastischen Stiergefechten“ und bedauert es, daß man, wie es Vaeth tut, die Schüler noch immer damit pläge.

Wie tief die Abneigung gegen die Scholastik, wenigstens zu Beginn der Zeitschrift, ging, zeigt eine Kritik an dem Fuldaer Benediktiner Bardo Herbert, der in seiner Logik³ die Kategorien und Suppositionen, wie sie bisher in den Schulen gelehrt wurden, anführt, nicht um sie seinen Schülern als Ideal philosophischen Denkens darzustellen, sondern nur um sie damit überhaupt bekannt zu machen, und ihnen damit zu zeigen, wie man früher Philosophie betrieben habe. Der Kritiker der Banzer Zeitschrift will aber nicht einmal eine solche nur geschichtliche Erwähnung gelten lassen. Um dergleichen „unnütze Tändeleien“ in ihr gehöriges Licht zu bringen, will er, daß den Schülern nicht einmal ihr Name bekannt gemacht werde; denn im Unnützen unwissend zu sein, sei keine Schande.

Mit besonderer Heftigkeit wendet sich die Zeitschrift gegen die bisherige Gewohnheit einzelner Orden und Schulen, sich in der Philosophie und Theologie auf bestimmte Lehren und Meinungen zu verpflichten und nur im Sinne der „Schule“ zu lehren. Dem P. Jakob Berthold, OFM von Dettelbach, wird bei Gelegenheit der Rezension seiner Dissertation über die Möglichkeit einer Union im Glauben⁴ bei allem Wohlwollen, das man seinen Gedanken entgegenbringt, angeraten, „die Theologie soviel immer wird möglich sein von allem Scholastizismus zu reinigen und sie ganz allein zum wesentlichen Nutzen zu lehren“. Das in den Corollarien vom Verfasser öfter angeführte Bekenntnis zur skotistischen Schule ist dem Kritiker „ein Schwören auf alte Hefte, eine Sünde gegen das Selbstdenken und eine Beleidigung des guten Geschmacks!“

Mit der sterilen Geistigkeit des Scholastizismus wird weithin auch die fruchtbare Geistigkeit der Hochscholastik abgelehnt. Man wahrt sich auch ihr gegenüber das Recht des Selbstdenkens. Theologische Begriffe, die bisher zum Rüstzeug jedes Theologen gehörten, werden als unnütze und lärmende Streitfragen abgetan. Im Jahre 1782 erschien in Würzburg

³ Bardo Herbert, *Elementa logicae eclecticae commoda Tironibus methodo vicibus adornata*, Fulda 1773. Zuschauer IV 122.

⁴ Jakob Berthold, *Cogitationes Pacis et Unionis inter Religiones christianas*, Wzb. 1778. LdkD III 70.

eine asketische Abhandlung⁵, in der der Verfasser, ganz in der scholastischen Terminologie sich bewegend, zehn aus den Eigenschaften Gottes sich ergebende Reuemotive für begangene Sünden anführt. Die Zeitschrift wendet sich in einer scharfen Kritik gegen dieses „jeglicher Psychologie und philosophischer Menschenkenntnis bare“ Buch. Darauf schrieb der Verfasser der Abhandlung eine Erwiderung gegen die Kritik der LdkD⁶ und verteidigt sein Verfahren. Die Erwiderung der Zeitschrift hierauf offenbart die tiefe Abneigung gegen die Scholastik und ihre in der Theologie gebräuchliche Terminologie bei den Banzer Aufklärern. Die in der Hochscholastik von St. Thomas, Skotus, Durandus, Aureolus und anderen viel erörterten theologischen Probleme von der vollkommenen und unvollkommenen Reue, von der Beschaffenheit und dem Charakter des der Seele durch die Absolution eingepprägten „ornatus“ werden als lärmende Streitfragen des 13. und 14. Jhs. bezeichnet, die man sich von keinem Theologen der Zeit aufdrängen lassen will. Ihnen gegenüber vertritt der Kritiker der LdkD eine „esoterische Theologie“, die er aber sorgfältig für sich behalten will, um nicht vor das Autodafé der Scholastiker gezogen zu werden.

Wie man in Banz über den Wert der Scholastik dachte, zeigt die Rezension über die Geschichte der Theologie von dem Subdirektor und Professor der Dogmatik in Bruchsal, Adam Brandmeyer⁷. Das Werk, das 1778 erschien, erweckte „bei dunklen mit Schulstaub übersäteten Scholastikern eine große Gärung“, weil darin die Philosophie und Theologie der Scholastik einer vernichtenden Kritik unterzogen wird. Unmißverständlich stellt sich der Banzer Kritiker auf die Seite des Verfassers, dessen Erklärungen als deutlich und bestimmt hingestellt werden und der mit reellen Begriffen arbeite, während „die Glaubenssätze gegen Ende des 11. und 12. Jhs. in lauter unverständliche Worte gelüllt

⁵ *Vir catholicus de vitae praeteritae peccatis docte sive unice propter Deum offensum per decem perfecti doloris incitamenta plangens et pro residuo vitae prudenter disponens*, Wzb. 1782. LdkD IV 392.

⁶ Frage: Ob vir catholicus de peccatis suis . . . plangens, wie auch der Christ in der Buße wirklich durch 10 Beweggründe einer vollkommenen Liebesreue seine Sünden bereut hat? mit ja beantwortet und der Rezension der LdkD (IV 392) entgegengesetzt von dem Verfasser des Werkchens: Der Christ in der Buße, 1783, LdkD IV 731.

⁷ Adam Brandmeyer, *Schema introductionis in universam theologiam christiano-catholicam continens definitiones, axiomata, theoremata, consectoria et corollaria, una cum discursu praeliminari de origine, mutatione ac fati theologiae christianae*, 1778. LdkD III 477.

und statt der nützlichen und christlichen Wahrheiten die abgeschmacktesten Grillen abgehandelt worden wären“. Dem hl. Thomas spricht der Verfasser noch Fähigkeiten zu, aber nur, wenn er in besseren Zeiten gelebt hätte, würde er sich als ein großes Genie gezeigt haben. Dagegen wird Duns Skotus „und seinem Geschwader“ alle Vernünftigkeit abgesprochen. Durch sie sei der Menschenverstand völlig aus der Theologie verbannt worden. Dasselbe Urteil ergeht über die Theologie der Jesuiten. Durch das „Uning der scientia media“ seien alle Versuche, eine bessere und zeitgemäße Theologie zu schaffen, vereitelt worden.

Nach dem Urteil eines Banzer Kritikers ist „die in die Theologie übertragene Dialektik des Aristoteles“ Ursache der meisten Ketzereien und ein Haupthindernis für die Wiedervereinigung im Glauben. Sie sei „die Mutter vieler mehr fürwitziger als nützlicher“, oft auch lächerlicher Fragen. Die Ketzer hätten sich dahinter verschanzt und die katholischen Theologen hätten in dieser Theologie keine hinreichende Gegenwehr gegen sie gefunden. Man bedauert es, daß auch nach dem Konzil von Trient die Theologen nicht aufhörten, „ewige Wahrheiten und Menschentand durcheinanderzumengen, daß sie mehr für die Verfechtung ihrer Meinungen sorgten, als für eine gesunde Glaubenslehre“. Dadurch hätten sie Anlaß zu den Spöttereien der Irrgläubigen gegeben und eine Wiedervereinigung der Christen in der katholischen Kirche unmöglich gemacht⁸.

Man hält daher in Banz Ausschau nach dem neuen Dogmatiker, der dem Aristoteles wieder zurückgeben möchte, was man von ihm abgeborgt hat. Besondere Schwierigkeiten oder gar eine Gefahr für den Glauben sieht man in dieser Forderung nicht. „Denn“, so sagt ein Korrespondent der LdkD aus Trier, „da ich nicht schuldig bin zu glauben, daß der heilige Geist dem inspirierten Schriftstellern alle Worte in die Feder diktiert hat, so wird man von mir noch viel weniger verlangen können, solches bei den Entscheidungen der allgemeinen Kirchenversammlungen annehmen zu müssen. Wenn nur der eigentliche Sinn der Worte meinen ganzen Beifall hat. Der Kern und nicht die Schale ist de fide. Jener war und blieb alle Zeit. Diese kann sich ändern.“⁹ Mit Feuereifer kämpft die LdkD gegen „jene Schafsköpfe, welche wähnen, die katholische Kirche könne allein auf ihren scholastischen Schultern ruhen“. In dem Verhalten dieser Theologen, jede neue Meinung, die mit ihren

⁸ LdkD IV 133. Rezension zu: Fel. Ant. Blau, *De regula fidei catholicae dissertatio theologica*, Mainz 1780.

⁹ LdkD VII 601.

altväterlichen Heften nicht übereinstimme, mit aller Schärfe zu bekämpfen, sieht man in Banz ein Bestreben, „den Menschenverstand in Dingen, die das wesentliche der Religion nicht angehen, in Vormundschaft zu halten“¹⁰.

Diese kritisch ablehnende Sprache gegen die Scholastik könnte leicht die Vermutung nahe legen, daß die Banzer Philosophen und Theologen einen vollständigen Bruch mit der in der katholischen Dogmatik bisher gebräuchlichen Terminologie vollzogen hätten. Allein dem ist nicht so. Man war in Banz zwar eifrig bestrebt „nach einem neuen Kleid für die alte Wahrheit zu suchen, den alten Kern der katholischen Wahrheit mit einer neuen zeitgemäßerer Schale zu umgeben“, aber, da bei fortschreitender Aufklärung auf dem Gebiete der katholischen Theologie viele Theologen mit der alten Schale auch den alten Kern der christlichen Wahrheit aufgaben, und eine völlige Nivellierung und Relativierung des katholischen Dogmas herbeizuführen drohten, wuchs bei den Banzer Literaten immer mehr die Erkenntnis, daß „jene oft sehr scharfsinnigen Denker der Scholastik“ sehr wohl dazu gebraucht werden könnten, das christliche Dogma gegen Angriffe aller Art zu schützen und zu verteidigen. Besonders der hl. Thomas ist ihnen auf dem Gebiete der Theologie trotz seines Aristotelismus eine anerkannte Autorität, die man gerne studiert und zitiert. Stolz bekennt sich ein Kritiker der Literatur als „ehrerbietungsvollsten Schüler des hl. Thomas“, der die Frage der Willensfreiheit z. B. viel philosophischer erörtert habe, als alle neueren Philosophen, da er sie aus der Natur des Menschen bestimmte¹¹. Dem Dominikaner P. Augustin Krazer wird es bei Besprechung seines liturgiegeschichtlichen Werkes¹² zum Vorwurf gemacht, daß er, obwohl Dominikaner, obwohl regens studii generalis und Thomist, gleich am Anfang seiner Abhandlung, wo er von dem Nutzen der Liturgie und ihrer Notwendigkeit redet, „nicht die gar schönen Sätze des hl. Thomas zu Grunde gelegt habe“. Der Kritiker der Literatur hält dafür, daß zu seiner Zeit, wo das „Außenwerk“ der christlichen Religion so sehr verachtet und getadelt werde, die thomistische Grundlage nichts Überflüssiges gewesen sei. Er findet wider die alten und neuen Naturalisten

¹⁰ LdkD VIII 436. Rezension zu: de Berault — Bercastel, Geschichte der Kirche. Aus dem Französischen übersetzt, 2 Bde., 1787.

¹¹ LdkD VI 286. Rezension zu: Wolfgang Frölich, De libertate animae humanae praelectiones theologicae et philosophicae, Ingolstadt 1784.

¹² Aug. Krazer, De apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis Liturgiis, illarum origine, progressu, ordine, die, hora et lingua ceterisque rebus ad liturgiam antiquam pertinentibus, Augsburg 1786. LdkD VI 573.

nichts Gründlicheres über die Heiligkeit des jüdischen Gottesdienstes, als was Thomas I, 2 qu 98 u. 106 über die Zeremonien, Figuren und Opferbräuche des A. T. geschrieben hat.

Ebenso nimmt die LdkD Zuflucht beim hl. Thomas, wo es gilt, die für viele Aufklärungstheologen unverständliche Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi zu verteidigen. Mit Hilfe der sog. Akkommodation suchte man dieses Dogma für das menschliche Denken „verständlich“ zu machen. Die Apostel, so sagte man, hätten sich nach jüdischen, heidnischen, überhaupt nach schwachen menschlichen Begriffen gerichtet. Juden und Heiden wären durch ihre Opfertheologie zu dieser Lehre besonders geneigt gewesen. Der Mensch selbst habe auch in dieser Lehre sehr viel Beruhigung gefunden. Das Dogma selbst aber widerspreche der gesunden und aufgeklärten Vernunft und den Begriffen, die wir uns von Gott machten. Es gehöre neben vielem anderen unter die Lehren, die die Apostel in „Angleichung“ an den damals üblichen Sprachgebrauch vorgetragen hätten. Eine objektive allgemein gültige Wahrheit stecke nicht dahinter. Diesen mit der Ablehnung jeglicher scholastischen Terminologie auch den Kern des katholischen Dogmas preisgebenden Aufklärern gegenüber wird von der Zeitschrift das Dogma von der stellvertretenden Genugtuung ganz im Sinne der Scholastik und des hl. Thomas verteidigt. Man hält die Lehre des hl. Thomas für am besten geeignet, die Deisten zu widerlegen, „die nicht glauben wollen, daß die Sünde eine unendliche Beleidigung Gottes ist“¹³.

Ähnlich zurückhaltend und ablehnend verhält sich die LdkD gegenüber den Versuchen von P. Jakob Danzer, Professor der Moraltheologie an der Benediktiner-Universität Salzburg. Dieser tritt in seiner „Anleitung zu christlichen Moral“¹⁴, die er um Anstoß zu vermeiden, „für seine Schüler in Privatstunden herausgegeben hat“, für die Notwendigkeit ein, die bisherige Schulsprache in der Theologie ganz zu verlassen. Er will das, was Jesus tat und lehrte, um die ganze Menschheit zu beglücken, in dem Lichte darstellen, wie es die Bedürfnisse der Zeit erfordern. Dabei ist er überzeugt, daß die Ausdrücke und Redensarten der Schule z. B. *virtutes theologicae homini infunduntur per Baptismum, sacramenta causant gratiam ex opere operato* usw. von der

¹³ LdkD VI 330. Rezension zu: Stephan Wiest, *Demonstratio religionis christianae sive Institutionum theologicarum tomus II*, Eichstätt 1785.

¹⁴ Jakob Danzer, *Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden*, Frankfurt u. Leipzig 1787. LdkD IX 168.

Kirche niemals seien kanonisiert worden und daß sie nur „eitel Schulterminologie“ seien, die „in das Heiligtum der Religion von einigen in den Peripat eingeweihten Männern übertragen, wohl einmal etwas bedeutet hätten, während sie für unsere Zeit völlig sinnlos seien“. Danzer will nichts anderes lehren, als was die Kirche auch lehre, bloß rede und schreibe er anders als die bisherigen Theologen. *Die Würzburger und Gothaer gelehrten Zeitungen*¹⁵ äußerten bei Besprechung der Danzer'schen „Anleitung“ vorsichtig ihre Bedenken gegen eine solche radikale Abschaffung der Schulsprache. Sie konnten sich bei aller Aufklärung, wie sie in Würzburg und Gotha betrieben wurde, von der Notwendigkeit, die alte Schulsprache ganz zu verlassen, nicht überzeugen und traten dafür ein, bei den alten Terminis zu bleiben.

Ein Kritiker der Zeitschrift, der in Danzers Werk „mehr eine philosophische als christliche Moral“ sieht, nimmt auch kurz Stellung zu dem von Danzer aufgeworfenen Problem. Auch er lehnt den Radikalismus Danzers ab, aber nicht so, als hätten Danzers Ansichten gar nichts für sich. Der Schulausdruck von der „virtus infusa“ wird vom Kritiker seines absoluten, verdinglichten Charakters entkleidet und dahin verwiesen, wohin er gehört. Er ist ihm ein Tropus, der die Sache gut treffe. Man dürfe sich, sagt er, an dem Wort infundere nicht stoßen. Es sei aus dem Römerbrief entlehnt. Man müsse tropisch von solchen Wirkungen reden. Ebenso sei es mit dem Worte „habitus“, das von der Sprache der Ärzte herrühre. Da nun das Leben des Christen hauptsächlich in Glaube, Hoffnung und Liebe bestehe, so sei, wie für das natürliche Leben des Menschen, so auch für das geistige ein gewisser habitus erfordert. Nach der Schrift sei der nicht wiedergeborene Mensch tot. Durch die Rechtfertigung wird er erweckt, erneuert, umgeschaffen und wie könne das anders erklärt werden, als daß er jenen habitus erhalte. Zudem heiße virtus ja nicht immer Tugend, sondern öfters auch Kraft.

So sehr die LdkD Ausschau hält nach dem neuen Dogmatiker, der „dem Aristoteles wieder zurück gibt, was man ihm abgeborgt“, besonders in dem Traktat von den Sakramenten, so sehr verwahrt sie sich gegen die Auffassung der Eucharistie, wie sie in der anonym geschriebenen Abhandlung des Nürnberger Predigers und Diakons Johann Dreykorn über die römisch-katholische Messe¹⁶ vorgetragen wird. In Un-

¹⁵ Vgl. Jakob Danzer, Nachlese zum 1. Bd. meiner Anleitung zur christlichen Moral, 1789 (Anhang zum II. Bd. der „Anleitung“).

¹⁶ Joh. Dreykorn, Die römisch-katholische Messe, lateinisch und deutsch mit Bemerkung der dabei vorkommenden Zeremonien . . . nach dem evangelischen Sinn der ersten christlichen Kirche unparteiisch und freimütig erläutert, Nürnberg 1785. LdkD VI 194.

kenntnis darüber, daß der Verfasser ein protestantischer Geistlicher und ein „Mitglied zur Beförderung reiner Lehre“ ist, und in der Meinung, es stecke hinter der Abhandlung ein Katholik, der sich neue Bahnen bricht¹⁷, widmet die LdkD Dreykorns Abhandlung eine lange Rezension. Der Kritiker sieht in dem Werke einen Angriff auf das Wesen der Eucharistie. Der Verfasser verwirft nicht nur die üblichen Subtilitäten der Scholastiker, sondern auch den Begriff und das Wesen der Transsubstantiation. Aus den Zeugnissen der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte will er erweisen, daß die Verfasser der römischen Meßordnung an keine wesentliche Verwandlung, wohl aber an eine Veränderung gedacht hätten. Alle stimmten darin überein, daß Brot und Wein durch die Konsekration einen höheren Wert bekämen, aber darum doch nicht aufhörten natürliches Brot und natürlicher Wein zu bleiben. Brot und Wein bekämen durch die Konsekration eine höhere Bestimmung, eine höhere Kraft, folglich auch andere Namen. Vor der Konsekration hätten sie die wesentliche Bestimmung gehabt, eine Speise für den Magen zu sein und ein Trank für die Stärkung des irdischen Leibes. Nach der Konsekration höre diese Bestimmung auf und sie würden jenes bestimmte Brot und jener bestimmte Wein, durch welchen Christus seinen Leib und sein Blut mitteilen wolle. Das Brot bekäme so den Wert, die Kraft und den Namen des Leibes Christi und ebenso sei es beim Weine.

Solche, ein Zentraldogma des Christentums zerstörende Spekulation will der Kritiker der LdkD nicht gelten lassen. Aus der hl. Schrift, aus den Kirchenvätern und Konzilien wird der Verfasser widerlegt und es wird ihm nachgewiesen, daß er Stellen aus dem Zusammenhang gerissen, falsch übersetzt und ihnen seinen Sinn untergelegt habe. Die Behauptung des Verfassers, nur in außerwesentlichen Dingen abgewichen zu sein, wird entschieden zurückgewiesen mit dem Hinweis auf den liberalen protestantischen Theologen Karl Friedrich Bahrdt und dessen Gesinnungsgenossen, die auch immer nur behaupteten, in außerwesentlichen Dingen abgewichen zu sein, während sie doch, da sie nur die natürliche Religion gelten ließen und alle positive abgeschafft wissen wollten, die Grundlage des Christentums untergruben. Schmerzlich empfindet es der Rezensent der LdkD, daß die oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung¹⁸, die im Banzer Kreis sonst sehr geschätzt wurde, „nur Wolfsohren der Ketzermacher und Eselsohren der Dümmlinge beleidigende Sätze“ in den Ausführungen des Verfassers findet.

¹⁷ LdkD VI 307.

¹⁸ Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung, 1786, 417—439.

Freilich, so entschieden die LdkD die aus einem ungesunden Vereinigungsbestreben entstandenen, die scholastische Terminologie verlassenden Erklärungsversuche der Eucharistie ablehnt und an dem vom Tridentinum aufgenommenen Begriff der Transsubstantiatio festhält, so lehnt sie doch eine tiefere spekulative Durchdringung der eucharistischen Gegenwart Christi im Sakramente ab. All das, was die Scholastik über die Art und Weise der Gegenwart Christi ausgesagt hat, sind ihr nur „fruchtlose Subtilitäten und zum Wesen nicht gehörende Spitzfindigkeiten“. Das Bestreben der Banzer Zeitschrift und der theologischen Aufklärer ihrer Geistesrichtung ging vielmehr dahin, die im Begriff der Transsubstantiatio grundlegende christliche Wahrheit dem menschlichen Verständnis psychologisch und praktisch nahe zu bringen. Die Definition bzw. die Umschreibung der eucharistischen Gegenwart Christi, wie sie der Würzburger Theologieprofessor Franz Oberthür in seiner „Idea biblica“ gibt, hat der Banzer Aufklärer ganzen Beifall¹⁹. Hat es Oberthür darin auch sorgfältig vermieden den scholastischen Begriff der Transsubstantiatio zu gebrauchen — er wurde deswegen als der Heterodoxie verdächtig verklagt und mußte sich vor dem Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal rechtfertigen — so lag er ihr doch zu Grunde. Oberthür glaubte an die substanzielle Gegenwart Christi im Sakrament des Altares und die LdkD verteidigt diesen Glauben Oberthürs gegen die Angriffe der allgemeinen deutschen Bibliothek Nicolais. Eine Rezension über Oberthürs Lebensbeschreibung des Würzburger Rechtsgelehrten Philipp Ulrich²⁰ in der allgemeinen deutschen Bibliothek²¹ nennt Oberthür einen Heuchler, weil er es in der genannten Lebensbeschreibung als ein Zeichen eines besonders hell denkenden aufgeklärten Christen ansah, daß Ulrich Andachts- und Erbauungsbücher an seine Mitmenschen verteilte und zwar solche, „die geradehin auf den Hauptpunkt des katholischen Gottesdienstes, auf die Andacht zu dem in der Hostie gegenwärtigen Gott und Erlöser hinführten“. Die allgemeine deutsche Bibliothek hält

¹⁹ LdkD XI 247. Recension zu: Franz Oberthür, *Idea biblica Ecclesiae Dei*, Wzb. 1790.

Die Definition Oberthürs lautet: *Quod oculis ac reliquis sensibus panis et vinum est, id ipsi Christo . . . tam intime coniungitur, ut impossibile sit panem vinumque consecrata videre, tangere, gustare, quin simul ipsum Christum, qualis in coelo est, videamus, tangamus, adsumamus supplete fide externorum sensuum ministerium.*

²⁰ Frz. Oberthür, Philipp Adam Ulrichs Lebensgeschichte, Wzb. 1784. LdkD VII 473—506 und VIII 1—28.

²¹ Allgemeine Deutsche Bibliothek 63. Bd., 234.

es für unmöglich, daß Oberthür, der ihr als gesundenkender Aufklärer bekannt war, so denken könne und nimmt an, daß er, nur um im Kredit eines gut gesinnten Theologen zu bleiben, so von der Gegenwart Christi im Sakrament gesprochen habe. Aufgebracht durch diese verständnislose Rezension versichert ein Kritiker der LdkD, daß sich weder Oberthür noch andere aufgeklärte Katholiken ihren Katholizismus „durch die Thüring'sche Geißel wilder Satyriker austreiben ließen, daß vielmehr gerade die aufgeklärten Köpfe unter den Katholiken, je mehr sie ihre Religion untersuchten, je strenger und unparteiischer sie dieselbe prüften und mit dem Protestantismus verglichen, desto tiefer von der Richtigkeit ihres katholischen Glaubens überzeugt würden.

Wie wenig man in Banz gesinnt war, einen völligen Bruch mit der scholastischen Theologie und Terminologie zu vollziehen, zeigt die Einstellung zur kirchlichen Ablasslehre, die auch unter katholischen Theologen der Aufklärungszeit ihre Gegner fand. Die in der Scholastik geprägte Terminologie vom *Thesaurus ex meritis Christi et Sanctorum* war für viele Aufklärer lediglich eine „Erfindung der Theologen, eine Erdichtung von Lehrern, die mehr Schwätzer als Theologen waren“²². Die Kritiker der LdkD wollen diesen Begriff nicht einfach als Erfindung und Erdichtung der Theologen abtun. Sie wollen aber andererseits auch nichts wissen von der absoluten Verdinglichung des *Thesaurus* und den üblen Folgen, die in der Ablasspraxis daraus entstehen. Man sucht vielmehr geschichtlich die Berechtigung dieses Ausdruckes zu unterbauen und ihn dogmenhistorisch zu würdigen. Die Kirche habe immer die Macht der Verdienste Christi anerkannt und gelehrt, daß dieselben unsere Werke und Bußübungen Gott angenehm machen würden. Habe sie Strafen nachgelassen im Vertrauen, daß auch Gott sie nachlassen würde, so sei dies immer mit Rücksicht auf die Verdienste Christi geschehen, also hätten wir auch, wenigstens der Sache nach, den *Thesaurus ecclesiae*²³.

Bei dieser Einstellung zur scholastischen Theologie und Terminologie mußte sich die LdkD notwendig gegen die 1791 anonym erschienene

²² So der Bischof Nicolaus Sciarelli in seinem „kurzen Katechismus von den Ablässen nach der echten Lehre der katholischen Kirche“. 1788 wurde dieser Katechismus aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt. LdkD IX 187.

²³ LdkD IX-104. Recension zu: Wigand Kamper, *Historia de indulgentiis cum reflexionibus dogmaticis*, Mainz 1787.

„*kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit*“ von Felix Anton Blau wenden²⁴. In dem Bestreben, die kirchliche Dogmatik soviel wie möglich zu vereinfachen und den Bestand der Lehre auf die erste apostolische Zeit zurückzuführen, will Blau die vielen „scholastischen, unübersetzbaren Ausdrücke von der hypostatischen Union, von der substantialen Gegenwart des Leibes Christi und überhaupt alle spekulativ erfaßten Wahrheiten als bloße „Raisonnements der Theologen“ von der kirchlichen Lehre entfernen. Die im Dogma festgelegte Lehre der Kirche sei durch bloße Raisonnements der Theologen entstanden, trage das Gepräge der zu jener Zeit, wo sie entstanden, herrschenden Philosophie an sich, könne also nicht in der allgemeinen Tradition begründet sein und gehöre nicht zum Bestand der christlichen Lehre.

Damit ist radikal ernst gemacht nicht nur mit der Ablehnung der scholastischen Subtilitäten, sondern mit der scholastischen Theologie überhaupt, ja mit jeglicher wissenschaftlichen Erfassung der Glaubenslehre. Ein Fortschritt in der theologischen Erkenntnis ist auf dieser Basis so wenig möglich, wie in der auf festen Geleisen festgefahrenen Theologie der Scholastik. Der Kritiker der LdkD (Ildefons Schwarz) will nicht zu solchen „erleuchteten“ Aufklärern gehören. Er will aber auch nichts wissen von einer Verabsolutierung der Scholastik und ihrer Methode und macht Blau gegenüber das Zugeständnis, daß zwar die christliche Lehre im Laufe der Geschichte durch die jeweils herrschende Philosophie verschieden „modifiziert“ worden sei, daß aber der Gehalt der christlichen Wahrheit, trotz der verschiedenen Modifikationen immer der gleiche geblieben sei. Um den Sinn einer Glaubenslehre genauer festzulegen und zu bestimmen, hält Schwarz gegenüber Blau „scientifische Ausdrücke“ für notwendig.

Die LdkD hat so einerseits gegenüber den radikalen Aufklärern den wissenschaftlichen Charakter der katholischen Theologie verteidigt und gegen die Auflösung des Dogmas gekämpft, andererseits sich aber auch entschieden gegen eine Verabsolutierung der Scholastik gewandt. Gewisse Vertreter der katholischen Theologie hielten die Scholastik für die einzig richtige Methode einer ersprißlichen theologischen Arbeit. Für sie gab es kein anderes theologisches Denken als das bisherige. Jede neue Methode wurde verdächtigt. Eine Rezension in der von den Exjesuiten herausgegebenen Zeitschrift²⁵ über eine Rosenkranzpredigt des Würz-

²⁴ Fel. Ant. Blau, *Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit* zur Beförderung einer freieren Prüfung des Katholizismus, Frankfurt 1791. LdkD XII 480.

²⁵ Kritik über gewisse Kritiker . . . , 1790, 52.

burger Professors J. M. Feder soll uns das zeigen. Feder redet in seiner Predigt vom Gesetz der stufenmäßigen Entwicklung in der theologischen Erkenntnis und hält es für selbstverständlich, daß das 18. Jahrhundert über manche Religionspunkte ein richtigeres und gründlicheres Urteil fällen könne als das zwölfte. Dies will der jesuitische Kritiker nicht gelten lassen. Die Scholastik ist ihm der höchste Grad menschlicher Erkenntnis, über den hinaus es der menschlichen Natur unmöglich ist, eine höhere Vollkommenheit zu erreichen. Sie ist ihm die letzte Grenzlinie, die den Menschen in der Erkenntnis von Gott scheidet. Hier muß der Mensch stehen bleiben, denn darüber hinaus ist keine stufenmäßige Entwicklung und keine Aufklärung mehr möglich. Es ist nicht zu verwundern, daß die Augsburger Exjesuiten gerade darin, „daß man weiter forsche, daß man bei dem Alten nicht stehen bleibe, daß man neue Ausichten öffne und daß man das Unnütze wegschaffe“²⁶, das Verderbliche der Aufklärung sahen und die neue Richtung in der Theologie, die ja gerade diesen Fortschritt sich zur Aufgabe setzte, mit Leidenschaftlichkeit bekämpften. Wenn der Mensch mit seiner ganzen Erkenntnis bereits an der Grenze des Menschenmöglichen angelangt ist, dann kann er in der Theologie nur mehr das bereits Erkannte weitertradiieren, kann Anmerkungen, Erläuterungen und Erklärungen dazu machen, wie es in den Sentenzenkommentaren geschehen, er kann auseinanderlegen und zergliedern, er kann „Compendien nur wieder aufs neue kompendieren“²⁷ und im stolzen Besitz der erkannten Wahrheit muß er alles Neue in der Philosophie und Theologie verdächtigen und verketzern. Die Scholastik im Sinne dieser Augsburger Stimme mußte notwendig zum unfruchtbaren Scholastizismus führen, zumal die durch ihre Statuten auf die scholastische Methode verpflichteten Lehrer das Lehrmonopol an den Universitäten besaßen und eifrig darüber wachten, daß keine neuen Gedanken dem alten System zu nahe traten.

Es wurde daher als eine erlösende Tat von der LdkD begrüßt, als der „große Ganganelli“ 1773 durch die Aufhebung des Jesuitenordens das Lehrmonopol der Jesuiten endgültig zerschlug. Jetzt erst konnten die neuen Ideen und neuen Methoden ohne sogleich der Verdächtigung und Verketzerung durch die Vertreter des alten Systems zu verfallen, in die Hörsäle eindringen. Es ist der LdkD ganz aus der Seele gesprochen, wenn Eulogius Schneider bei seiner akademischen Antrittsrede zu

²⁶ Gesammelte Schriften unserer Zeiten zur Verteidigung der Religion und Wahrheit, 1793, XVI 25.

²⁷ LdkD II 223.

Bonn 1789 über das Ergebnis der Aufhebung des Jesuitenordens sagt: „Erst nach dem Jahre 1773, gegen dessen Ende die mächtigste Stütze der römischen Despotie zu Boden fiel, ward es hell in den Hörsälen der Religion, erst jetzt fing man an, das Gold des Evangeliums von den Schlacken menschlicher Zusätze zu reinigen“²⁸. Für die Banzer Aufklärer gibt es keine absolute und allein geltende Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis. „Der Mensch kommt nie zur Grenze des Menschenmöglichen, das Reich der Wahrheit geht ins Unendliche. Wir sind weiter gekommen als unsere Vorfahren und unsere Nachkommen müssen wieder größere Schritte machen als wir“²⁹.

Mit scharfen Worten geißeln die Kritiker der LdkD alle, die von ihrem alten Standpunkt aus dem Fortschritt in der theologischen Erkenntnis feindlich sind und die Männer der neuen Richtung verketzern. Bei Besprechung des Poiger'schen Anekdotenbuches³⁰, das sich die Aufklärung der Priester zur Aufgabe gemacht hat und wegen seiner aufgeklärten Denkart von den Augsburger Kritikern als „Schandschrift“ bezeichnet wurde, rechnet Sprenger in aller Schärfe mit den Methoden und der geistigen Haltung dieser allem Fortschritt feindlichen Theologen ab. „Sie lauern auf alles, was dem Maßstab ihres alten Schlendrians und dem aus grundlosen Vorurteilen zusammengesetzten Religionssystem nicht anpasst. Stets spukt es in ihrem Kopf von Ketzerereien. Kaum glauben sie ein Ketzerphantom gesehen zu haben, dann schwingen sie sich gleich auf das Steckenpferd ihrer Orthodoxie, hauen mit dem Schwerte ihrer hirnlosen Intoleranz auf allen Seiten um sich, verfolgen jeden besser denkenden Religionsgenossen, verschreien ihn als Ketzer, ziehen dazu gute und leichtgläubige Große mit ins Vertrauen und rühmen sich als Aufklärer, wenn es ihnen gelingt, jeden hervorschießenden Keim der Aufklärung zu zertreten.“

In den Augen der Banzer Aufklärer ist der ganze Streit um Janse-
nius ein aus der Verabsolutierung der Scholastik geborenes, „von den
Jesuiten entdecktes und mit Leidenschaft verfolgtes Ketzerphantom“^{30a}.

²⁸ Eulog. Schneider, Rede über den gegenwärtigen Zustand und die Hindernisse der schönen Literatur im katholischen Deutschland, In: Gedichte von P. Eulog. Schneider, Frankfurt 1790, 170.

²⁹ LdkD II 573.

³⁰ Benedikt Poiger, Anekdotenbuch für katholische Priester, 1. Bd., 1787. LdkD IX 322.

^{30a} Zur Frage Jansenismus in Deutschland vgl. Wilhelm Deinhardt, Der Jansenismus in deutschen Landen, 1929.

Da man in Banz und bei allen damaligen deutschen Aufklärern die Unfehlbarkeit der Kirche in der *quaestio facti* nicht gelten läßt, hält man mit den Jansenisten den Jansenismus für „ein Hirngespinnst, für einen Wortstreit, für eine Erdichtung des Verfolgungsgeistes und nicht für eine reelle Ketzerei.“ „Denn“, so argumentiert man mit den Jansenisten, „vernünftige Leute dachten immer, es könne nie eine Ketzerei existieren, wenn nicht ein Urheber und einige Verteidiger derselben da wären.“ Wenn also der Jansenismus eine reelle Ketzerei sein soll, müsse notwendig eine ketzerische Sekte da sein, die ihre Ketzerei aus dem Jansenius hat. Nun hätten aber alle Jansenisten in ihren Schriften gesagt, daß sie mit der Kirche die fünf Sätze verdammt und daß sie, würden sie die fünf Sätze im Jansenius vorfinden, auch diesen verurteilen würden. Da sie aber die 5 Sätze im Jansenius nicht finden könnten, so sei Jansenius auch kein Ketzer und folglich der ganze Jansenismus ein von den Jesuiten erfundenes Ketzephantom³¹.

Auf Grund dieser Argumentation glaubte man in Banz die für den Jansenismus gehegten Sympathien hinlänglich zu rechtfertigen. Die Jansenisten waren den Banzer Mönchen nicht Ketzer, sondern die ersten Theologen, die durch die Betonung der Quellen neues, frisches Leben in die bisherige, sterile Behandlung der Theologie brachten, die dem Scholastizismus mit Energie entgegen arbeiteten und bei den mit ihnen sympathisierenden Mönchen des hl. Maurus einen neuen Frühling der historischen Theologie heraufführten, sie waren ihnen die ersten, die das bisherige kasuistische System der theologischen Moral erschütterten und den Probabilismus der Jesuiten bekämpften.

Man war in Banz mit der französischen jansenistischen Literatur bekannt und nahm das System des Jansenius weithin in sich auf. Im Jahre 1774 erschien bei Göbhardt in Bamberg das Buch: *Der Geist des Herrn Nicole oder Unterricht in den Religionswahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre*³². Es ist dies eine Übersetzung einer durch einen Franzosen erfolgten Zusammenfassung der Glaubens- und Sittenlehre des jansenistischen Theologen Peter Nicole, der zusammen mit seinem Freunde Arnauld zahlreiche Schriften herausgab, worin er die Rechtgläubigkeit des Jansenius und seines Buches darzutun suchte. Die Literatur äußert bei Besprechung des Buches anfänglich ihre Freude darüber, daß ihre deutschen Landsleute mit den Werken „dieses berühmten Gottesgelehrten“ bekannt gemacht würden. Allein sie ist bitter enttäuscht, als sich

³¹ LdkD V 248.

³² LdkD I, 4. H., 84.

ihr in der Übersetzung nicht „der Geist des Herrn Nicole“, sondern der Geist irgend eines Bamberger Jesuiten offenbart. Der Bamberger Übersetzer hat nicht die Nicole'sche Definition der Kirche (= eine Gesellschaft der Heiligen, die Gott unter einem einzigen Oberhaupt, welches Jesus Christus ist, dienen) beibehalten, sondern ihr die des Canisius vorgezogen (= eine Gesellschaft der Gläubigen, welche Gott unter einem einzigen sichtbaren Oberhaupte, das der römische Papst ist, dienen). Weiterhin hat er das ganze 16. Kapitel des französischen Originals, in welchem die Gnade nicht nach dem molinistischen System, sondern nach dem System des Jansenius erklärt wird, unterschlagen. Um die Leser der LdkD mit diesem 16. Kapitel bekannt zu machen, übersetzt es der Kritiker nach dem französischen Original und rückt diese Übersetzung ganz in die Zeitschrift ein³³.

Mit Aufmerksamkeit verfolgt und rezensiert die LdkD jene Schriften, die sich zu ihrer Zeit noch immer berufen fühlen, gegen das „Ketzerphantom des Jansenismus“ ihre Stimme zu erheben. Des Exjesuiten Josef Widmann 6-bändige Dogmatik³⁴ wird nicht nur wegen ihrer Einteilung in 6 Traktate und wegen der Wolffischen Methode, die in dem Werk angewandt wird, einer vernichtenden Kritik unterzogen, sondern vor allem deswegen erregt sie des Kritikers (Sprengers) ganzen Unwillen, weil darin „das gar subtile Gift des Jansenismus“ bekämpft wird, weil Widmann es zum Glaubenssatz erheben will, daß die Kirche in factis dogmaticis nicht irren könne und alle jene, welche der Kirche diese Unfehlbarkeit absprechen, als Jansenisten bezeichnet. Die Unfehlbarkeit der Kirche in factis dogmaticis findet Sprenger weder in der Schrift noch in der Tradition, weder implicite noch explicite ausgesprochen. Mit Worten, die seine ganze Sympathie für den Jansenismus offenbaren, verteidigt der Kritiker die Jansenisten gegen den Vorwurf der Jesuiten, Ruhestörer in der Kirche zu sein. Nicht die Jansenisten seien die Ruhestörer in der Kirche, sondern die Jesuiten, da sie einen von der Kirche nicht entschiedenen Satz den Gläubigen als Glaubenslehre aufdrängen wollen. Denn, wer verletze die Einigkeit der Kirche mehr, jener, der mit dem Muratorius die Unfehlbarkeit in factis dogmaticis nicht annimmt, aber doch die Gläubigen zum silentium obsequiosum verbinde oder dieser, der unentschiedene Sätze zu Glaubenslehren mache, im Grunde aber nur die Kabalen seiner Anhänger zu kanonisieren versuche³⁵.

³³ LdkD I, 4. H., 92.

³⁴ Josef Widmann, Institutiones universae theologiae dogmatico, polemico — speculativae et moralis practicae, Augsburg 1775—76. LdkD II 329.

³⁵ LdkD II 336.

In einer 1782 in Augsburg erschienenen, von einem Jesuiten verfaßten aufklärenden Schrift über den Jansenismus³⁶ werden die Häupter des letzteren, Arnauld, Jansenius und Sancyran „als die größten Bösewichter und Ketzler aufgeführt“. Die LdkD verteidigt die Führer des Jansenismus gegen „die jesuitischen Verleumdungen“ und weist aus den Schriften der Jesuiten nach, daß sie selbst bezüglich der quaestio juris et facti ähnliche Sätze vertreten hätten wie die Jansenisten. Freilich will man in Banz dadurch keineswegs die Jansenisten in all ihren Handlungen rechtfertigen. Fehler und Übertreibungen seien auf beiden Seiten vorgekommen. Man hält es jedoch nicht für angebracht, daß man sich, „nachdem das molinistische Korps zerstört sei“, mit den alten Schulfragen und Schulstreitigkeiten beschäftige. Es sei nun genug, was seit der Zeit des P. Molina auf katholischen Schulen von der Gnade hin und her de- und remonstriert worden sei. Man kennt in Banz in der Theologie wichtigere Dinge, als sich mit den alten Schulfragen und Schulstreitigkeiten zu beschäftigen. Eine Auseinandersetzung mit der Menge der naturalistischen und deistischen Literatur erachtet man für viel notwendiger. Der Naturalismus und Deismus bedeutet eine viel größere Gefahr für den Glauben als der Jansenismus³⁷.

Besonders unverständlich ist es daher der LdkD, daß es den katholischen Theologen in Deutschland, besonders in Schwaben, „immer wieder und immer noch von Jansenisten träumt“. Nach Ansicht der Banzer Zeitschrift gab es und gibt es überhaupt keine Jansenisten in Deutschland. „Vom christlichen Volk weiß niemand etwas von den verrufenen 5 Sätzen. Der Streit ging unter den Gelehrten für und wider Molina. Es war also Jansenius Buch gar nicht so schädlich. Auch seine Lehre war nicht gefährlich: denn die Gelehrten verwarfen selbst jene 5 Sätze. Der Streit ging also nur darum, ob jene 5 Sätze wirklich einmal vom frommen Bischof Jansenius gelehrt worden sind.“ Mit einem Sprung ins praktische Leben und ins praktische Christentum will der Kritiker den ganzen Streit um Jansenius beiseite geschoben wissen. „In Franken und Schwaben predigt und katechetisiert man, daß wir sündigen, weil wir wollen, und daß wir Gutes tun, wenn wir an Jesum glauben und mit seiner Gnade mitwirken. Das quomodo bleibt dem Quesnel, dem Molina und dem Papst zu Rom ein Geheimnis. Und wer den Glauben an die Geheimnisse verloren hat, indem er den modum, wie der freie Wille

³⁶ Brevis notitia pro minus rerum gnaris, Augsburg 1782. LdkD V 264.

³⁷ LdkD VI 592. Recension zu: Laurentius Veith, de genuina delectatione coelesti et terrena relative victrice, Augsburg 1785.

mit Gottes Vorsehung zusammengehen könne, begreifen will, der leugnet entweder die Notwendigkeit der göttlichen Gnade wie die Naturalisten und Deisten oder die Freiheit des Willens. Durch beides aber wird der Grund zur christlichen Tugend zerstört. Vom quomodo abstrahiert der Glaube, es sollte also auch der Gläubige davon abstrahieren“³⁸.

Mit Freude und Genugtuung begrüßt es daher die LdkD, daß der Exjesuit J. M. Sailer „gegen rechtschaffene Männer, wie es viele Jansenisten waren“, billiger zu denken beginnt und daß auch er in der Frage, die dem jansenistischen Streit erst seine Schärfe gegeben, vom jesuitischen Standpunkt abrückt und in dem neuen „*Religionskollegium nach den Bedürfnissen unserer Zeit*“, das er zusammen mit P. Beda Meyer arbeitete, mit der Meinung des letzteren einig geht, daß sich nämlich die Unfehlbarkeit der Kirche nicht auf die *facta dogmatica* beziehe“³⁹.

2. Die Zeitschrift und die Wolffische Philosophie.

Als die Zeitschrift im Jahre 1772 zum ersten Mal erschien, war in der Philosophie und Theologie an den katholischen Universitäten die Alleinherrschaft der scholastischen Methode stark erschüttert und das Lehrmonopol der Jesuiten durch die Männer der neuen Richtung sehr gefährdet. Die Jesuiten konnten sich, wollten sie sich im Lehramt weiterhin behaupten, nicht mehr länger gegen die in früheren Jahren verketzerte Wolffische Philosophie stellen.

Der Würzburger Jesuit P. Nikolaus Burkhäuser, ein mathematischer Kopf, suchte in den Jahren 1771 und 1772 in seiner Logik¹ und Metaphysik² durch die Aufbesserung des alten Systems mit Wolffischen und anderen Elementen die Klagen gegen die bisherige Methode zu beheben. Zweifelsohne heben sich seine Werke vorteilhaft ab von den Werken der früheren Zeit. Die Geschichte der Philosophie erfährt bei Burkhäuser eine ziemlich eingehende Würdigung. Unter den neuen Philosophen ist von Descartes bis Wolff kaum einer, der nicht erwähnt wird. Trotzdem ist man im Kreise der Zuschauer mit den Ausführungen Burk-

³⁸ LdkD VI 525. Recension zu: Albert Hohlmann, *De finali ecclesiae dispersae iudicio in causis dogmaticis contra modernos hypocriticos*, Dillingen 1783.

³⁹ LdkD VI 297.

¹ Nic. Burkhäuser, *Institutiones logicae*, Wzb. 1771, Zuschauer II 47.

² Nic. Burkhäuser, *Institutiones metaphysicae*, Wzb. 1772, Zuschauer IV 133.

häusers nicht zufrieden. Man sah in der Verwertung der Wolffischen Philosophie nichts denn einen ungenügenden Formalismus. Vor 20 Jahren, so sagt der Kritiker der Logik von Burkhäuser, wäre dieses Werk den Bedürfnissen der Zeit entgegengekommen. Jetzt dagegen ist man in Banz gegen Wolff und seine Methode, die sich so großtönend die mathematische nennt, sehr skeptisch. Man glaubt nicht, daß man „mit der Livree der Mathematik der Philosophie und anderen Wissenschaften die mathematische Gewissheit geben könne.“ Der Unterschied zwischen der Mathematik und der Philosophie ist viel zu groß, als daß beide eine einzige Methode haben könnten. „Die Mathematik“, so beweist der Kritiker seine Behauptung, „gelangt synthetisch zu ihren Definitionen, die Philosophie aber analytisch. Der Begriff, den der Mathematiker erklärt, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entsteht erst durch dieselbe. Dem Philosophen dagegen ist der Begriff von einem Ding schon gegeben, aber verworren und nicht genau bestimmt. Er muß ihn zergliedern, verschiedene Merkmale sammeln, mit dem gegebenen Begriff vergleichen, um diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt zu machen“.

Noch deutlicher zeigt sich die Skepsis der Zuschauer gegenüber der Wolffischen Philosophie in der Kritik zu Burkhäusers Metaphysik. In ihr stellt der Kritiker (Columban Roesser) die alte Wolffische Metaphysik der Metaphysik“ der Engländer gegenüber, bei denen Wolff nie Fuß gefaßt hat, „die aber ungleich größeres geleistet haben in der Philosophie als die Deutschen mit ihrer demonstrativen Methode³. Die Wolffische Metaphysik, so führt der Rezensent aus, ist stolz auf eingebildete Kräfte und will alle Geheimnisse durchdringen. Die Metaphysik der Engländer dagegen ist mehr bescheiden, sie mißt das Ziel ihrer Untersuchungen mehr nach der Schwachheit des menschlichen Verstandes ab, sie läßt ruhig entweichen, was außerhalb ihrer Sphäre liegt, greift aber nach allem, was sie durch die Sinne erfassen kann. Die erste zeigt die Natur als ein Blendwerk, die andere macht freilich weniger mit der Natur bekannt, allein sie sichert vor Betrug, bringt den Verstand in Ordnung und bildet in ihm nur klare Begriffe. Die Anhänger Lockes fingen von den sinnlichen Eindrücken an, suchten die ersten Embryonen zusammengesetzter Begriffe auf, folgten ihrer Entwicklung und bezeichneten den Weg des forschenden Geistes, nicht das Wesen und die innere Beschaffenheit desselben. Die Wolffianer dagegen gingen von willkür-

³ Vorwort zum 4. Heft der Zuschauer. Es ist dies ein Schreiben eines Ungeannten an den Herausgeber der Schaubühne.

lichen Definitionen aus und leiteten aus ihnen mit Hilfe der demonstrativen Methode die Wahrheiten ab.

Andererseits glaubte man in Banz gegen die Wolffische Methode auch aus anderen Gründen skeptisch sein zu müssen. Man fürchtete, daß nun an die Stelle der alles beherrschenden scholastischen Methode die Wolffische treten und alles Philosophieren und Denken in ihren Bann schlagen würde. Es erschien damals kaum mehr eine philosophische oder theologische Abhandlung, die nicht den prächtigen Titel „methodo mathematica oder scientifica“ an der Stirne trug. Die Gefahr der Verabsolutierung der Wolffischen Methode lag sehr nahe. Vor dieser Gefahr glaubte die Zeitschrift die katholischen Theologen und Philosophen warnen zu müssen, „die, an einen trockenen und von allen Grazien entblößten Vortrag schon gewöhnt, dem Wolffischen Systemzauber, nachdem der Bann der Scholastik schon einmal gebrochen war, sehr zugänglich wären“⁴.

Die LdkD nimmt daher Stellung gegen jene Theologen, „die nunmehr, nachdem sie Wolff mit allen Wolffianern lang genug verketzert hatten“, der Wolffischen Methode folgen und sie als die einzig richtige für eine ersprießliche theologische Arbeit ansehen. Die Ethik von P. Benedikt Stattler⁵, die insofern gegenüber früheren Werken einen Fortschritt bedeutet, als in ihr dem herkömmlichen Begriff der kirchlich-theologischen Moral jener der christlichen substituiert wird, wird von der LdkD abgelehnt, weil der Verfasser darin „ganz der Wolffischen Demonstrationsucht und Paragraphenseuche“ folgt, weil die ganze allgemeine Sittenlehre Stattlers „voll metaphysischen Gewebes und voll fein ausgedachter Demonstrationen a priori ist und weil er selbst dem Probabilismus „mathematisch“ zu erweisen sucht“. In diesen nach Wolffischen Muster aufgezogenen Demonstrationen sieht man in Banz keine Aufbesserung der Ethik gegenüber den früheren Zeiten. Bei einer solchen Behandlungsart kommt den Banzer Aufklärern „die philosophische Menschenkenntnis“ viel zu kurz. Stattlers Ethik ist ihnen eine Sittenlehre für „platonische Republiken“, aber keine, die das Herz des Menschen genau entfaltet und von den psychologischen Grundlagen des Menschen ausgeht.

Ebenso ergeht es dem Dillinger Professor Patritius Zimmer im Urteil der LdkD. Seine Dissertation über die Macht der Kirche⁶ wird

⁴ Vgl. P. Roman Schad, Über die Notwendigkeit des Studiums der kritischen Philosophie, in: Lit. Mag. II 127 ff.

⁵ B. Stattler, *Ethica christiana universalis*, 1773. LdkD I, 3. H., 23.

⁶ Patr. Zimmer, *Dissertatio dogmatica de vera et completa potestate ecclesiastica, illiusque subjecto, prout illa a Christo instituta et hoc ab eodem determinatum est*, Dillingen 1784. LdkD VI 520.

nicht deswegen verurteilt, weil er in seiner Auffassung über Hierarchie und Primat des Papstes mit Stattler einig geht⁷ — die Banzer dachten hier wie Stattler und Zimmer —, sondern weil er B. Stattler alles nachschreibt und zwar „in einer Sprache, die letzterer von Wolff, Puffendorf und anderen Protestanten entlehnt hat“, weil er „Wolffisch verzaubert in Dillingen die Theologie betreibt.“ Die empirische Sprache und geschraubte Systemseuche Wolffs und dessen Nachfolger sind der LdkD ein Hindernis der Aufklärung. Durch Wolff und die begeisterte Aufnahme seines Systems zuerst bei den Protestanten und dann auch bei den Katholiken sei die Aufklärung um 30 Jahre zurückgehalten worden. Die protestantischen Gelehrten hätten sich schon vor Jahren wieder von der Wolffischen Methode gelöst und darum sei bei ihnen die Aufklärung schon weiter fortgeschritten. Der Kritiker der LdkD verweist in diesem Zusammenhang Zimmer auf seinen Kollegen J. M. Sailer in Dillingen, der auch die Wolffische Methode längst aufgegeben habe und durch seine „lichte, allem Systemzwang ferne Schreibart“ so große Berühmtheit erlangt habe.

So zurückhaltend und skeptisch man in Banz auch gegenüber der Wolffischen Methode ist, so will man ihr doch nicht alle Berechtigung absprechen. Man ist zunächst einmal froh darüber, daß nach hartem Ringen auch im katholischen Deutschland die absolute Ansprüche erhebende scholastische Methode zerschlagen ist und einer neuen Platz gemacht hat. Für die Theologie, die zur Zeit der Zuschauer in Wolffischen Gleisen zu gehen begann, erwartete man sich manchen Vorteil, besonders wenn sie sich eine gewisse Freiheit der Methode gegenüber wahrte. Um der Verabsolutierung eines Systems von vorneherein vorzubeugen, waren die Banzer Aufklärer bestrebt, die spekulative deutsche Philosophie von Wolff mit der empirischen Philosophie der Engländer, „die Locke'sche Anatomie der Begriffe mit der Wolffischen Methode“, in Verbindung zu bringen. Hier schon zeigt sich der philosophische Eklektizismus der Banzer Mönche.

⁷ Stattler vertritt in seiner „*Demonstratio catholica*“ (Augsb. 1774) und noch mehr in seinen „*Locis theologicis*“ (Weißenburg 1776) die Ansicht, daß der Papst für sich allein keine allgemeinen Kirchengesetze geben könne und daß er in eines anderen Bischofs Diözese unerlaubt handeln würde, wenn er ohne dessen Einwilligung die Untergebenen des Bischofs von Sünden lossprechen wollte. Der Benediktiner Wolfgang Frölich von Regensburg schrieb gegen Stattler eine „*Reflexio in sic dictam Demonstrationem catholicam locosque theologicos*“, die nach langem Schweigen der römischen Behörde durch Dekret vom 10. Juli 1797 Stattler die Indizierung einbrachte.

3. Die Zeitschrift und der Eklektizismus der Aufklärung.

Bei all ihrem Philosophieren leitete die Aufklärer der eine Gedanke, die Philosophie für das praktische Leben nützlich und brauchbar zu machen. Der aufklärerische Professor der Philosophie an der Universität Mainz, Anton Josef Dorsch, umschreibt in einer Rede¹ zu Beginn seiner Wintervorlesungen 1788 das Ziel der Philosophie also: „Die Philosophie soll ihre Lehrlinge nicht nur in den Stunden der Spekulation und des Nachdenkens, sondern auch im täglichen Leben, im Handeln und Wirken leiten. In eben dem Maße, in welchem sich der Kreis der Einsichten erweitert, müssen auch die Gefühle zum Guten wachsen, Tugend zum Vergnügen und Pflicht zur Achtung werden. Richtig gefaßte Philosophie ist die kräftigste Stütze der Tugend und Sittlichkeit.“ Für J. M. Sailer ist Philosophie nichts anderes als „tätige Liebe alles dessen, was immer unser Erkennen von Mittel und Zweck richtiger, reicher, brauchbarer und unser Streben und unser Tun diesem unseren Erkennen angemessener machen kann“². Sainers Freund Weber sieht den Charakter des wahren Philosophen darin, „daß sein Wille auf sich und andere wirksam werde“³.

Überzeugt, daß die Spekulationssucht und Distinktionsmanie der Scholastik wie auch die Systemseuche Wolffs nicht geschaffen seien, die Philosophie für das Leben nützlich und brauchbar zu machen, war die Banzer Zeitschrift von Anfang an bestrebt, in der Philosophie ohne Bindung an ein starres System lieber „ästhetisch als systematisch“ zu schreiben und die „feine leichte Art der Natur zu reden“⁴. Ein weitgehender Eklektizismus war die Folge dieses Bestrebens. Das Nützliche, das Praktische, das Angenehme und das Geschmackvolle wird aus den verschiedensten Philosophen, Dichtern und Schriftstellern „ausgewählt“ und in den philosophischen Vorlesungen den Schülern vorgetragen.

Der alte römische Redner Quintilian steigt nun an philosophischem Ansehen über den „lieben Vater Aristoteles“. In einer philosophischen

¹ Anton Jos. Dorsch, Wie soll man Philosophie auf Akademien studieren, Mainz 1788. LdkD X 292.

² J. M. Sailer, Einleitung zur gemeinnützigen Moralphilosophie zunächst für meine Schüler und dann auch für jeden denkenden Tugendfreund, München 1786. LdkD VIII 559.

³ Joseph Weber, Charakter des Philosophen und Nichtphilosophen. Ein akademisches Programm, Dillingen 1786. LdkD VIII 560.

⁴ Zuschauer IV (Vorwort).

Disputation zu Würzburg⁵ macht ein Schüler Columban Roessers, Ign. Otto, Bemerkungen über den philosophischen Geist des Redners Quintilian und beweist aus dessen Lehrsätzen von den Affekten, Pronuntiationen und dem Gedächtnis eines Redners, daß Quintilian „ein im wahren Verstande philosophisches Genie war“. 1777 erschien zu Koburg von Joh. Ernst Gruner, einem Schüler des Professors Briegleb, eine „Philosophie des Horaz“⁶. So ungewohnt es noch vor Jahren war, von einer Philosophie des Horaz zu sprechen, — unter die zünftigen Philosophen zählte man nur jene, die „einen philosophischen Kurs oder ein Compendium über Logik und Metaphysik“ herausgegeben hatten — der eklektische Kritiker der LdkD findet in den Reden, Briefen und poetischen Werken des Horaz, mögen sie ihrem Titel nach auch noch so unphilosophisch klingen, mehr von wahrer und gesunder Philosophie als in den großen dicken Bänden scholastischer Metaphysiker. Eine besondere Vorliebe zeigte man in Banz für die Schriften Ciceros. Columban Roesser philosophiert über Ciceros Buch *de amicitia*⁷ und über dessen fehlerhafte Auffassung vom Ruhm⁸.

Die philosophischen Eklektiker der Zeit haben eine Abneigung gegen alle spekulative Erfassung der Wahrheit. Sie haben nicht die Kraft und halten es auch für unmöglich, ein philosophisches System aufzubauen. Man geht nicht in die Tiefe, sucht nicht nach den letzten Gründen, sondern man bewegt sich in die Breite, sucht praktische Wahrheiten, die man von überall aufnimmt, wo man sie findet. Columban Roesser z. B. schreibt gelehrte Abhandlungen über die Seelenkräfte, die Aufmerksamkeit, das Gedächtnis, das Erinnerungsvermögen, die Phantasie, die Imagination, vom Gefühl des Wahren, von der Assoziation, von Träumen, von der Raserei und vom Enthusiasmus. Aber auf die Frage, was nun die Seele eigentlich sei, gibt er keine Antwort. Nur das eine gilt für ihn gleichsam als Axiom, daß die Seele eine vom Körper verschiedene Substanz ist⁹.

Die Folge dieser Einstellung zur Philosophie war eine starke Betonung der Geschichte der Philosophie. Die geschichtliche Betrachtung der Philosophie erachtete man für den Wahrheitsfreund für viel nutz-

⁵ Ignaz Otto, *De philosophia Quintiliana*, Wzb. 1779. LdkD III 359.

⁶ J. E. Gruner, *De philosophia Horatii*, Coburg 1777. LdkD II 461.

⁷ Col. Roesser, *Commentatio de ortu amicitiae*, Wzb. 1778. LdkD IV 39.

⁸ Col. Roesser, *De gloriae finibus a Cicerone nimium prolatis*, Würzburg 1778. LdkD IV 40.

⁹ LdkD IV 305.

bringender als jegliche Spekulation. 1774 gab der Würzburger Professor der Philosophie Nicol. Steinacher¹⁰ ein Lehrbuch der Philosophiegeschichte heraus. Die Absicht des Verfassers ist es, Anfänger in der Philosophie mit der Geschichte des menschlichen Verstandes, mit den Kräften und Schwächen desselben bekannt zu machen, die philosophischen Wissenschaften in ihrem ganzen Umfang und allen Perioden, in ihrer Zu- und Abnahme sehen zu lassen und dadurch den Geschmack an dem so nötigen und wichtigen Studium der alten Literatur zu befördern“ (Vorwort). Die LdkD ist erfreut über Steinachers „wohlgeratenen Versuch“. Es gibt für sie keine angenehmere und lehrreichere Art den Menschen kennen zu lernen als durch die geschichtliche Betrachtung der Philosophie. Nur durch sie wird der Philosoph bekannt damit, wie sich der Mensch nach und nach von Erkenntnis zu Erkenntnis emporgeschwungen, wie die feinsten Köpfe viele herrliche Wahrheiten gefunden, dabei aber doch oft in den wichtigsten Dingen auf Irrwege geraten sind. Mißtrauisch gegen sich selbst und die eigenen Urteile muß eine solche geschichtliche Betrachtung den Menschen machen. Der Philosoph, der die Geschichte der Philosophie kennt, wird sich davor hüten, ein alles entscheidendes System aufzubauen. Um so folgsamer wird der Mensch dadurch „dem verehrungswürdigen Unterricht der höheren Offenbarung, die dem Geiste gleichsam Flügel gibt, wenn die schwache Vernunft den Menschen sinken läßt“.

Eine Philosophie im Sinne dieser letzten Gedanken, nicht alles entscheidend, aber auch nicht alles bezweifelnd, dabei hellhörig für die christliche Offenbarung und durchaus nützlich und praktisch, ist J. M. Sailers *Vernunftlehre für Menschen wie sie sind, nach den Bedürfnissen unserer Zeit*¹¹. Sailer zeigt sich hier als ein Eklektiker, der fern jedem starren philosophischen System nur das Praktische sucht und ohne hohe philosophische Spekulation nützlich werden will. Seine Absicht ist es, „einen christlichen Weisen zu bilden und seine Zeitgenossen vor der Seuche des Unglaubens und des Sittenverderbnisses zu bewahren“. Er scheut dabei nicht davor zurück, Philosophie und Offenbarung miteinander zu verquicken. Der LdkD hat dieses Werk Sailers so wohl gefallen, daß sie es „mit Fleiß“ zweimal rezensiert. Das erstemal glaubt sie zu wenig von diesem vortrefflichen Buche gesagt zu haben. Sie verteidigt Sailer gegen alle, die ihm die Verquickung von Philosophie und

¹⁰ Nic. Steinacher, Lehrbuch der philosophischen Geschichte, Würzburg 1774. LdkD I, 2. H., 1.

¹¹ München 1785, 2 Bde. LdkD VI 554 ff u. VII 155 ff.

Offenbarung übel nehmen wollten; denn es ist ihr eine berechtigte Forderung der Vernunft, die anzunehmen sich kein Philosoph schämen darf, „bei dunklen und geheimnisvollen Wegen stille zu stehen und der weisen untrüglichen Offenbarung selbst zu folgen“¹². Sie verteidigt Sailer aber auch gegen alle, „die in dem Buche zuviel Katholizismus und Jesuitismus riechen und die Bigotterie des Verfassers beseufzen“¹³.

4. Die Zeitschrift und die Neuorientierung in der Theologie der Aufklärung.

Da nach dem von den Aufklärern aufgestellten Grundsatz die Theologie stets Fühlung halten müsse mit der Philosophie der Zeit, war es eine konsequente Folge, daß bei dem Zusammenbruch des alten scholastischen Systems und dem Ringen nach neuen philosophischen Methoden auch die Theologie in Mitleidenschaft gezogen wurde. Sowohl inhaltlich als auch methodisch fühlte man das ungenügende der bisherigen Theologie. Die vielen Studienreformpläne von der Mitte des 18. Jhs. bis zu dessen Ende sind ein beredtes Zeugnis von dem krisenhaften Zustande der katholischen Theologie um die Mitte des 18. Jhs. „Keine Wissenschaft“, sagt ein Rezensent der LdkD¹, „braucht die Verbesserung so notwendig als die Theologie und es wird genaume Zeit verfließen, bis in diesem Fache alle Wünsche der Kenner befriedigt und die nötigen Vorlesbücher zustande gebracht werden.“

Nach des Banzer Benediktiners, P. Dominikus Schramm, Vorbild bemühte sich der Exjesuit Josef Widmann von Eichstätt, eine Theologie nach der Wolffischen Methode zu schreiben². In einer eingehenden Rezension nimmt Sprenger Stellung zu dieser Theologie, er weist ihre Mängel auf und zeigt zugleich die wissenschaftliche Richtung, die die Theologie in Zukunft einschlagen müsse. Ganz abgesehen davon, daß Sprenger sich gegen die Wolffische Systemseuche, die in der Theologie allmählich zu herrschen beginnt, skeptisch und ablehnend verhält, hat er

¹² LdkD VII 162.

¹³ LdkD VII 163.

¹ LdkD III 103. Recension zu: Entwurf einer systematischen Lehrart in der katholischen Theologie für das theologische Studium in Bayern, München 1777. Der Verfasser dieses Entwurfes ist der Münchner Schuldirektor H. Braun.

² Josef Widmann, *Institutiones universae theologiae . . . speculativae et moralis practicae*, Augsburg 1775—76, 6 Bde. LdkD II 331.

an Widmann vor allem zu bemängeln, daß er, statt allgemein geltende Grundsätze für die Theologie beizubringen, sich bemüht, menschliche Meinungen und Lieblingssätze der ehemaligen Jesuiten zur Richtschnur in Glaubenslehren zu erheben. Trotz Wolffischer Methode steckt Widmanns Theologie noch tief im mittelalterlichen Denken. Dies zeigt sich besonders in der Lehre von den Engeln. Aus der Tradition und aus der Vernunft erweist er die Wahrscheinlichkeit, daß der Satan jedem Menschen einen Teufel zum Verführer zuordne, der ihn fest und unsichtbar machen könne. Jeder Theologe, der die Möglichkeit der Zauberei leugnet, wird als Theologaster bezeichnet und die Behauptung eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrages des Menschen mit dem Satan wird durch Beweise bekräftigt.

Dem Werke Widmanns gegenüber fordert Sprenger für „eine nach Ganganelli geschriebene Theologie“ folgende Eigenschaften: „Sie muß alle in scholastischen Lehrbüchern seither gewöhnlichen Sätze genau und mit kaltem Blute prüfen, auf ihre Entstehung, auf ihr Alter und auf ihre Geschichte schauen und von aller Zweideutigkeit und zanksüchtigen Absichten loswickeln und scharf bestimmen. Sie muß die in der ganzen Kirche als entschiedene Glaubenswahrheiten anerkannten Sätze mit warmen Herzen vortragen und mit den bündigsten Beweisen verteidigen, in den übrigen von der Kirche noch nicht entschiedenen Streitigkeiten keine Machtansprüche herunterkanzeln, keine Partei nehmen und diesfalls jedem seine Freiheit zum Denken lassen. Sie muß der Moral Jesu ihre erste einfältige und unverdrehte Gestalt wiedergeben und allenthalben das menschenfreundliche Herz des christlichen Lehrers verraten.“

Gegenüber der Streitlust „der eingebildeten Theologen, die bisher mehr Streit- als Friedenstheologen waren“, wird in der LdkD immer wieder die Forderung erhoben, die Dogmen der Kirche auf das bestimmteste vorzutragen. Mit der größten Schärfe sollte dargelegt werden, was de fide und was nicht de fide ist. Eben diese Schärfe wird auch bei den Beweisstellen gewünscht, bei denen es nicht auf die Menge, sondern auf die Beweiskraft ankomme³.

Ganz im Sinne des philosophischen Eklektizismus, der die Wahrheit überall sucht, scheut man sich jetzt auch nicht mehr, die protestantischen Theologen zu studieren und die Wahrheit, die man bei ihnen findet, als gemeinsamen Besitz anzuerkennen. Nicht mehr das Trennende,

³ LdkD XII 321. Recension zu: E. Klüpfel, Institutiones dogmaticae, 1789.

sondern das Verbindende, das Gemeinsame unter den Konfessionen wird hervorgehoben. Die Polemik, die bisher als eine selbständige Disziplin behandelt wurde, wird jetzt ihrer Selbständigkeit beraubt und unter die Dogmatik verwiesen.

Wie man in der Philosophie der Zeit aller tiefgründigen Spekulation aus dem Wege ging und dafür die geschichtliche Betrachtung der Philosophie bevorzugte, so wollte man auch in der Theologie weniger spekulativ sein, sondern man besann sich wieder auf die Grundlagen jeder wissenschaftlichen Theologie, auf die Hl. Schrift und die Tradition, die in der vorhergehenden Epoche zu Gunsten der Spekulation vernachlässigt wurden. Das Studium der Quellen, die Hl. Schrift und die Kirchengeschichte wurden die ersten Fächer in der Theologie und die eigentliche Dogmatik trat diesen Fächern gegenüber in den Hintergrund. „Ohne die Kirchengeschichte kann der Theologe in der Dogmatik fast gar nichts leisten“ heißt es in einer Münsterischen Verordnung⁴ und Professor Hedderich spricht ganz im Sinne der LdkD, wenn er bei der Eröffnungsrede der Kollegien in Bonn die Worte des großen französischen Mabillon zitierend sagt: certum est, quod absque studio historiae ecclesasticae nec perfecte Patrum nec intima theologiae possit adquiri intelligentia⁵. Aus diesem Grunde beschäftigte man sich in Banz eingehend mit den Werken der Kirchenväter. P. Dominikus Schramm gab in den Jahren 1780—1796 eine *Analysis* der Werke der Väter und Kirchschriftsteller in 18 Bänden heraus⁶, worin er die Väter der Reihe nach durchgeht und ihre dogmatischen und moralischen Lehren mit ihren eigenen Worten herausstellt. In kritische Untersuchungen läßt sich Schramm dabei nicht ein. Seine ganze *Analysis* ist lediglich eine kompilatorische Arbeit. Anders verhält es sich mit dem *Thesaurus rei Patristicae*, den Sprenger in den Jahren 1784—1792 in 3 Bänden herausgab⁷. Er gibt Auszüge aus „*Nicolaus de Nourrys und Gallands neuer Bibliothek der Väter*“ und versieht sie mit kritischen Anmerkungen.

Noch wichtiger als das Studium der Kirchengeschichte und der Väter erachtete man ein intensives Studium der Hl. Schrift, und als Grundlage für dieses die Kenntnis der orientalischen Sprachen. Um in den

⁴ LdkD III 405.

⁵ LdkD V 133.

⁶ Dom. Schramm, *Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesasticorum*, Augsburg 1780—96, 18 Bde.

⁷ Pl. Sprenger, *Thesaurus rei patristicae*, Wzb. 1784—92, 3 Bde.

Geist der Hl. Schrift einzudringen, hielt man es für notwendig, die Ursprache derselben zu beherrschen, denn solange man noch aus der Vgta disputiere, äußerte sich der von der Literatur hoch geschätzte geistl. Rat Emmert in Würzburg, sei keine Besserung der Theologie zu erhoffen⁸. So notwendig erschien den Banzer Aufklärern die Kenntnis der orientalischen Sprachen, daß man glaubte, ohne Beherrschung des Hebräischen nicht einmal das neue Testament hinreichend erklären zu können, obwohl es griechisch geschrieben sei. Nur der in den alten Sprachen bewanderte Theologe könne den Feinden der Religion in entsprechender Weise antworten⁹.

Wie man ferner in der Philosophie, in bewußter Reaktion gegen die „geschmacklosen Subtilitäten der Scholastiker“ bestrebt war, „nach der feinen lichten Art der Natur und ästhetisch zu schreiben“, so wollte man auch die schönen Wissenschaften aus der Theologie nicht ausgeschlossen wissen. Die großen Väter der alten Kirche, besonders der hl. Basilius und der hl. Gregor von Nazianz waren der LdkD die Vorbilder. Der Würzburger Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen, Joh. Mich. Feder, schrieb eine eigene Abhandlung¹⁰ über die Notwendigkeit der schönen Wissenschaften auch für den Theologen. Er will seine jungen Hörer dadurch befähigen, diese seine Überzeugung „gegen jene pedantischen und handfesten Theologen, die als Feinde alles Schönen nur an elenden Schulkompendien Geschmack finden“, zu verteidigen. Mit Begeisterung begrüßt die LdkD die Abhandlung Feders. Nach des Kritikers Meinung hat der Mensch gerade den schönen Wissenschaften das Wichtigste seiner inneren Bildung zu verdanken, sie erregen das Tugend- und Wahrheitsgefühl, sie entwickeln die Seelenkräfte, sie flößen Menschenliebe, Duldsamkeit, Wohltätigkeit, Sanftmut und angenehme Geselligkeit ein, sie erfüllen den Menschen mit feinen, edlen und geisterhebenden Empfindungen, sie bestreuen den rauhen Pfad der Tugenden mit Rosen und überzeugen ihn immer nachdrücklicher von der Güte, Weisheit und Allmacht des Schöpfers.

Eine Theologie, die den Forderungen der LdkD entsprach, waren die in 6 Bänden in den Jahren 1782—1788 erschienenen *Institutiones theologicae* des Cisterziensers P. Stephan Wiest¹¹, die der Verfasser

⁸ LdkD II 564.

⁹ LdkD V 133.

¹⁰ Joh. Mich. Feder. Soll ein Theologe auch ein Belletrist sein, Würzburg 1787. LdkD IX 328.

¹¹ Stephan Wiest, *Institutiones theologicae*, Ingolstadt 1782—88. LdkD VII 294, IX 397, X 409, XI 98.

1791 in 2 Bände zusammengefaßt für den Gebrauch an den Schulen neu bearbeitete¹² und die in einer nachfolgenden gesonderten Überarbeitung in eine theologische Literaturgeschichte auswuchsen¹³. Vom dritten Band an rezensiert die LdkD jeden Band des *Institutiones theologicae* „mit großem Vergnügen“. In der Methode verfährt Wiest nach ihrem Geschmack. Bei allen Glaubenssätzen wird zuerst die Geschichte des Dogmas erörtert, darauf erfährt das Dogma aus der Schrift, Tradition und aus der Vernunft eine solide Begründung und wird gegen die Angriffe der Gegner verteidigt. Sorgfältig trennt Wiest die Sätze *de fide* von theologischen Schulmeinungen und ist bestrebt, durch die besondere Hervorhebung der Protestanten und Katholiken gemeinsamen christlichen Wahrheiten und durch das Anführen protestantischer Schriftsteller die Kluft zwischen den Konfessionen zu überbrücken. Alle Schriftsteller der Zeit, alle Religionen der Völker erfahren bei Wiest eine eingehende Würdigung, ihre Irrtümer werden zurückgewiesen und die Körner der Wahrheit, die bei ihnen zu finden, zum Erweis des christlichen Dogmas verwendet. Wenn K. Werner¹⁴ von Wiests groß angelegter Theologie schreibt, daß in ihr auf Kosten der ausgebreiteten Erudition der spekulative Gehalt der Dogmatik zu kurz kommt, so ist das vom Standpunkt dessen, der in der Spekulation das Hauptmoment der Theologie sieht, richtig, aber vom Standpunkte dessen, der auf die historische Betrachtung der Theologie das Hauptgewicht legt, ist sein Urteil nicht zutreffend. Wiest wollte im Zuge der damaligen Zeit gar nicht in tiefe Spekulation sich einlassen, sondern ihm war es vor allem darum zu tun, den Inhalt der christlichen Wahrheit in seiner geschichtlichen Entwicklung darzulegen und den jetzigen Stand der katholischen Lehre zu geben. In diesem Bestreben kam er den Bedürfnissen der Zeit mehr entgegen als durch tiefe Spekulation¹⁵. Von den Augsburger Kritikern¹⁶ wird Wiest angegriffen, weil er im Vorwort gesteht, von Less und anderen Protestanten vieles gelernt zu haben und weil er in seinen Ausführungen über die

¹² St. Wiest, *Institutiones theologicae in usum auditorum*, Ingolstadt 1791.

¹³ St. Wiest, *Introductio in historiam literariam theologiae revelatae, praesertim catholicae*, Ingolstadt 1794.

¹⁴ K. Werner, *Geschichte der kathol. Theologie*, München 1889, 240.

¹⁵ St. Wiest beruft sich in der Einleitung auf die schon erwähnte isagogische Schrift des Bruchsaler Theologen Adam Brandmeyer (siehe IV, Anmerkung 7) und auf seinen Ordensgenossen Balduin Wurzer, dessen Absichten vornehmlich auf Ausmerzungen scholastischer Lehrmeinungen aus der Dogmatik gerichtet waren.

¹⁶ Kritik über gewisse Kritiker, Augsburg 1788, 279.

Kirche den Satz von der alleinseligmachenden Kirche nicht erwähnt. Dem gegenüber bezeichnet die LdkD Wiest eher „zu orthodox als heterodox“.

Eine Theologie im Sinn und Geschmack der Banzer Aufklärer ist auch das auf höchsten Befehl des Salzburger Erzbischofs, Hieronymus Collorato, von P. Simpert Schwarzhuber OSB verfaßte „*praktisch-katholische Religionshandbuch für nachdenkende Christen*“¹⁷. Dem Zweck entsprechend, nämlich eine brauchbare „Volkstheologie“ zu liefern, geht der Verfasser bei der geschichtlichen Betrachtung der dogmatischen Wahrheit nicht ins Detail, sondern sein Bestreben ist es, „die heilsamen Wahrheiten und Geheimnisse der katholischen Religion nach ihren echten Grundsätzen von Schulmeinungen geläutert, in einer faßlichen und kernigen Schreibart den Lesern nicht nur vor Augen, sondern auch mittels einer fortlaufenden praktischen Anwendung recht nahe ans Herz zu legen.“ Dabei will er keinen nagelbreit von der katholischen Lehre abweichen, dieselbe gegen Irrtümer verteidigen, aber „ohne Verunglimpfung und Verachtung der Irrenden“. Der Verfasser scheut nicht davor zurück „aus den gelehrten Werken der irrenden Brüder viele Beweise zu borgen“, weil in seinen Augen die Wahrheit ein allgemeines Gut der Menschen ist, das man nützen darf, wo immer man es findet.

Das Bestreben der Aufklärer, Wissenschaft und Leben einander näher zu bringen, verlangte vor allem eine Neuorientierung in der Moraltheologie, die entsprechend dem Nützlichkeitsstandpunkt der Aufklärer als der wichtigste Teil der ganzen Theologie angesehen wurde. Das, was bisher an den katholischen Schulen in diesem Fache gelehrt wurde, war nach Ansicht der Aufklärer zum größten Teil nur Kasuistik, „ein Kodex für den Geistlichen im Beichtstuhl, der ihn in den Stand setzen sollte, zu urteilen, wieviel ein Beichtkind Sünden begangen, wie schwer sie gewesen und in wie verschiedene Gattungen sie einschlugen“¹⁸. Die LdkD stimmt mit ein in diese Kritik an der kasuistischen Moral. Der größte Teil der Kasuiten war ihr nichts weniger als Moralisten. Sie hätten Sünden abgewogen und aufgestellt, hätten auch oft Beispiele einer genauen moralischen Anweisung gegeben, aber dabei hätten sie zu wenig Rücksicht genommen auf die Bildung des ganzen moralischen Charakters, sodaß jemand ohne alle Tugend sein konnte, ohne deswegen als schlechter Christ angesehen werden zu müssen¹⁹. Sicherlich hatte die

¹⁷ Salzburg 1784. LdkD V 335.

¹⁸ Aus dem: Entwurf einer systematischen Lehrart in der katholischen Theologie, München 1777. LdkD III 103 ff.

¹⁹ LdkD IX 169.

kasuistische Moral als Anweisung für den Seelsorger ihre Bedeutung. Aber ihre Überbetonung war der wahren Sittlichkeit nicht dienlich. „Sie hat die Menschen oft mehr klug und schlau als weise und moralisch gut gemacht“²⁰. Besonders durch den Probabilismus und den daraus resultierenden Laxismus ist ein Zug des klugen Berechnens und weisen, schlaun Abwägens in die christliche Sittenlehre gekommen. Wieweit man dabei ging, zeigt ein Kritiker der LdkD an Caramuel von Lobkowitz, der, wenn er es auch nicht als sichere Meinung vertrat, aus den Grundsätzen der Probabilisten z. B. den Satz folgerte, es sei einem Religiösen erlaubt, eine von ihm verführte Frau zu töten, damit nicht durch das Bekanntwerden der Sünde seinem guten Rufe geschadet werde²¹.

Ganz im Sinne der pascalschen *lettres provinciales* eifert die LdkD gegen den Probabilismus und gegen dessen Hauptvertreter, die Jesuiten, die erst seit dem Streit um Jansenius den Probabilismus zu ihrer Schulmeinung gemacht hätten, während sich die Jesuiten der älteren Zeit gegen ihn wandten. 1687 noch habe sich die Generalversammlung des Ordens gegen den Probabilismus erklärt und der hl. Ignatius hätte allen Lehrern die Klugheitsregel vorgeschrieben, in jeglicher Fakultät der sicheren und bewährteren Lehre zu folgen. Die Meinung der Jesuiten, daß der Probabilismus Lehre der Kirche sei, sucht man in Banz zu widerlegen durch den Hinweis darauf, daß er von kirchlich denkenden Personen stets abgelehnt worden sei. Mit Vorliebe verweist man dabei auf die französische, jansenistisch gesinnte Geistlichkeit und auf die Sorbonne, die sich öfter gegen „die allzu menschenfreundliche Denkart der Probabilisten“ ausgesprochen hätten.

Die Grundlage für eine Aufbesserung in der Moral sieht die LdkD in der Beseitigung des Probabilismus und dieser kann nach ihrer Ansicht nur ganz ausgerottet werden, „wenn die Bischöfe das Beispiel Christi ganz nachahmen, der sich wider die Entehrer des Tempels nicht nur der Geißel bediente, sondern auch ihre Tische und Stühle über den Haufen warf“. Nur dann, wenn die Bischöfe nebst der Geißel der Zensur auch zum Umsturz der probabilistischen Lehrstühle schritten und die theologische Moral auf ihren Schulen nur von Probabilioristen vortragen ließen, würde die Entheiligung der Sittenlehre in Deutschland aufhören²².

²⁰ Tiburius Sartori, Der Theologe nach dem Geiste der neuesten Literatur und den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit, Salzburg 1797, 76.

²¹ LdkD I, 1. H., 21.

²² LdkD I, 4. H., 15.

Wie man in der Dogmatik die übertriebene Spekulationssucht zurückzudrängen suchte durch die starke Betonung der historischen Theologie, so erwartete man auch in der theologischen Moral durch eine Neuorientierung an den Quellen der christlichen Sittenlehre eine Aufbesserung. Auch hier knüpfte man wie in der Dogmatik an französische, zum Teil jansenistische Traditionen an. Im Jahre 1774 wurde des französischen Bischofs Anton Godau *Moraltheologie* zum ersten Mal in Deutschland neu herausgegeben²³. Godau galt als sehr jansenistenfreundlich. 1645—1656 nahm er an den Versammlungen der französischen Geistlichkeit teil, in denen einige probabilistische Lehren verurteilt wurden. 1664, inmitten der jansenistischen 'Streitigkeiten, schrieb Godau seine *Moral*. Er bekämpft darin den Probabilismus der Jesuiten und gründet die christliche Moral vor allem wieder auf die Hl. Schrift und die Lehrentscheidungen der Konzilien. Wie freudig man in Banz Godaus Neubearbeitung begrüßte, kommt in der Rezension zum Ausdruck. „Nach so vielen schweren Folianten“, so beginnt Sprenger die Rezension, „in denen man größtenteils neue Sünden erfunden und jene, so begangen werden, entschuldigt hat, nach so vielen buntscheckigen Kompendien, welche die Pflichten der Christen größtenteils auf das Ansehen und die Aussprüche scholastischer Schultheiße gegründet haben, erscheint endlich in Deutschland eine theologische Moral in zwei mäßigen Bänden, welche ihre gesunden Lehren aus den reinen Quellen der Hl. Schrift und den Aussprüchen der Kirchenversammlungen geschöpft hat.“

Ganz im Sinn der Banzer Aufklärer arbeitete in Trier der „junge hoffnungsvolle Weltgeistliche“ Peter Josef Weber, Professor der *Moraltheologie* daselbst. Man bedauert es in Banz, daß Weber in Trier wegen allzu freier Lehrsätze vom Lehramt entfernt wurde und an seine Stelle der Exjesuit Maibaum kam. Die theologischen Disputationen aus der christlichen Moral, die Weber in Trier während seines Lehramtes herausgab, werden von den Banzer Kritikern mit großem Wohlwollen beurteilt²⁴. Wie Stattler verläßt auch Weber den Begriff der theologischen Moral und substituiert ihr den der christlichen. Aber statt wie Stattler die christliche Moral in „Wolffischer Verzauberung“ zu

²³ Ant. Godeau, *Theologia moralis ex purissimis S. Scripturae ac Conciliorum fontibus derivata, notis theologicis illustrata*, Augsburg 1774. LdkD I, 1. H., 14.

²⁴ Peter Joseph Weber, *Dissertatio de genuina idea moralis christianae. Dissertatio de principiis actionum humanarum earumque imputatione. Dissertatio de Lege*. LdkD III 557.

behandeln, bemüht sich Weber in derselben die einfache, lichte Art der Natur zu sprechen und gründet seine Sätze mehr noch als Godau auf die Quellen, auf die Hl. Schrift, auf die Tradition, die Väter, die einstimmige Meinung der Bischöfe, die canones der Konzilien und der Päpste. Auch die Kapitularien der Franken, die liturgischen Bücher, die National- und Provinzial-Konzilien, die Hirtenbriefe und bischöflichen Verordnungen werden als Quellen benützt.

Großer Wert wird in der Banzer Zeitschrift auf die methodisch richtige Benützung der Quellen gelegt. Man weist in Banz immer wieder darauf hin, daß die Hl. Schrift, die Konzilien und vor allem die Väter aus ihrer Zeit heraus verstanden und gewürdigt werden müssen. Um nicht einem aus dem Zusammenhang gerissenen Satze absolute und dauernde Geltung zu geben, muß die christliche Sittenlehre wie die christliche Dogmatik in der hl. Schrift und bei den Vätern in ihrer zeitbedingten Einkleidung gesehen werden. Deshalb hält man es für einen Moralisten für unerläßlich, neben den Werken der Väter auch ihre Lebensgeschichte, die Zeit in der sie gelebt, die Wissenschaft, besonders die Philosophie, der sie zugetan, das Klima ihres Aufenthaltes und die Gewohnheiten ihres Volkes zu studieren. „Denn ihre Sittenlehre beweisen sie oft mit unzulänglichen Proben, mit unschicklichen Gleichnissen und in der Einführung der Schrifttexte und Schriftbegebenheiten vertragen ihre Sätze nicht alle Zeit eine genaue Kritik.“²⁵ Damit hat die LdkD auf eine Tatsache hingewiesen, die eine Grundvoraussetzung ist für jede dogmengeschichtliche Betrachtung der christlichen Wahrheit und für jede moralgeschichtliche Würdigung der christlichen Sittenlehre.

Ebenso wichtig wie das Studium der Quellen und die methodisch richtige Wertung derselben war den Banzer Aufklärern die Kenntnis der natürlichen Grundlagen der christlichen Moral, die philosophische Moral oder die praktische Philosophie. Was man bisher in dieser Beziehung auf katholischen Schulen lehrte, war nach Ansicht der LdkD nichts anderes als „eine magere, mit Schrifttexten und Allegaten aus den Vätern ausgestopfte, mit Schulfragen und subtilen Wortspielereien aufgestützte, auf unstäte Grundsätze gegründete Ethik“. Der Würzburger Jesuit P. Schwan, der 1764 eine zweibändige Moralphilosophie herausgab²⁶, kam über ein Gemisch von Schrifttexten und Vernunftgründen nicht hinaus. Die LdkD vermißt darin vor allem richtige psychologische Grundsätze, tiefe Kenntnis des menschlichen Herzens und die Füh-

²⁵ LdkD III 56o.

²⁶ Peter Schwan, *Philosophia moralis*, 2 Bde. Wzb. 1764.

lungnahme mit den neuesten philosophischen Schriften. Auch Karl Steinkeller²⁷ hat ihr trotz mancher guter Ansätze noch zuviel Schrift und Väterzitate in seiner praktischen Philosophie. Umso freudiger begrüßt man in Banz die 1777 erschienene praktische Philosophie des Würzburger Professors Nikolaus Steinacher²⁸. Er versucht die praktische Philosophie von Zitaten aus der hl. Schrift und den Vätern frei zu halten, sondert die praktische allgemeine Philosophie von der Ethik ab und leitet die Pflichten des Menschen aus psychologischen Erfahrungen her. Da er aber zu wenig die moralphilosophischen Schriften der Zeit berücksichtigte, konnte er die Banzer Aufklärer nicht voll zufrieden stellen. Dies tat erst der Salzburger Professor P. Augustin Schelle in seinem Lehrbuch der praktischen Philosophie²⁹. Er geht im Anschluß an G. H. Feder, Professor der Philosophie in Göttingen, von der moralischen Natur des Menschen aus, untersucht die allgemeinen Begriffe von den Fähigkeiten der menschlichen Seele, die Ursachen der schwächeren und stärkeren Wirksamkeit des Willens und die Verschiedenheit der Gemütszustände. Nach diesen psychologischen Grundlagen behandelt er erst die Objekte, die dem handelnden Menschen gegenüberstehen, und die auf diese Objekte sich beziehenden Triebe des Menschen. Dann erst untersucht er die metaphysischen Grundlagen von Gut und Böses, vom moralischen Gesetz, von der Sittlichkeit, vom Gewissen, und von der Verantwortlichkeit. Damit war die praktische Philosophie losgelöst von der theologischen Moral und erstere durch die psychologische Betrachtungsweise in nähere Beziehung zum konkreten Leben des einzelnen Menschen gebracht.

Während in früheren Jahren die philosophische Moral weithin unter der Vormundschaft der theologischen Moral stand, — rein äußerlich schon kam dies zum Ausdruck durch die Tatsache, daß an den Universitäten der Professor der theologischen Moral nebenbei auch praktische Philosophie geben mußte — machte sich durch die im Geiste der Zeit liegende Überbetonung der Natur und der natürlichen Kräfte, besonders unter dem Einfluß Kants, bei vielen katholischen Aufklärern das umgekehrte Bestreben geltend, nämlich die theologische Moral und die christliche Sittenlehre in Abhängigkeit von der praktischen Philosophie zu

²⁷ Karl Steinkeller, *Institutiones philosophiae moralis*, 2 Bände, Wien 1758.

²⁸ Nik. Steinacher, *Elementa philosophiae practicae universalis*, Würzburg 1777. LdkD II, 50r.

²⁹ Aug. Schelle, *Praktische Philosophie zum Gebrauche akademischer Vorlesungen*, Salzburg 1785. LdkD VI 596.

bringen, die christliche Moral in praktische Philosophie aufzulösen. Wie sich die LdkD zu diesem von der Kantischen Philosophie aufgeworfenen Problem verhält, werden wir im Kapitel über die kritische Philosophie und Theologie sehen. Die Zeitschrift ist nicht gewillt, die christliche Moral in der praktischen Philosophie aufgehen zu lassen. Aus diesem Grunde lehnt sie, wie wir gesehen haben, die „Anleitung zur christlichen Moral“ von Jakob Danzer ab³⁰.

Wollte man in Banz die Gleichsetzung von philosophischer und christlicher Moral nicht gelten lassen, so erlag man doch, wenigstens anfänglich, dem von der Aufklärung verkündeten Moralismus und einer problemlosen Glückseligkeitslehre. Die christliche Moral erschöpfte sich weithin in natürlicher Tugend und Pflichtenlehre. Dabei huldigte man dem sokratischen Grundsatz, daß Tugend lehrbar sei, daß, wenn der Mensch seine Pflichten kennen lerne, er sie auch ausüben werde. Die Rezension zu dem schon erwähnten Würzburger Lesebuch in den fränkischen Zuschauern ist ein beredtes Zeugnis dafür³¹. Der Rezensent (Oberthür) knüpft an dieses, noch dazu sehr mangelhafte Lesebuch, das eine christliche Sittenlehre in Leseübungen für die Schuljugend enthält, eine schier unglaubliche moralische Verbesserung im Fürstbistum Würzburg. „Ich sehe“, so schreibt Oberthür, „mein ganzes Vaterland in einen angenehmen, reizenden Garten verwandelt, ich sehe die Bürger aufgeklärt, den Handwerksmann bescheiden, den Bauer und Bürger gesittet. Alle fühlen ihre Glückseligkeit, indem sie alle aus Überzeugung an ihren Pflichten arbeiten. Die Ehen sind glücklich, die Familien fröhlich, die Tugend wird für Ehre, die Laster allenthalben für Schande gehalten. Die liebliche Harmonie zwischen dem geistlichen und weltlichen Stande, zwischen den Vorgesetzten und Untertanen, zwischen Nachbar und Nachbar übertrifft alle Akkorde einer bezaubernden Musik.“ Und woher diese Verwandlung? „Weil der unsterbliche Adam Friedrich dieses Lesebuch angeregt und eingeführt, weil die Kinder in diesem Lesebuch christliche Sittenlehre, die Kunst zu lesen und glücklich zu sein zu gleicher Zeit lernen.“ Während die Kasuistische Moral genaue Anweisungen für den Menschen gab, sich vor der Sünde zu bewahren, gab die moralisierende Sittenlehre der Aufklärung genaue Anweisung, die Tugend zu üben. So sehr die Aufklärungsmoral die kasuistische Moral der früheren Zeit bekämpfte, so viel Ähnlichkeit

³⁰ Jak. Danzer, *Anleitung zur christlichen Moral*, Frankfurt 1787—89, 3 Bde. LdkD IX 168 u. XI 212.

³¹ Siehe III Anmerkung 21.

hatte sie mit ihr; denn im Grunde waren beide kasuistisch. Beide setzten, die kasuistische Moral nur in der Praxis, die Aufklärungsmoral in der Praxis und weithin auch in der Theorie, das Christentum der Moral gleich.

Der aus der Wolffischen Philosophie in die philosophische Moral und von da in die christliche Sittenlehre eingegangene Begriff der Glückseligkeit beherrschte die Moralbücher der damaligen Zeit. Auch die LdkD stand anfänglich weithin im Bann dieses Begriffes. Dabei galt es auch ihr eine Zeitlang als Axiom, daß Tugend und Glückseligkeit sich schon auf dieser Erde entsprechen. Bei Jacob Danzer ist der Begriff der Glückseligkeit in die Definition der Moral mitaufgenommen, die ihm nichts anderes ist als Tugend und Glückseligkeitslehre³². Ebenso ist bei Benedikt Stattler „die Glückseligkeit Zweck aller Religionen und göttlicher Gebote und zwar Glückseligkeit nicht erst in einem zukünftigen, sondern, soviel es auf Gott ankommt, schon im gegenwärtigen Leben“³³. Auch der „*Grundriß der christlichen Sittenlehre*“ des Abtes Fabiani³⁴ und im Grunde auch J. M. Sailers *Glückseligkeitslehre*³⁵ stellen die Glückseligkeit des Menschen in den Mittelpunkt der christlichen Moral. Es gilt bei allen der Grundsatz: Tugend um der Glückseligkeit willen.

Durch Kant, der den Grundsatz: Tugend um der Tugend willen zum höchsten Prinzip in der Moral erhob, wurde die problemlose Glückseligkeits- und Tugendlehre der vorkantianischen Aufklärung erschüttert. Die LdkD unterzog daher, unter Kants Einfluß stehend, den Begriff der Glückseligkeit einer berichtigenden Kritik. „Wäre Glückseligkeit“, so sagt ein Rezensent (Ildefons Schwarz) zu Weishaupts Pythagoras³⁶, „der letzte Zweck des Menschen, so müßte die Natur so eingerichtet sein, daß der beste Mensch auch alle Zeit der glücklichste wäre. Diesem Grundsatz widerspricht die Erfahrung und das Urteil des gemeinen Menschenverstandes. Die Tugend würde keinen unbedingten Wert mehr haben.“

³² Siehe Anmerkung 30.

³³ Ben. Stattler, Wahres Jerusalem oder über religiöse Macht und Toleranz in jedem und besonders im katholischen Christentum, Augsburg 1787. LdkD IX 11.

³⁴ Grundriß der christlichen Moral nach dem vom H. Abt von Fabiani herausgegebenen Grundzügen der christlichen Sittenlehre. Von einem Weltpriester des Bistums Würzburg, Bbg. u. Wzb. 1791. LdkD XII 442.

³⁵ J. M. Sailer, Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, München 1787—91. LdkD X 309, XII 375.

³⁶ Adam Weishaupt, Pythagoras, oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungskunst, Frankfurt 1790. LdkD XII 1.

Sie würde nur darum und insofern gut sein, als sie uns glücklich macht. Die höchste Tugend wäre die Klugheit. Die Moralität wäre objektiv ganz unbestimmbar und sie würde letzten Endes nur im Hervorbringen physischen Vergnügens bestehen und damit würde ein Hauptcharakter der Pflicht, ihre Allgemeinheit wegfallen. Nach der bisherigen Auffassung der Glückseligkeit müßte jeder Mensch im Grunde sich selbst für Zweck und jeden anderen nur für Mittel zum Zweck halten“. Auch Jacob Danzer, der dieser letzten Konsequenz der Moral als Glückseligkeitslehre ausweichen wollte, indem er sagt, Recht ist das, was die gemeinsame Glückseligkeit erheischt, was kein einzelner Mensch mit Sicherheit haben und genießen kann, wenn er es nicht allen gestattet, wird von der LdkD in diesem Punkt der Kritik unterzogen. Durch die beigefügten Modifikationen Danzers glaubt man in Banz sich nicht aus dem Dilemma ziehen zu können; denn als erster Zweck stehe auch bei Danzer die eigene Glückseligkeit und die Moralität sei damit auch bei ihm nichts anderes als Mittel zum Zweck und würde ihren Selbstzweck verlieren. Unter Kants Einfluß stehend wird von der LdkD immer wieder der Eigenwert der Moral und der Grundsatz Moralität um der Moralität willen hervorgehoben. Der Mensch steht nicht nur unter dem Einfluß der Sinnenwelt, sondern er gehört auch der moralischen Welt an, er erkennt und billigt in sich Pflichten, denen er sein ganzes zeitliche Glück ohne zeitlichen Ersatz aufopfern muß, er sieht ein, daß er, ohne sich selbst verächtlich zu sein, die Glückseligkeit nur in dem Maße wünschen kann, als er sich ihr würdig macht³⁷.

Der Kritiker der Sailer'schen Glückseligkeitslehre bezeichnet es als „das große Verdienst der Kantischen Philosophie, den Fluch, der auf dem Worte Glückseligkeit lag, hinweggewälzt zu haben „und das wird an Sailer als besonders verdienstvoll hervorgehoben, daß er“ die große Errungenschaft der Kantischen Moral in das praktische Leben übersetzte und in dem Grundsatz: „Sorge du nur für deine Pflicht und laß Gott für dein Glück sorgen“, das Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit in das rechte Licht gesetzt habe³⁸.

Dabei kann eine bloße Pflichtmoral, wie sie Kant verkündete weder für Sailer noch für seinen Kritiker in der LdkD das Ideal für den gewöhnlich sterblichen Menschen sein. „Moralität macht nicht des Menschen höchstes Gut aus, er muß immer nach Glückseligkeit streben, aber subordiniert der wegen sich selbst bezweckten Moralität“³⁹. Und darin

³⁷ LdkD XII 10.

³⁸ LdkD XII 380.

³⁹ LdkD XII 10.

sieht die LdkD gerade die große Vortrefflichkeit der christlichen Moral, daß sie beide Triebe, Tugend und Glückseligkeit, miteinander zu vereinigen weiß. Keine heidnische Moral habe das zustande gebracht. Die Moral der Stoiker war nicht so beschaffen, daß sie dem Trieb nach Glückseligkeit angemessen gewesen wäre. Die Streitigkeiten über die Kollision zwischen Moral und Glückseligkeit bezeugten die Uneinigkeit der Vernunft mit sich selbst. Die christliche Moral allein hebe diesen Widerspruch gänzlich auf, indem sie beide Prinzipien, Moral und Glückseligkeit miteinander zu vereinigen wisse.

5. Die Zeitschrift und die kritische Philosophie und Theologie.

Bei der aufgeschlossenen Haltung den philosophischen Strömungen der Zeit gegenüber und bei der grundsätzlichen Einstellung, daß die Theologie stets Fühlung halten müsse mit der Philosophie, konnte die Banzer Zeitschrift nicht teilnahmslos an Kants philosophischem System, das damals die Geister in seinen Bann zog, vorbeigehen. Der Würzburger Benediktiner *Matern Reuss*, Professor der Logik, Metaphysik und der praktischen Philosophie an der Juliusuniversität, behandelte im Jahre 1789 die Frage des Studiums der Kantischen Philosophie auf katholischen Universitäten in einer grundsätzlichen Abhandlung¹. Er tritt für die Notwendigkeit des Studiums der kritischen Philosophie auf katholischen Schulen mit Nachdruck ein. Wie Reuss, so ist auch die LdkD der Ansicht, daß man bei der „so wichtigen Revolution in der Philosophie“ nicht nur Zuschauer sein dürfe. Sie befürwortet, zunächst wenigstens, ein geschichtliches Studium der Kantischen Philosophie. Deutlich soll den Zuhörern das Kantische System erklärt werden und auf keinen Fall darf ein Lehrer der Philosophie davon schweigen.

Die Banzer Aufklärer sind stolz darauf, daß gerade ihr Mitbruder *Matern Reuss* es war, der das Studium Kants in Franken einführte und sich der schweren Aufgabe unterzog die Kantischen Ideen in die lateinische Sprachform zu bringen². Mit großem Interesse verfolgt man in Banz das Eindringen der kritischen Philosophie in die katholischen

¹ *Matern Reuss*, Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären, Wzb. 1789. LdkD X 434.

Über *M. Reuss* vgl. *K. E. Motsch*, *Matern Reuss* 1932.

² 1788 gab *Reuss* heraus: *Aesthetica transcendentalis kantiana una cum subjunctis thesibus ex historia philosophiae et Mathesis*.

1789 erschien seine: *Logica universalis et analytica facultatis cognoscendi purae*.

Universitäten. Begeistert schreibt ein Korrespondent 1792³, daß es nun endlich soweit sei, daß das Kantische System auf katholischen Schulen die Oberhand zu gewinnen anfängt. Er berichtet von Fulda, wo Professor Baumann, von Mainz, wo Professor Dorsch, von Erfurt, wo Professor Muth, von Heidelberg, wo Professor Koch, von Bamberg, wo Professor Daun und von Würzburg, wo Professor Reuss ihre Hörer mit Kant bekannt machen. Man hält es in Banz für ein großes Ruhmesblatt der deutschen Akademien, daß ihre Lehrer so lebhaften Anteil an den „neuen Entdeckungen der Philosophie“ nehmen. Als ein besonders günstiges Zeichen für den Stand der Aufklärung im katholischen Deutschland wird es gewertet, daß selbst in den Klöstern der Mendikanten der thüringischen Provinz Kant studiert wird und daß man dort zu einer Zeit, wo man in protestantischen Städten die Kantische Philosophie für den ärgsten Jesuitismus ausgibt, ihre Orthodoxie nicht nur verteidigt, sondern ihre Sätze ganz aufgenommen hat⁴.

Philosophen und Theologen des katholischen Deutschlands, die glauben ohne Stellungnahme an Kants Philosophie vorbeigehen zu können, werden in den Rezensionen der LdkD stets auf diesen „Fehler“ aufmerksam gemacht. „Man darf ja nicht glauben“, wird dem sonst hochgeschätzten P. Stephan Wiest von einem Banzer Kritiker gesagt, „daß sich die Kantische Philosophie nicht über ihr erstes Feld hinaus erstrecken werde“. Man ist vielmehr in Banz überzeugt, „daß ebenso wie die Leibniz-Wolffische Philosophie auch die Kantische einen merklichen Einfluß auf die Entwicklung der Theologie haben werde, daß diese Philosophie die Theologen der Zukunft noch mehr alarmieren werde als selbst die Philosophen“⁵.

Wenn den Banzer Kritikern auch nicht alle von Kant vorgetragenen Lehren als Dogmen galten, — besonders dürftig kamen ihnen die Aussagen Kants über das Ding an sich vor — war ihnen doch das Urteil Benedikt Stattlers⁶, der in seinem *Antikant* glaubte ein für alle-

³ LdkD XII 455.

⁴ Bernardin Miller OFM, *Positiones philosophiae*, 1791. Logik, Metaphysik und praktische Philosophie werden darin nach Kants Grundsätzen behandelt. In den: *Theses mathematicae, metaphysicae et physicae*, die 1791 ebenfalls von einem Franziskaner herausgegeben wurden, wird die Physik nach Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften vorgetragen. LdkD XII 273.

⁵ LdkD XII 568.

⁶ Ben. Stattler, *Anti-Kant*, München 1788. LdkD X 369, XI 193.

mal Kant widerlegt zu haben, verfrüht und unannehmbar. Der „hohe Ton“, mit dem Stattler über Kant aburteilt, wird von der Zeitschrift abgelehnt. Man will in Banz nicht wahr haben, daß die kritische Philosophie für die Religion so gefährlich sei, wie es Stattler aufgezeigt hat. Nur jene Philosophen und Theologen könnten von der kritischen Philosophie für die Religion und Moralität Böses fürchten, die entweder über sie gar nicht oder nur flüchtig nachgedacht hätten. Die Banzer Kritiker erwarteten im Gegenteil von der Kantischen Philosophie sowohl für die Religion als auch für die Moralität große Vorteile. Zu diesen Erwartungen glaubte man in Banz umso mehr berechtigt zu sein, da nicht nur die Universitäten Bamberg und Würzburg die Ungefährlichkeit dieser Philosophie vertraten, sondern selbst in den Klöstern der Mendikanten diese Überzeugung herrschte ⁷.

Die Kraft der sogenannten demonstrativen Gottesbeweise, deren Ablehnung von Kants Gegnern für die Religion als besonders gefährlich angesehen wurde, war der LdkD schon vor Kant problematisch. Als Matern Reuss in seiner Abhandlung ⁸ ganz im Sinne Kants der Vernunft das Vermögen Gottes Dasein demonstrativ zu beweisen abspricht, sagt er dem Kritiker der Banzer Zeitschrift damit nichts Neues und Überraschendes; denn nach seiner Ansicht hätten die besten Philosophen schon vor Kant die eigentlichen Demonstrationen in der Theologie aufgegeben. Die Unmöglichkeit Gottes Dasein demonstrativ zu erweisen, hält man mit vernünftiger Orthodoxie durchaus für vereinbar. Im Jahre 1791 erschien in Nürnberg eine Abhandlung von einem katholischen Kantianer, die die Unhaltbarkeit der bisherigen demonstrativen Beweise Gottes nach Kantischen Grundsätzen erwies ⁹. Weit entfernt, den Verfasser deswegen der Heterodoxie zu beschuldigen, versucht der Kritiker der LdkD, des Verfassers Rechtgläubigkeit vielmehr zu verteidigen. Er beruft sich dabei auf den hl. Klemens von Alexandrien, der die demonstrativen Beweise auch nicht habe gelten lassen, wenn er schreibt ¹⁰: *De Deo neque scientia accipitur demonstrativa. Ea enim ex prioribus constat et notioribus,*

⁷ Die unter Anmerkung 4 angegebenen Thesen des P. Bernardin Miller vertreten den Satz: *Philosophiam hanc moribus ac Religioni minime inimicam, sed potius eidem favere, ex eo patet, quod in plurimis Germaniae nostrae academiis nec non aliis scholis philosophicis, salva orthodoxia ac cum tyronum fructu dominatum obtineat.* LdkD XII 274.

⁸ Siehe Anmerkung 1.

⁹ Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Dasein Gottes aus bloßer Vernunft, Nürnberg 1791. LdkD XII 344.

¹⁰ Strom. V 12.

nihil est autem ante ingenitum. Der Kirchenvater hat nach des Kritikers Auffassung sogar ganz im Sinne Kants gedacht, wenn er seine Behauptung mit dem Hinweis begründet, daß von unseren Elementarbegriffen kein einziger auf übersinnliche Objekte anwendbar sei.

Gleichwohl will der Kritiker der Zeitschrift den religiösen Agnostizismus, den der Verfasser obiger Abhandlung aus Kants Grundsätzen folgert, nicht gelten lassen. Es ist nicht im Sinn der LdkD, wenn der Verfasser am Schluß seiner Abhandlung schreibt: „Wie niederschlagend, wie trostlos ist es für den Menschen, daß er sich gerade da, wo er sich am meisten zugute tun möchte, worauf er allen Wert seines Daseins, alle Hoffnung für eine selige Zukunft setzt, sich hingehalten, betrogen oder wenigstens unbefriedigt sehen muß.“ Diesem religiösen Agnostizismus gegenüber, der seine Gründe aus Kants Kritik der reinen Vernunft schöpfte, verweist die LdkD auf die Kritik der praktischen Vernunft Kants, in der das Dasein und die Existenz Gottes mit zwingender Notwendigkeit postuliert werde. Der sog. „Moralische Beweis“, wie er von Kant, Heydenreich und Jakob entwickelt wurde, bildet dem Kritiker völligen Ersatz für die demonstrativen Beweise. Gestützt auf den moralischen Beweis sind ihm selbst die bisherigen Beweise „ihrer verlorenen Demonstrationskraft ungeachtet“ immer noch brauchbar und wertvoll. Freilich nicht als eigentliche Beweise, sondern als Gründe des Fürwahrhaltens.

Der Kritiker Ildelfons Schwarz entwickelt dabei etwa folgende Gedanken: Das Fürwahrhalten beruht immer auf etwas Wahrgenommenem. Das Wahrgenommene kann nun wieder unmittelbar wahrgenommen sein oder mittelbar, indem die Vernunft den notwendigen Zusammenhang mit dem Wahrgenommenen einsieht. Eine unmittelbare Wahrnehmung Gottes gibt es nicht. Mit Kant werden daher alle Gegenstände der Wahrnehmung in Natur und Freiheit eingeteilt. Die aus der Natur abgeleiteten bisherigen Gottesbeweise, der ontologische, der kosmologische und der physikoteleologische geben zwar keine „geometrische Überzeugungskraft“, aber sie enthalten doch einen unwiderstehlichen Glaubensgrund und zwingen den Menschen den Begriff von der Gottheit, seinem Dasein und Sosein „ganz der notwendigen Wirksamkeit seiner Vernunft gemäß“ auszubilden. Als Postulate der praktischen Vernunft, als Gründe des Fürwahrhaltens haben also die früheren Beweise noch große Bedeutung, zumal sie im „moralischen Beweis“, mit dem sie aufs innigste zusammenhängen, eine kräftige Stütze erhalten. Dieser moralische Beweis ergibt sich aus 2 Gattungen des Wahrgenommenen, aus der Freiheit und dem mit ihr notwendig verknüpften Gesetz. Die theoretische Vernunft wird durch die Wahrnehmung der Freiheit und des moralischen Gesetzes gezwungen, über den Grund ihres Daseins nachzudenken. Sie muß die moralischen Wesen als eine besondere Gattung von Wesen annehmen mit einem selbständigen Endzweck. Die Welt erscheint der theoretischen Vernunft als eine Zusammensetzung von moralischen Vermögen und

Naturkräften, wobei die moralischen Vermögen als Zweck und die Naturkräfte als Mittel sich betätigen. Weiterhin fordert die theoretische Vernunft Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Da sie diese aber aus der Natur der moralischen Vernunft und aus der Natur der physischen Welt unmöglich erklären kann, muß sie außer derselben den Urgrund davon suchen. Da nun die theoretische Vernunft aus sich selbst die Idee des notwendigen, allervollkommensten Wesens hat, so erhält durch diese Forderung der praktischen Vernunft diese Idee in ihr auch Realität, denn nur durch Voraussetzung der Realität dieser Idee kann den Forderungen der praktischen Vernunft Genüge geschehen. Damit sind die objektiven, aus der Natur des Gegenstandes genommenen Beweise aufgegeben und an ihre Stelle „subjektive, auf das Fürwahrhalten gegründete Beweise“ getreten. Diese subjektiven Beweise sind dem Kritiker der LdkD hinreichend, um den religiösen Agnostizismus fernzuhalten. „Wir sind nicht nur überzeugt, daß es jeder Vernunft ganz unmöglich ist, das Nichtdasein Gottes zu beweisen, ja nur einen objektiven Grund dagegen vorzubringen, sondern wir finden in uns eine solche Beschaffenheit, von der wir uns schlechterdings nicht lossagen können und mit welcher das Dasein Gottes so notwendig verbunden ist, daß jene unmöglich würde, wenn man dieses nicht annähme.“¹¹

Der Banzer Kritiker sieht zwar ein, daß damit der dogmatische Atheist und Skeptiker zum Schweigen gebracht ist, daß damit aber auch die objektiven Grundlagen gegeben sind, die christliche Offenbarung aufzulösen, will er nicht wahr haben. Schon sehr bald zeigte es sich, daß unter Kants Einfluß stehende Theologen versuchten, nicht wie bisher die Dogmatik als Grundlage für die Moral gelten zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt die Moral zur Grundlage der Dogmatik machten. In Banz selber läßt sich dieses Bestreben in späteren Jahren, als die Partei des P. Roman Schad in der Zeitschrift zur Herrschaft gelangt war, feststellen. Ein Artikel im literarischen Magazin¹² verteidigt die großen Vorteile, die die christliche Moral durch die kritische Philosophie gewonnen hat. Dadurch, daß man bisher die Moralität vom Dasein Gottes abgeleitet habe, sei alle Moralität geopfert worden und selbst die Legalität habe man nur ganz selten erreicht. Erst wenn man die Idee der Gottheit aus der Moral hervorgehen ließe, verschwänden alle Widersprüche der früheren Moral. Die große Gefahr der Umkehrung dieses bisherigen Verhältnisses bestand darin, daß man das Christentum letztlich nur in Morallehre auflöste, daß man das Christentum mit den Forderungen der natürlichen Moral gleichsetzte, das Christentum nur mehr als natürliche Reli-

¹¹ LdkD VII 355 ff.

¹² Lit. Mag. II 172—187. Abhandlung: Was verlor oder gewann die Moral durch die kritische Philosophie.

gion gelten ließ. Der Erfurter Benediktiner P. Placidus Muth, hat die Konsequenzen aus dieser Umkehr des bisherigen Verhältnisses gezogen¹³. Bezeichnend ist schon seine Definition der Religion. Sie ist nach ihm „das innig herzliche Bestreben eines durch Grundsätze der Moral vorbereiteten, durch die Offenbarung unerschütterlich befestigten Willens, seinen hieraus entsprungenen Gesetzen gemäß zu handeln. Aus der Existenz des Sittengesetzes folgert er die Existenz Gottes und das Gesetz der praktischen Vernunft betrachtet er als Willen Gottes und alle auf jenes Gesetz gegründeten Pflichten als Gottes Gebote. Die eigentliche Bestimmung des Christentums ist nach Muth, die moralischen Aussprüche der Vernunft teils für den gemeinen Mann zu versinnlichen, teils dem Denker an das Herz zu legen, der Vernunft bei der sittlichen Bildung des Menschen wohlthätig an die Hand zu gehen. Offenbarung ist ihm in ihrem ersten allgemeinsten Begriff nichts anderes als Aufhellung, Erweiterung, nähere Entwicklung und unerschütterliche Festsetzung und Bekräftigung der reinen Naturlehre oder der Vernunftwahrheiten. Die christliche Moral und die christliche Offenbarung werden aus demselben Grundgesetz, dem Sittengesetz hergeleitet. Durch diese Auffassung vom Christentum und von der Offenbarung glaubte Muth „den hypophysischen und metaphysischen Überschwemmungen in der katholischen Dogmatik einen haltbaren Damm entgegensetzen zu können“. Etwaige Bedenken weist er mit dem Hinweis auf den theologischen Fortschritt von sich. Die theologische Vernunft will sich, nachdem sich die Philosophie des Joches unedler Dienstbarkeit entledigt, auch nicht mehr am Gängelband des Altertums herumführen lassen. Es sei Pflicht des Theologen, mit der Zeitperiode zu gehen und nicht mehr das Alte beizubehalten, nachdem sich die Sprache verfeinert, die Begriffe erweitert und die Denkkraft erhöht habe.

Die Zeitschrift, die sich eigentlich mit den Ausführungen Muths als konsequenten Folgerungen des von ihr angenommenen moralischen Beweises einverstanden erklären müßte, äußert doch im sicheren Gespür, daß es hier um das Wesen des Christentums geht, ihre Bedenken. Wenn sie auch den ersten Schritt im Sinne Kants getan hat und den moralischen Beweis statt des objektiven gelten lassen will, so will sie doch dank einer glücklichen Inkonsequenz, die bedingt ist durch ihre katholische Haltung, die christliche Offenbarung nicht in den Forderungen der natürlichen Religion aufgehen lassen, kritische Philosophie und Offenbarung nicht gleichsetzen. Sie verurteilt daher das Unternehmen Muths,

¹³ Placidus Muth, Über die wechselseitigen Verhältnisse der Philosophie und Theologie nach Kantischen Grundsätzen, Erfurt 1791. LdkD XII 433.

nicht indem sie sich auf Muths Standpunkt der kritischen Philosophie stellt, sondern vom bisherigen Standpunkt der katholischen Theologie aus. Die LdkD macht Muth gegenüber geltend, daß seine Ausführungen mit der Hl. Schrift in Widerspruch stünden und daß vor allem in seinem System die übernatürliche innere Gnade keinen Platz mehr habe.

Eine ähnliche Haltung zeigt die Banzer Zeitschrift zu dem von der kritischen Philosophie aufgeworfenen Problem Vernunft und Offenbarung, Denkfreiheit und kirchliche Unfehlbarkeit. Kant hatte 1784 in einer grundsätzlichen Abhandlung¹⁴ das Wesen der Aufklärung dahin bestimmt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht im Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“. Am Schlusse dieser Schrift hat er seinen Zeitgenossen das Wort zugerufen: Sapere aude, habe den Mut deines eigenen Verstandes dich zu bedienen. Diese Bestimmung des Wesens der Aufklärung und das erwähnte Schlußwort in Kants Schrift wurden auch für viele katholische Theologen und Aufklärer maßgebend und richtungweisend. Man versuchte auch in Dingen des christlichen Glaubens aus der Unmündigkeit hervorzutreten, die Vernunft von der Offenbarung zu emanzipieren und das Axiom vom Selbstdenken gegen die kirchliche Unfehlbarkeit auszuspielen.

Katholische Gelehrte und Theologen schauten mit einem gewissen Neid hin auf die protestantischen „Glaubensbrüder“, die im Selbstdenken nicht so behindert wären wie die Katholiken, da sie kein unfehlbares Lehramt in der Kirche hätten. In den „*vertrauten Briefen über Katholizismus und katholisches Dogma*“¹⁵, die eine historische Entwicklung der kirchlichen Unfehlbarkeitslehre geben und die nachteiligen Folgen derselben für das sittliche und bürgerliche Wohl des Menschen erweisen wollen, klagt der anonyme Verfasser über die „Unmöglichkeit des Selbstdenkens im Katholizismus, der durch seine unfehlbare Lehrautorität alles vorschreibe, was man glauben müsse, während im Prote-

¹⁴ E. Kant, Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung? Die Abhandlung erschien zum erstenmal in der Berliner Monatsschrift, 1784. Kants gesamte Schriften VIII 35.

¹⁵ Vertraute Briefe über Katholizismus und katholisches Dogma, Zürich 1789. LdkD XI, 4. H., 98 und XII, 30.

stantismus Selbstdenken möglich sei“. Zum Wesen des Protestantismus gehöre Freiheit im Denken, Recht des Privaturteils. Die Vernunft und die Hl. Schrift seien bei ihm einzige Glaubensquellen. Darum — darin sieht der Verfasser einen besonderen Vorteil — sei auch die protestantische Religion der Veränderung unterworfen und es sei sehr wahrscheinlich, daß sie bald auf die allereinfachsten Grundsätze werde zurückgeführt werden. Dem gegenüber habe der Katholik keine andere Freiheit, als zu untersuchen, ob die Kirche die Hl. Schrift so oder so ausgelegt habe und sogar diese Freiheit sei beschränkt. Im katholischen Dogma lasse sich also gar keine Veränderung denken.

Die „*vertrauten Briefe*“ gaben den „*Freiburger Beiträgen*“¹⁶ Gelegenheit, das Selbstdenken auch für den Katholiken zu verteidigen. „Selbstdenken“, so heißt es dort, „ist, den letzten obersten Probiereisen der Wahrheit in sich selbst, in seiner eigenen Vernunft suchen und die Vernunft keinen anderen Gesetzen, als die sie sich selbst gibt, unterwerfen. Wer seine Vernunft nicht unter das Joch der allgemeinen Meinung beugt bloß darum, weil sie die allgemeine ist, wer ohne Rücksicht auf Formeln und Systeme immer seinen eigenen Einsichten folgt, der ist ein Selbstdenker. Daß die „*Freiburger Beiträge*“ dieses Recht des Selbstdenkens auch auf die Offenbarung und die Glaubenssätze der unfehlbaren Kirche ausgedehnt wissen wollten, zeigt die Abhandlung „*Über die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen*“¹⁷. Danach nimmt die Vernunft nichts auf bloße Autorität hin an, sie schiebt ihr Urteil so lange auf, als ihr die Wahrheit einer Lehre nicht hinlänglich bewiesen ist, sie beruhigt sich vollkommen bei der Überzeugung, daß das, was sie nach ernsthaftem Forschen nicht versteht, für sie keine Offenbarung und kein Gegenstand des Glaubens sein könne. Was der Verstand nicht versteht, das „Unbekannte“ kann kein Gegenstand des Glaubens sein. Geheimnisse, insofern sie Geheimnisse sind, können nicht geglaubt werden. Man kann weder das, was über, noch das, was wider die Vernunft ist, glauben. Damit ist die Vernunft zur Herrin der Offenbarung gemacht und das unfehlbare Lehramt der Kirche muß sich dem Urteil der denkenden Vernunft unterwerfen. Die Glaubensgeheimnisse sind damit aus der Religion ver-

¹⁶ Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie. Herausgegeben von einem katholischen Selbstdenker, 8. Heft, Ulm 1789. Artikel S. 212: Kann und darf der Katholik ein Selbstdenker sein? und was hat der Protestant in dieser Rücksicht vor dem Katholiken voraus. LdKD XI, 3. H., 33.

¹⁷ Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie, 1788, 3. H., 30. LdKD X 189.

bannt. Folgerichtig lautet darum auch die Definition der Offenbarung in den „Beiträgen“: Sie ist eine durch gewisse dazu ausgerüstete und bevollmächtigte Menschen bewerkstelligte Lehre über solche Gegenstände, worüber die größten Weltweisen von jeher die tiefstnigsten Untersuchungen ohne den gewünschten Erfolg angestellt haben. Unbegreifliche, die Vernunft übersteigende Dinge, die sonst in keines Menschen Herz gekommen wären, sind von der Offenbarung ausgeschlossen.

Schließlich haben die beiden Theologen Felix Anton Blau¹⁸ und fast gleichzeitig mit ihm Benedikt Werkmeister¹⁹ unabhängig voneinander die Emanzipation der selbstdenkenden Vernunft vom unfehlbaren kirchlichen Lehramt in systematischen Abhandlungen literarisch verteidigt und vollzogen.

Aus Gründen der Geschichte und aus Gründen der Vernunft will Blau den Nachweis liefern, daß das System der kirchlichen Unfehlbarkeit unhaltbar ist. Weder in der Hl. Schrift noch in der ältesten Tradition fänden sich Anhaltspunkte für diese Lehre. Die alten Väter hätten aus der Übereinstimmung der Gemeinden, besonders jener, die von den Aposteln gegründet wurden, in einer gewissen Lehre den apostolischen Ursprung derselben gefolgert. Allmählich habe man dann das Zeugnis der Gemeinde mit dem Urteil der Bischöfe verwechselt, sodaß schließlich Übereinstimmung der Bischöfe als Übereinstimmung der Gemeinde galt. Diese „Unfehlbarkeit“ der alten Tradition gründe nicht auf göttlicher Verheißung, sondern nur auf allgemeiner Verbreitung, welche apostolischen Ursprung vorauszusetzen schien. Das Ansehen der Bischöfe übertrug man dann auf die Konzilien und die Päpste. Geschichtlich gesehen beruht demnach für Blau die Unfehlbarkeit der Kirche nicht auf göttlicher Einsetzung, sondern sie ist das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung. Auch aus Gründen der Vernunft sei die kirchliche Unfehlbarkeit unhaltbar. Den Theologen gegenüber, die behaupten, die Unfehlbarkeit sei für die Erhaltung der wahren Lehre Jesu und der Einheit des Glaubens notwendig, will Blau beweisen, daß Glaubensstreitigkeiten bei der Natur der religiösen Überzeugung, die „keine willkürliche Handlung aus freiem Gehorsam, sondern die auf Erkenntnis

¹⁸ Fel. Ant. Blau, Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit zur Beförderung einer freieren Prüfung des Katholizismus, Frankfurt 1791. LdkD XII 480.

¹⁹ Bened. Werkmeister, Thomas Freykirch oder freimütige Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche, Frankfurt u. Leipzig 1792. Lit. Mag. I 351.

und Wahrheitsgründe erfolgte und nach notwendigen Denkgesetzen entstandene Beruhigung des Verstandes sei“²⁰, unvermeidlich sind. Jeder, der der Kirche glaube, müsse vorher von der Unfehlbarkeit überzeugt sein. Diese setze eine freie Prüfung voraus und diese freie Prüfung würde immer auf verschiedene Resultate führen und damit religiöse Streitigkeiten veranlassen.

Noch stärker sind die Einwände gegen die Unfehlbarkeit auf Seite der Vernunft bei Benedikt Werkmeister. Die Unfehlbarkeit steht nach ihm nicht bloß im Widerspruch mit den wesentlichen Anlagen der menschlichen Vernunft, sondern mit den Interessen aller Wissenschaften und einer aufgeklärten Religion und ist mit dem Geiste der Lehre Jesu unvereinbar. Da auch ihm die religiöse Überzeugung kein Akt des freien Gehorsams, sondern die auf Erkenntnis und Wahrheitsgründe erfolgte und nach notwendigen Denkgesetzen entstandene Beruhigung des Verstandes ist, ist für ihn der Widerspruch der kirchlichen Unfehlbarkeit mit dem Wesen der Vernunft und der religiösen Überzeugung auf der Hand liegend. Die Unfehlbarkeit raubt dem Menschen das Recht, seine eigene Meinung über die Dinge zu haben. Sie hindert die Erkenntnis und läßt in Unwissenheit. Eine Anstalt aber, welche der Erweiterung der Erkenntnis entgegen ist, kann Gott nicht beabsichtigt haben. Durch die Unfehlbarkeit müssen die Menschen nicht nur dumm werden, sondern ewig dumm bleiben²¹.

In langen eingehenden Rezensionen, die alle aus der Feder Ildefons Schwarzs stammen, setzt sich die LdkD mit diesen von der Aufklärung und vom Rationalismus der Zeit aufgeworfenen Problemen der katholischen Theologie auseinander. Sie ist nicht gewillt, den Sprung aus der Thesis der Scholastik, in der die ratio die ancilla theologiae war, in die Antithesis des Rationalismus, in dem die ratio zur domina theologiae sich erhob, mitzumachen, sondern sucht nach einer fruchtbaren Synthese zwischen Vernunft und Offenbarung, kirchlicher Unfehlbarkeit und Selbstdenken. Man ist in Banz überzeugt, daß die Vernunft den Zeitverhältnissen entsprechend, auch in der Offenbarung ihr Recht beanspruchen dürfe. Aber ebenso entschieden wehrt man sich gegen eine Überbetonung der Vernunft in den Dingen der Offenbarung. Schwarz ist sich im klaren darüber, daß die christliche Offenbarung Geheimnisse berge, auf die der Menschenverstand nie von selber hätte kommen können und

²⁰ F. A. Blau, aaO. 189.

²¹ B. Werkmeister, aaO. 358.

die auch nach geschehener Offenbarung für den Menschen unbegreiflich bleiben. Andererseits wendet er sich aber gegen die „alten Theologen, die oft von nichts als Geheimnis sprachen, die das Verderben der Vernunft in der theologischen Erkenntnis und folglich die Glaubenspflicht zu stark betonten“. Diese Theologen hätten nicht bedacht, welche gefährliche Waffen sie den Feinden der christlichen Religion damit in die Hand lieferten²². Man sucht in Banz in der Behandlung dieses von der Aufklärung aufgeworfenen Problems die richtige Mitte zu halten zwischen den Augsburger Exjesuiten von St. Salvator, die in ihrer Zeitschrift in scharfer Exklusivität alles Neue in der Theologie ablehnen²³, und den radikalen Aufklärern, die bestrebt waren, die kirchliche Lehre aufzulösen. Während ersteren Glaubenslehren, weil sie von Gott, der ewigen unfehlbaren Wahrheit und unendlichen Weisheit, geoffenbart, über jegliche philosophische Reflektion erhaben sein müssen und ihnen jeder, „der mit seinem kurzen Verstand noch untersuchen wollte, ob Gott die Wahrheit geredet hat, „ein förmlicher Zernichter der Gottheit oder ein Mensch ohne Verstand ist“²⁴, fordert die LdkD das Recht und die Notwendigkeit der Vernunft und des Selbstdenkens auch bei geoffenbarten Wahrheiten. Es ist ihr ein großes Bedürfnis, auch den Zusammenhang des christlichen Dogmas mit der Vernunft zu zeigen. „Man will sich jetzt nicht mehr damit zufrieden geben, wenn es heißt: quomodo hoc fiat non curamus, mysterium est, sondern die Philosophie fordert aus der Natur der Vernunft, daß es Geheimnis sei und doch für uns eine lichte und praktische Seite habe, auf keine Weise aber der Vernunft widersprüche“²⁵. Die katholische Religion, die sich als die allein wahre ausbe, müsse die strengste Prüfung aushalten und brauche das Licht nicht zu scheuen²⁶.

Gegenüber den Behauptungen der *Freiburger Beiträge*, des Verfassers der „vertrauten Briefe“ und gegenüber Blau und Werkmeister, daß das katholische System jedes Selbstdenken ausschliesse, weist der Kritiker der LdkD auf die geschichtliche Tatsache hin, daß die katholische Kirche immer Männer in ihrem Schoße gehabt hat, die sich nicht nur

²² LdkD XII 339. Als Beispiel führt der Kritiker Hume an, der in seinen „Gesprächen über die natürliche Religion“ die Äußerungen der alten Theologen zum Nachteil für die christliche Religion benützte.

²³ Kritik über gewisse Kritiker, Rezensenten und Broschürenmacher, Augsburg 1787—1792.

²⁴ Kritik über gewisse Kritiker , 1790, 370.

²⁵ LdkD XII 321.

²⁶ LdkD XII 483.

kein Bedenken machten, die Lehre der Kirche zu untersuchen und zu prüfen, sondern auch ihre Bedenken mit Bescheidenheit vorlegten und unerschüttert die durch die Zeit und Umstände eingeschlichenen Mißstände verwarfen²⁷. Es wird vom Kritiker immer wieder betont, daß Katholiken es waren, die über die Inspiration, die Integrität, die Varianten und überhaupt über die Bibel und den Kanon viel eher freimütig dachten als die Protestanten²⁸. Der Katholik Richard Simon sei der Vater der besseren Bibelkritik gewesen. Katholiken seien es gewesen, die zuerst das Ansehen des masoretischen Textes zu bestreiten wagten. Houbigant habe in recht übertriebener Weise den hebräischen Text kritisiert. Aber während man sich an manchen protestantischen Orten wegen Kenitots Kritiken geängstigt habe, habe sich über Houbigants Kritik auf katholischer Seite selbst von Italien aus lebhaftere Teilnahme gezeigt²⁹.

Die Bedeutung und die Grenzen der Vernunft in Glaubenssachen werden von Ildefons Schwarz in der Rezension zu Engelbert Klüpfels *Institutiones* näher dargelegt³⁰. Mit Klüpfel geht Schwarz völlig einig in der Behauptung, daß die Vernunft nicht alleinige Richterin in Glaubenssachen sein könne. „Wenn einer die Offenbarung nach der Vernunft modeln will, so kommt er mir ebenso klug vor wie jener, der die Sonne nach seiner hölzernen Hausuhr richten will“³¹. Die Vernunft hat nur einen untersuchenden, einen prüfenden, aber nicht letztlich entscheidenden Anteil am christlichen Dogma. Im Anschluß an die *Zensur des protestantischen Lehrbegriffs* von Johann Heinrich Tieftrunk, der ganz im Sinne der kritischen Philosophie in der christlichen Offenbarung keinen Satz annimmt, auf den die Vernunft nicht von selbst gekommen wäre und der die unbegreiflichen Sätze, die er noch gelten läßt, aus dem notwendigen Bedürfnis des menschlichen Subjektes herleitet, bestimmt Schwarz den Anteil der Vernunft in Glaubenssachen. Dabei werden die Behauptungen Tieftrunks stets nach dem katholischen Sinn modifiziert. Mit Tieftrunk nimmt auch Schwarz an, daß nur durch Vernunft Religion begriffen werden könne und daß sie nur durch Vernunft praktisch gemacht werden könne; denn die Sinnlichkeit kann beides nicht. Ebenso ist es für ihn eine klare Tatsache, daß Religion

²⁷ LdkD X 189.

²⁸ LdkD XII 485.

²⁹ LdkD XI 108.

³⁰ LdkD XII 332. Rezension zu: E. Klüpfel, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum*, Wien 1789.

³¹ LdkD X 189.

nur für die Vernunft da ist. Wenn Tieftrunk dagegen behauptet, daß die Übereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Vernunftzweck des Menschen das höchste Prinzip bei der Beurteilung der Religion, ihres Gehaltes und Wertes ist, will der Banzer Kritiker diesen Satz nicht in seiner Absolutheit gelten lassen. Der Satz ist für ihn nur dann richtig, wenn er den Sinn hat, daß keine Religion wahr ist, die den gewissen Erkenntnissen unserer Vernunft von Gott und unseren wesentlichen Zwecken widerspricht. Nur negatives höchstes Prinzip könne die Vernunft in Religionssachen sein. Höchstes positives Prinzip könne sie deswegen nicht sein, weil die Offenbarung Sätze enthalte, auf die die menschliche Vernunft trotz schärfster Anstrengung nie von sich selbst aus hätte kommen können. Für die LdkD ist nicht die Vernunft des Menschen das Maß aller Dinge, sondern neben der menschlichen Erkenntnisart läßt sie die höhere Erkenntnis Gottes gelten, die Dinge schaut und erkennt, die eben der Mensch nicht erkennen kann und die der Mensch auf die Autorität Gottes hin glauben muß. Dieser Glaube des Menschen ist nicht ein blinder Glaube. Er stützt sich auf Wunder, durch die Gott den Menschen sich zu erkennen gibt³². Hier denkt die LdkD nicht im Sinne der Kantischen Kategorien, sondern im Sinne der alten Philosophie. Gleichwohl will sie mit den Kantianern die Autonomie der Vernunft retten. Sie nimmt einen unbegreiflichen Satz an, weil er von der allweisen und allgütigen Intelligenz geoffenbart ist. Da die menschliche Vernunft ein Nachbild der göttlichen sei, folge sie, wenn sie den unbegreiflichen Satz annimmt, den die göttliche Vernunft geoffenbart, diesem Satze, als wenn sie aus eigener Forschung darauf gekommen wäre.

Bei einer solchen Einstellung zum Hauptproblem der Aufklärungstheologie muß die LdkD den Generalangriff auf die kirchliche Unfehlbarkeit und letztlich auf die Offenbarung überhaupt, wie er von Blau und Werkmeister geführt wird, ablehnen. Sie will nicht, wie die *Würzburger gelehrten Anzeigen*³³ über Blaus Abhandlung sich in eisiges Schweigen hüllen und dadurch den Verdacht in der Öffentlichkeit erregen, als sympathisiere sie mit ihm, sie will aber auch nicht im Sinne der „alten Theologen“ über Blau aburteilen, die dadurch, daß sie ihn „einen aufgeklärten Freigeist und Jakobiner nennen“³⁴, seine Lehren glauben widerlegt zu haben. In sachlicher und ruhiger Weise sucht sie sich mit Blau auseinander zu setzen. Es wird ihm zugestanden, daß er seinen Gegenstand in seinem ganzen Umfange und auf alle mögliche

³² LdkD XI, 3. H., 35.

³³ J. Bapt. Schwab, aaO. 217 u. 273.

³⁴ Kritik über gewisse Kritiker . . . , Jg. 1793, 234.

Art geprüft habe. Besonders die Bescheidenheit des Tones, mit dem Blau seine Gedanken vorträgt, wird lobend hervorgehoben. Mit den Beweisen und dem Resultat der Blau'schen Untersuchung ist man aber in Banz nicht einverstanden. Während er in der Lehre der kirchlichen Unfehlbarkeit nur das Produkt einer allmählichen Entwicklung sieht, will der Kritiker der LdkD erweisen, daß die Unfehlbarkeit der Kirche der Schlußstein eines Systems ist, das im Wesen des Christentums grundgelegt ist. Es kommt ihm nicht so sehr auf die Widerlegung einzelner vom Verfasser angeführter Stellen der III. Schrift an, die er freilich in der „nebelhaften“ Auslegung Blaus auch nicht gelten lassen will, sondern auf die ganze Heilsökonomie des Neuen Testaments, auf der die Unfehlbarkeit der Kirche gründe. Christus lehrte und forderte Glauben und bewies seine Autorität und Sendung durch Wunder. Ebenso machten es die Apostel. Mündlicher Unterricht und „von außen bewährte Autorität“ sind die ersten Mittel gewesen, wodurch die christliche Religion gepflanzt und ausgebreitet wurde. Eben diesen Weg der Autorität befolgte man in der ersten Kirche. Ihr hat Christus ewige Dauer versprochen. Er gründete aber dieses Versprechen auf eine positive Anstalt, auf ein von ihm eingesetztes Lehramt. Die Kirche sollte „die Schule seiner wahren Lehre“³⁵ sein. In ihr sollte seine Lehre stets vorgetragen, nach Umständen mehr entwickelt und ausgestaltet werden.

Aber nicht nur in der ganzen Heilsökonomie des N. T. sieht der Kritiker die Unfehlbarkeit der Kirche gegründet, sondern darüber hinaus in einer, in ihrem Wesen liegenden Ursache, in ihrer Katholizität. Christus wollte alle Menschen in einer einzigen äußerlichen Kirchengemeinschaft einigen. Er wollte keine Nationalkirche. Weiterhin forderte er Beifall nicht bloß zu einer oder der anderen von ihm vorgebrachten Lehre. Wie er alles, was er von seinem Vater hörte, seinen Aposteln bekannt gemacht hat, so wollte er auch, daß diese alles vollständig lehrten. Die Einheit und Katholizität der Lehre könne aber nicht durch freie Untersuchung, wie die Erfahrung lehre, sondern nur durch ein unfehlbares Lehramt, durch eine religiöse Autorität erreicht werden. Es gäbe Fälle, wo zwei ganz entgegengesetzte Lehren durch Gründe der Offenbarung und Vernunft gestützt würden. In einem solchen Falle die Sache dahingestellt sein lassen, wäre bedenklich. Nur solche Sätze an-

³⁵ Vgl. Fr. Oberthür, *Idea Biblica Ecclesiae Dei*, Wzb. 1790, I 3, in der Oberthür das Wesen der Kirche so definiert: *Ecclesia . . . ut schola quaedam est habenda, quam docendae, nutriendae ac promovendae internae religionis causa Deus erexit.*

nehmen, worüber alle einig sind, gäbe sehr wenige oder gar keine Glaubenssätze. Sie nach dem Einfluß auf die Besserung des Menschen beurteilen, würde die ganze Hl. Schrift versubjektivieren. Der Katholik, der in einem solchen Falle sich an das in der Ökonomie des N. T. und in der Katholizität der Kirche gründende unfehlbare Lehramt halte, handle demzufolge sehr vernunftgemäß.

Doch bei aller Entschiedenheit, mit der man in Banz für die kirchliche Unfehlbarkeit eintritt und sie verteidigt, lehnt man auf der anderen Seite jede Übersteigerung dieses Prinzips ab. Man will nichts wissen von „Anjochung an Lehrsysteme“, die sich als die einzig richtigen in der Theologie ausgeben wollen, und von „Herrschaft in dogmatischen Dingen“. Man ist sich bewußt, daß „Gott seine Heilslehre nicht von den Einflüssen der Zeit und Mißständen ausgenommen hat und auch nicht ausnehmen konnte“, daß alle unfehlbaren Entscheidungen der Kirche im Kleide ihrer Zeit erscheinen und daß man demzufolge bei Prüfung der Entscheidung der unfehlbaren Kirche stets die jeweils herrschende Richtung der Philosophie berücksichtigen müsse. „Von jedem System hat die christliche Religion in ihrem Vortrag und in ihrer Einkleidung im Laufe der Jahrhunderte eine Tinktur angenommen, aber in ihrer Wesenheit ist sie unverändert geblieben. Sie ist vom Geiste des jeweiligen Zeitalters anders modifiziert worden, aber diese Modifikation ist keine, die das Wesen der Religion betrifft.“³⁶

In der ganzen Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarung, Selbstdenken und Lehrautorität stand den Banzer Kritikern die Offenbarung immer höher als die Vernunft. Die Vernunft wurde nicht zur von der Offenbarung emanzipierten Herrin und Richterin über dieselbe, sondern blieb die ancilla theologiae. Es war tiefe Überzeugung von P. Ildefons Schwarz, daß kein philosophisches System, mochte es noch so gründlich und unumstößlich sein, die Offenbarung unnötig mache oder daß nach ihm die Offenbarung bestimmt werden müßte. „Jede Philosophie kann uns immer nur eine natürliche Moral und aus dieser eine natürliche Theologie geben. Eine höhere Offenbarung dagegen kann uns mit den Ratschlägen der Gottheit bekannt machen, die jene nicht wissen kann und die sich auf gewisse allgemeine, obgleich nicht notwendige Beschaffenheiten des menschlichen Geschlechtes beziehen. Es können daher gewisse Wahrheiten, die hierauf einen Bezug haben, ge-

³⁶ Ildf. Schwarz, Handbuch der christlichen Religion. Wzb. u. Bbg. 1793/94, 29 (Vorwort).

offenbart werden, ohne daß wir darum eine innere Einsicht in die Gegenstände selbst haben“³⁷.

Solange Ildefons Schwarz die Auseinandersetzung führte, und die Redaktion der Zeitschrift besorgte, war dieser Geist in der Zeitschrift herrschend. Schon im Jahre 1793, ein Jahr, nachdem durch die Wahlkapitulation bei der Neuwahl des Abtes die bisher oppositionelle Partei im Kloster zur Herrschaft gelangt war, zeigte sich auch in der Zeitschrift bereits eine andere Tendenz, die anfänglich noch vorsichtig auftretend, schließlich die herrschende wurde. Der Kritiker von Werkmeisters „*freimütigen Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche*“³⁸ beruft sich zwar auf die von Ildefons Schwarz geführte Auseinandersetzung mit Blaus Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit und behauptet, dieselbe Überzeugung zu haben wie Schwarz. Allein aus der Rezension spricht ein ganz anderer Geist. Es werden nur äußere Dinge an Werkmeisters Werk kritisiert, daß er, was Gründlichkeit, Gelehrsamkeit, Ordnung des Vortrages und Schreibart betrifft, Blau nicht erreiche und daß er mit Kants Philosophie zu wenig vertraut sei. Aber die Angriffe Werkmeisters gegen die „nonsensicalischen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes über die göttlichen Prozessionen und Spirationen, über die Begriffe: Deus de Deo und lumen de lumine usw.“, die der Kritiker im Wortlaut seiner Rezension einrückt, will er nicht nur nicht zurückweisen, sondern findet darin „keine Einwürfe gegen die katholische Religion“. Ildefons Schwarz hätte nie so geschrieben.

Erscheint in dieser Rezension der neue Geist noch vorsichtig getarnt, so tritt er vom Jahre 1796 an, im zweiten Band des literarischen Magazins, offen zu tage. Die schon oft erwähnte Abhandlung *über die Wichtigkeit des Studiums der kritischen Philosophie*³⁹ atmet nicht mehr den Geist von Ildefons Schwarz und der in der Zeitschrift vorher geführten Auseinandersetzung mit Kant und dem Rationalismus der Zeit, sondern spricht einem dogmenlosen Glauben, einer die Offenbarung und jede kirchliche Lehrautorität ablehnenden „religiösen Überzeugung“ das Wort. Mag die Abhandlung, wie Christoph Scherer⁴⁰ dargetan hat, auch

³⁷ Ildef. Schwarz, aaO. 34.

³⁸ Lit. Mag. I 351. Vgl. Anm. 19.

³⁹ Lit. Mag. II 1—45, 127—172, 251—280.

⁴⁰ Christoph Scherer, *Der Philosoph Joh. Bapt. Schad und sein Schicksal*. Bbg. 1942.

aus der Feder des P. Roman Schad stammen, der damals bereits innerlich mit seinem Beruf und dem katholischen Glauben zerfallen über Kant hinausgehend sich in den Bahnen der Fichte'schen Wissenschaftslehre bewegte und 1798 durch seine Flucht aus dem Kloster und durch seinen Übertritt zum Protestantismus den inneren Bruch auch äußerlich vollzog, so ist doch die Tatsache, daß die Abhandlung Schads Aufnahme ins literarische Magazin fand, ein sprechender Beweis dafür, daß die rationalistische Haltung Schads im damaligen Banz nicht vereinzelt war, daß sie vielmehr nach Ildefons Schwarzs Tod (1794) und nach dem Ausscheiden Sprengers aus der Redaktion der Zeitschrift (1796) die Oberhand gewann.

6. Die Zeitschrift und die Bibelkritik der Aufklärung.

Das Zurückgehen auf die Quellen in der Dogmatik und Moral hatte ein intensives Bibelstudium zur Folge. Durch die starke Anlehnung an die protestantische Bibelforschung, die zum großen Teil „ohne dogmatische Vorurteile“ an die Erforschung der Bibel ging, waren auch innerhalb des kirchlich-katholischen Raumes Probleme aufgestiegen, von denen man bisher wenig ahnte und vor denen man sich, soweit man sie ahnte, weil gefährlich für das Dogma, sorgfältig abschloß.

Der Banzer Zeitschrift waren die protestantischen Exegeten Johann Gottfried Eichhorn (seit 1775 in Jena, seit 1788 in Göttingen), Johann David Michaelis (seit 1745 in Göttingen), Gottfried Less (seit 1763 in Göttingen) und Georg Friedrich Sailer (seit 1770 in Erlangen) anerkannte Größen auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft. Man hatte in Banz keine Scheu, die wissenschaftlichen Verdienste dieser Männer voll anzuerkennen, und bekämpfte den engen Standpunkt, der sich von der wissenschaftlichen Forschung der Protestanten abschloß. Heinrich Braun¹, gewiß ein aufklärerischer Kopf, betonte im Vorwort seiner Bibelausgabe, daß er sich in den Erklärungen „nach dem Sinn der heiligen, römisch-katholischen Kirche, der hl. Väter und der berühmtesten katholischen Schriftausleger“ gerichtet habe. Einem Banzer Kritiker ist dieser Standpunkt Brauns zu eng. Er will, daß auch protestantische Ausleger zu Worte kommen: „denn Wahrheit ist Wahrheit, sie mag nun in katholischen oder protestantischen Schriftstellern stehen. Der Karmelit P. Thaddäus Dereser

¹ H. Braun, Die göttliche hl. Schrift des N.T. in lateinischer und deutscher Sprache, Augsburg 1788. LdkD IX 530.

der sich in seinen „Skriptursätzen“ stark an Michaelis anlehnt, wird von der LdkD gegen das Vorurteil mancher Katholiken, die sich ängstlich vor protestantischen Werken verschließen und von dort Gefahr für den Glauben fürchten, verteidigt².

Diese Anlehnung an die Protestanten brachte zunächst eine neue Methode in die katholische Bibelwissenschaft. Michaelis und besonders Eichhorn waren bestrebt, der Bibel und noch mehr jedem einzelnen Satz der Bibel ihre absolute Geltung zu nehmen. Für sie war die Hl. Schrift zunächst nichts anderes als jede andere Urkunde des Altertums. Sie haben die Bibelwissenschaft „verweltlicht“ und ihr damit aber auch erst wissenschaftlichen Charakter verliehen. Durch eingehende Textanalyse haben sie die einzelnen Bücher der Hl. Schrift aus dem Geist der Zeit heraus, in der sie entstanden, zu verstehen und zu würdigen gesucht. Dieses Prinzip in der Bibelforschung wurde auch von den katholischen Aufklärern weithin angenommen. Die Banzer Zeitschrift kommt diesen Bestrebungen weithin entgegen. Sie rühmt die Verdienste von Sebastian Mutschelle, der in Anlehnung an protestantische Gelehrte in einer kurzen Anweisung, die Evangelien mit Einsicht und Nutzen zu lesen³, folgende Grundsätze aufgestellt:

„Willst du das Evangelienbuch recht verstehen, so setze dich aus der Lage, Verfassungsart, Denkart und Sitten deiner Zeit heraus. Suche alles dies auf einige Zeit zu vergessen und dich in die Lage, Verfassung, Sitten und Denkart jener Zeit und jenes Volkes hineinzudenken, da und wo die Geschichte vorfiel und vom Evangelisten beschrieben wurde“.

Die LdkD erwartet von einer solchen Betrachtungsweise der Hl. Schrift manche Berichtigung in der Dogmatik, Moral und vor allem Aszetik, wo man oft Dinge aus der Schrift folgerte, die nicht im entferntesten in ihr standen. In Banz wollte man nur den ursprünglichen Sinn, das was sich die hl. Schriftsteller bei Abfassung ihrer Werke dachten, gelten lassen. Man lehnte „die mystische Schriftauslegung“ der Väter ab und eiferte gegen alle, die die Kommentare der Väter für richtungweisend in der Exegese betrachteten. Sowohl die Hl. Schrift als auch die Auslegung derselben durch die Väter ist von der jeweiligen „Modedialektik“ abhängig. Auf Grund dieser Einstellung hebt der Kritiker aus

² Thadd. Dereser, Skriptursätze aus dem Grundtext des ersten mosaischen Buches, Bonn 1784. LdkD V 420.

³ Münster 1789. LdkD XII 253.

Mutschelles Abhandlung die folgenden zwei Sätze als „sehr gute exegetische Regeln“ heraus:

- 1.) Nur das ist der richtige Verstand der Lehre, was die ersten Hörer dabei denken konnten und sollten.
- 2.) Wenn ein Lehrsatz unter einem sinnlichen Bilde, nach besonderen Umständen von Zeit und Ort, nach den besonderen Bedürfnissen und der Lage der Zuhörer vorgetragen wird, so ist nur das allgemeine Lehre Jesu, was diese besonderen Umstände weggerechnet noch bleibt und feststeht.

Neben diesem allgemeinen Prinzip der Schriftauslegung übernahmen die katholischen Aufklärer von den Protestanten auch das aus diesem sich ergebende Prinzip der Akkomodation, das nach H. Brück⁴ nur „eingeführt wurde, um mißliebige Stellen aus der Hl. Schrift wegdisputieren zu können“. Die Rezensionen in der LdkD zeigen, daß dieses Prinzip nicht aus diesem Grunde in die katholische Bibelwissenschaft Aufnahme fand. Um die Hl. Schrift und das Dogma den Modernen gegenüber nicht lächerlich werden zu lassen, glaubte man die Akkomodation anwenden zu müssen. Die Banzer Zeitschrift ist freilich in der Anwendung sehr vorsichtig. Sie nimmt oft Stellung gegen jene Protestanten und Katholiken, die in Anwendung dieses Prinzips alle Göttlichkeit der Hl. Schrift wegdisputieren und die Wunder Christi rein natürlich erklären wollen. Aber alle Berechtigung will man der Akkomodation nicht absprechen. An einigen Beispielen soll das gezeigt werden.

1775 erschien, angeregt durch die Gassner'schen Kuren⁵, von dem Professor der Medizin in Jena, Chr. Gottfr. Gruner, eine Abhandlung über die Teufelsaustreibungen Christi⁶. Der Verfasser leugnet zwar

⁴ H. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium, Mainz 1884, 738.

⁵ Pfarrer Joh. Joseph Gassner in Klösterle, Diözese Chur, erregte in den 60-er und 70-er Jahren durch seine mittels des Exorzismus bewirkten „Teufelsaustreibungen“ und Krankenheilungen großes Aufsehen. Sein Verfahren löste den „Bayerischen Hexenkrieg“ aus, der eine Menge Schriften für und wider Gassner, für und wider Hexerei und Besessenheit ans Licht brachte. Die LdkD rezensiert in Anlehnung an die Allgemeine Deutsche Bibliothek (Bd. 24, 2) 60 solcher Schriften. LdkD I, 2. H., 98—164 und I, 3. H., 82—146. Über Gassner vgl. G. Pfeilschifter in Hist. Jb. der Goerresges. 52 (1932) 401—441.

⁶ Chr. Gottfr. Gruner, Commentatio de daemoniacis a Christo sospitore percuratis, Jena 1775. LdkD I, 2. H., 101.

die zum Beweise der Gottheit Christi geschehenen Wunder, selbst die Teufelaustreibungen nicht weg, nur glaubt er, viele davon der Gottheit Christi unbeschadet natürlich, durch Akkomodation erklären zu können. Die Juden hätten wie die Heiden und alle Völker der alten Welt an Dämonen geglaubt, die alles Unheil bewirkten. In Wirklichkeit seien nicht die „Dämonen“, sondern natürliche Ursachen, wie menschliche Bosheit, gräßliche Krankheiten und sonstige schwere Zufälle die Grundlage der Besessenheit gewesen. Der Freiburger Universitätsbibliothekar Kaspar Rued 7 glaubt noch ein guter Christ sein zu können, „wenn man gleich alle Stellen der Hl. Schrift, die vom Teufel reden, teils von boshafte Menschen, teils von Krankheiten, die die Juden aus Vorurteilen dem Teufel zuschreiben, oder sonst auf eine schickliche Art erkläre“. Akkomodation in der reinsten Form in der Frage der Teufelsaustreibungen Christi vertritt A. C. Bartels 8, wenn er meint, Jesus habe unter den Juden den Gedanken von der Macht des Teufels so tief verwurzelt gefunden, daß er nicht wegzudemonstrieren gewesen wäre. Er habe ihn dadurch beseitigt, daß er sich der Meinung der Juden „anbequemte“ und, um diesen Glauben zu zerstören, sagte, er wäre gekommen, das Reich des Teufels zu vernichten.

Unumwunden gibt der Kritiker der LdkD Chr. Gottfr. Gruner gegenüber zu, daß z. B. unter dem bösen Geist, welcher Saul plagte, eine Melancholie verstanden werden könne, daß auch Christus und die Apostel sich nach den gemeinen, wenn gleich unrichtigen Meinungen des Volkes in Sachen, die den Glaubensunterricht nicht betrafen, ausgedrückt hätten. Aber bei der Auslegungsart Rueds, so meint der Kritiker, könne man kein schicklicher Exeget mehr genannt werden. Die Banzer Kritiker wollen nicht so weit gehen, die Besessenheiten Christi nur natürlich aus der Auffassung der Zeit heraus erklären zu wollen. „Denn wenn man die ganze Ökonomie der Hl. Schrift zusammennimmt und die von den Evangelisten an durch alle Jahrhunderte fortgepflanzten Begriffe zu Rate zieht, muß man wahre Besessene annehmen oder gewärtigen, daß durch solch willkürliche Hantierungen letztlich die Wunderwerke selbst aus der Hl. Schrift wegdisputiert werden“ 9. Was besonders die Meinung Bartels betrifft, so scheint sie dem Kritiker die beste Art zu sein, in der

7 Casp. Rued, Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie, 1789, 4. H., 38. LdkD X-548.

8 A. Ch. Bartels, Über den Wert und die Wirkung der Sittenlehre Jesu, 1788/89. LdkD XI 312.

9 LdkD I, 2. H., 102.

man Christus nach der Akkomodation in dieser Materie handeln lasse, aber sie tue der Schrift Gewalt an, weil es in ihr ausdrücklich hieße: die Teufel fuhren aus den Körpern der Besessenen. Die Apostel hätten also diese Austreibungen in sensu obvio verstanden. Statt durch diese Art den Teufelsglauben zu beseitigen, hätte Christus diesen „Wahn“ in den Aposteln und dem jüdischen Volk nur noch bestärkt.

Bei der Erklärung biblischer Prophezeiungen räumt die Banzer Zeitschrift der Akkomodation einen etwas breiteren Raum ein. Als methodischer Grundsatz für die kritische Betrachtung biblischer Prophezeiungen wurde aufgestellt: Man muß bei Erklärung der alten Weissagungen das Neue Testament gleichsam vergessen, daß man die Ankündigung nicht aus den factis erkläre¹⁰. Nach diesem Grundsatz fand Lorenz Jsenbiehl¹¹ in der Emmanuelweissagung bei Jsaïas nicht so sehr eine Weissagung im strengen Sinn auf die jungfräuliche Geburt Christi als vielmehr eine Anspielung auf den bei Js. VII bezeichneten Vorfall. Die Strafmaßnahmen gegen Jsenbiehl von Seite der Mainzer Behörde scheinen den Herausgeber der LdkD bewogen zu haben, Jsenbiehls Werk nicht zu rezensieren. Er stand mit seinem Urteil auf Seite des theologischen Gutachtens der Universität Würzburg, das in der Auffassung Jsenbiehls „nichts den orthodoxen Glauben Gefährdendes und Häretisches“ fand¹².

Die Einstellung der LdkD gibt die Rezension zu einer Abhandlung über den 21. Psalm von dem Bamberger Franziskaner P. Amand Mauch¹³ wieder. Der Verfasser wendet sich darin gegen die Vertreter der Akkomodation, die von diesem Psalm behaupteten, die Apostel hätten sich bei den Zitationen nur der damaligen jüdischen Gewohnheit, alles auf den Messias zu deuten, was nur die entfernteste Ähnlichkeit mit ihm hätte, „anbequem“. Der Kritiker will jedoch die Anwendung der Akkomodation auf diesem Psalm nicht ganz verwerfen. Er läßt zwar den messianischen Charakter des Psalmes gelten, vieles aber erklärt er „aus der Modedialektik des Zeitalters“ und aus den Gesetzen der Ideenassoziation auf rein natürliche Art. Die Gesetzbücher und Propheten seien der Apostel sowie der übrigen Juden beständige und fast einzige Lektüre gewesen. Aus der Selbsterfahrung, die zeigt, daß man oft Worte und

¹⁰ Lit. Mag. I 362.

¹¹ L. Isenbiehl, Neuer Versuch über die Weissagung vom Emanuel, 1778.

¹² J. B. Schwab, aaO., 266.

¹³ Amand. Mauch, Dissertatio critico-philosophico sacra super psalmum XXI de extremis Messiae in crucem acti fati, Bbg. 1792. Lit. Mag. I 361.

sogar ganze Sätze und Perioden von den Büchern, die man beständig lese, in seinen Reden und Schriften anbringe, will der Kritiker erhärten, daß es den neutestamentlichen Schriftstellern ähnlich ergangen sei. Man sage oft im gewöhnlichen Leben: Ich befinde mich jetzt in den Umständen dieses oder jenes, was man von diesem sagte, paßt auf mich, in mir ist dieses von Neuem erfüllt. Die sog. Beweise des Psalmes seien daher Beweise ad hominem, und zu erklären aus der Modedialektik der Zeit. Sehr viele Zitate im N. T. hätten oft nichts anderes zum Zwecke als deutliche Darstellung und Versinnlichung der Wahrheiten, die man den Juden näher bringen, für sie populär machen wollte.

Da diese deutlichere Darstellung und Versinnlichung der Wahrheit sich in jüdischen, überhaupt in zeitlich gebundenen Vorstellungen bewegte, glaubten viele Aufklärer die bei den Juden z. Zt. Christi geltende Darstellungsart, weil sie für den modernen Menschen keine passende, manchmal sogar gefährliche Versinnlichung der Wahrheit darstelle, aufgeben und die Bibel von „ungewöhnlichen und hebräischartigen Redensarten“, besonders für die katechetische und homiletische Unterweisung, reinigen zu müssen. Wie weit man in Banz diesen Bestrebungen entgegenkam, zeigt eine Rezension zu einem Aufsatz von Bonaventura Andress in dessen *Magazin für Prediger*¹⁴ und eine Kritik zu Johann Nepomuk Langs „*Erklärungen über den großen Katechismus in den k. k. Staaten.*“¹⁵ In dem Aufsatz von der „Versinnlichung und Veranschaulichung christlicher Wahrheiten“ sagt Bonaventura Andress etwa folgendes: Die Apostel sprachen zu den neubekehrten Juden, die an einen sinnlichen Gottesdienst gewohnt waren und Priester und Opfer in ihrem vollen Gepränge gesehen hatten. Bei ihnen war es ein veranschaulichendes Mittel erhabene Begriffe von Christo zu wecken, wenn er unter dem Bild des Hohenpriesters vorgestellt wurde. Ganz anders aber verhalte sich die Sache mit christlichen Zuhörern. Alle Bilder, die vom jüdischen Gottesdienst entlehnt seien, seien schwankend und verworren und hinderten die Seele an reineren Ansichten. Ist diese Ansicht B. Andress's auch nur von religionspädagogischen Absichten eingegeben, so könnte sie doch leicht dazu führen, das Priestertum Christi nur relativ zu sehen. Die LdkD stets gewohnt, Andress's *Magazin* zu loben, hat keine Bedenken gegen die Gedankengänge des Verfassers. Daß sie mit seinen Ausführ-

¹⁴ Bonav. Andress, *Magazin für Prediger zur Beförderung des praktischen Christentums und der populären Aufklärung*, Würzburg 1789, I 284. LdkD X 425.

¹⁵ Augsburg 1787. LdkD IX 55.

rungen ganz einverstanden ist, offenbart die Kritik an Langs „Erklärungen“. Seine Ausführungen über die Liebe Gottes, die so groß gewesen sei, daß sie den Thron der Herrlichkeit verlassen und sich bis in den Schoß einer Jungfrau herabgelassen habe, werden als rednerische, falsche und höchst ungeschickliche Ausdrücke abgelehnt, die in katechetischen Erklärungen nicht erlaubt seien. Gott bliebe Gott, er hätte den Thron seiner Herrlichkeit nicht verlassen. Diese Begriffe seien jüdisch und materiell. Gott sei überhaupt kein König, der auf einem Throne sitzt.

Will die LdkD diese weitgehende Akkomodation auch nur im katechetischen und homiletischen Vortrage gelten lassen — wir werden sehen, wie sie hier ihre Ansichten später revidiert und einschränkt — so erachtet sie auf wissenschaftlichem Gebiet einen mäßigen Gebrauch derselben für notwendig, um die „Widersprüche“ in Lehre und Moral auszugleichen. Die radikalen Bibelaufklärer wollten einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Gottesbegriff des A. T. und dem Gottesbegriff Jesu finden. Der Gott des A. T. ist ihnen „ein zorniger Gott, ein rachgieriger, auf seine Ehre und Vorrechte eifersüchtiger Gott, ein grimmiger Gott, der das Verbrechen des Vaters am Sohn und bis ins fünfte Glied herab zu rächen droht“¹⁶, während ihnen der Gott des N. T. der Vater der Güte, der Liebe, des Erbarmens und der Menschenfreundlichkeit ist. Nur durch Akkomodation kann nach Meinung der LdkD dieser scheinbare Widerspruch behoben werden. Gott mußte im A. T. bei dem noch so rohen Volke als Herr und Regent erscheinen. Erst mit der steigenden Bildung des Volkes mußte sich auch der Gottesbegriff weiterentwickeln. Der sinnliche Israelit habe sich eben damals seinen Gott so vorgestellt und Gott habe sich dem sinnlichen Volke nur in den ihm gebräuchlichen Formen zeigen können.

Auch die scheinbar moralischen Widersprüche zwischen Altem und Neuem Testament konnten nur durch Akkomodation gelöst werden. Die Erzählung von Abraham, der seinen eigenen Sohn opferte, von Jephthe, der die eigene Tochter, um sein Gelübde einzulösen, tötete und viele andere Begebenheiten im A. T. waren den Aufklärern ein schreiender Widerspruch zur „lichten Moral Jesu“ und zum Naturrecht. Besonders in den „*philosophischen und kritischen Untersuchungen über das A. T.*“¹⁷ werden diese moralischen Widersprüche hervorgehoben und auf Grund

¹⁶ Thadd. Dereser u. Eul. Schneider, Jesus als Sohn Gottes und Lehrer der Menschheit vorgestellt in 2 Predigten, Bonn 1790. LdkD XI 142.

¹⁷ Andr. Riem, Philosophische und kritische Untersuchungen über das A. T. u. dessen Göttlichkeit, besonders über die mosaische Religion, London 1785.

dieser die Göttlichkeit des A. T. ganz abgelehnt. A. Sandbüchler schrieb zu diesen „Untersuchungen“ neue „Untersuchungen“¹⁸. Er konnte die von den philosophischen und kritischen Untersuchungen aufgeworfenen Schwierigkeiten durch Akkomodation lösen. Die LdkD. erklärt sich mit seinen Lösungen einverstanden. Er stellt das A. T. in den Plan der Heilsökonomie Gottes und löst unter diesem Gesichtspunkte das Zeitbedingte des A. T. von der Heilsführung Gottes, die sich in allen Maßnahmen, um überhaupt wirksam werden zu können, den zeitbedingten Verhältnissen der Menschen angleichen mußte. Die moralischen Lehren des A. T. sind dem Christen insoweit wichtig und heilig, als man aus denselben die sukzessive Anleitung und Erziehung des Menschengeschlechtes von Grad zu Grad sieht. Im A. T. sieht der Verfasser „jenes große Licht morgendämmernd, welches hernach unter dem größten Aufklärer der Welt, Jesus Christus, in seinem vollen Glanze erschien“. Die in der Bibel erzählten Geschichten von Abraham usw. seien zwar wahre Geschichten, aber zur Regel seiner Denkart und Handlung nimmt der Christ dieselben nur, insofern sie mit den Vorschriften der reinen und klaren Glaubenslehre des N. T. und mit den moralischen Vorschriften desselben und überhaupt mit dem Naturrecht übereinstimmen. Der Christ dürfe aber dabei nicht annehmen, Gott habe im A. T. das Wesentliche betreffend, die Menschen anders denken und handeln lassen und lehren können als im N. T. Es seien vielmehr nur die Umstände damals anders gewesen und Gott habe es gemacht wie ein guter Lehrmeister, der Kindern die Wahrheit nach und nach und mit genauem Bezug auf jedes Kindes Umstände und Fähigkeiten einflöste.

Die kritische Philosophie und der Rationalismus hat viele katholische Aufklärer dazu geführt, viele Wunder, von denen die Hl. Schrift, besonders das A. T. berichtet, natürlich zu erklären. Man darf dieses Unternehmen der Aufklärer nicht einfach mit dem diskriminierenden Wort Wunderscheu abtun. Die Einsichten in die Naturwissenschaften und Naturvorgänge hatten sich geweitet, sodaß vieles, was den Menschen früherer Zeiten als Wunder erschien, jetzt leicht eine natürliche Erklärung finden konnte. Nicht Mutwille trieb die kath. Aufklärung zur „Wunderscheu“, sondern das Bestreben, die Hl. Schrift vor dem Gespött der Glaubensfeinde zu bewahren. Besonders in Banz ist dieses Bestreben zu beobachten. Die LdkD ist dabei noch sehr wundergläubig. Sie lehnt

¹⁸ Al. Sandbüchler, Untersuchungen der philosophischen und kritischen Untersuchungen über das A. T. . . . in Briefen an Herrn Grafen Stephan Olivier Wallis, Salzburg 1788. LdkD XI 110.

es entschieden ab, alles Wunderbare aus der Hl. Schrift wegzudisputieren, sie nimmt aber freudig jeden Erklärungsversuch an, der geeignet ist, Schwierigkeiten zu lösen und die Anzahl der Wunder besonders im A. T. zu reduzieren. Die Ausführungen des Bonner Exegeten Thadd. Dereser, der in seinen Skriptursätzen¹⁹ in Anlehnung an Michaelis Sodomus und Gomorrhass Untergang durch Blitz erklärt und die Verwandlung von Lots Frau in eine Salzsäule leugnet, haben ihren ganzen Beifall. Sie ist auch einverstanden mit den oben genannten „Untersuchungen“ Sandbüchlers, der viele Wunder aus den Erzählungen Mosis natürlich erklärt, manchmal freilich in recht gezwungenen Konstruktionen, so, wenn er von dem Wasser, das durch Moses Stabschlag aus dem Felsen kam, erklärt, das Wunderbare dieses Vorganges habe darin bestanden, daß das Wasser, welches auch sonst genau um dieselbe Zeit herausgeflossen wäre, gerade in dem Augenblick sich einen Ausgang verschaffte, in dem Moses mit dem Stab den Felsen berührte.

Man scheint in Banz selbst geneigt zu sein, da, wo natürliche Erklärungsversuche zu gekünstelt und das Wunderbare zu unglaublich erscheint, in manchen wunderbaren Erzählungen, besonders des A. T., nicht mehr geschichtliche Tatsachenberichte, sondern dichterisch eingekleidete Fabeln zu sehen, durch die der hl. Schriftsteller seinen Lesern moralische und lehrreiche Mahnungen geben wollte. Äußerst vorsichtig ist Thadd. Dereser in der Anwendung dieses Prinzips. So äußert er in Bezug auf das Buch Jona²⁰, der Verfasser dieser Geschichte hätte die wirkliche Geschichte des Propheten Jona zur Grundlage gehabt und ihr durch „poetische Fiktionen“ die Einkleidung gegeben, wie wir sie jetzt haben. Der Kritiker der LdkD ist noch weit vorsichtiger und zurückhaltender mit seinem Urteil. Für eine solche Aufklärung war die katholische Bibelwissenschaft von damals noch nicht reif. Alle die sich in der Anwendung dieses Prinzips, das allen Wert auf die genaue Festlegung des literarischen Genus einer biblischen Erzählung legte, zu weit wagten, kamen in Konflikt mit der kirchlichen Lehrautorität. Professor Jahn in Wien erklärte die Bücher Job, Jonas, Tobias und Judith für bloße Lehrgedichte. Die auf die Beschwerde des Kardinals Miggazzi vom Kaiser Franz II. aufgestellte Untersuchungskommission gibt in ihrem Urteil zu verstehen, daß zwar die von Jahn angeregten Fragen nicht zu umgehen und seine Meinungen nicht gerade heterodox seien, daß Jahn jedoch

¹⁹ Siehe Anmerk. 2.

²⁰ Thadd. Dereser, Die Sendungsgeschichte des Propheten Jona kritisch untersucht und von Widersprüchen gerettet, Bonn 1786. LdkD VII 457.

schuldig gewesen wäre, die Ansichten der katholischen Theologen zu respektieren um bei seinen Zuhörern keinen ärgerlichen Zweifel zu erwecken²¹. In Banz ist man gegen eine solche Behandlung biblischer Probleme zunächst sehr vorsichtig zurückhaltend. In späteren Jahren, bei fortschreitender Aufklärung ist man wieder ganz davon abgerückt. Gerade im zweiten Buch des literarischen Magazins, in dem der Geist Schads die Oberhand gewonnen hatte, zeigt sich auf exegetischem Gebiete mehr und mehr ein Zurückgehen auf voraufklärerische Positionen. Alois Sandbüchler hat die *Erläuterungen der biblischen Geschichte* von Jakob Hess für katholische Leser „eingrichtet“²². Während er früher von der LdkD immer wohlwollend beurteilt wurde, wird es ihm bei der gegenwärtigen Umarbeitung zum Vorwurf gemacht, einem Sozinianer gefolgt zu sein. Die Methode, Anmerkungen zu Hess zu machen, hält der Banzer Kritiker nicht nur für unrichtig, sondern sogar für gefährlich. Auch gegen die „Wunderscheu“ Sandbüchlers bringt man nun Bedenken vor. Den Durchzug durch das Rote Meer will man in Banz nicht, wie dieser es tat, durch Ebbe und Flut erklären, weil es bei ähnlichen Fällen, wie dem Durchzug durch den Jordan, keine Ebbe und keine Flut gegeben habe. Wenn Sandbüchler die Begebenheit im Buche Habakuk als ein Beispiel ohne alle Beispiele hinstellt, und es ihm eben darum schwer fällt, dieses Wunder zu glauben, will der Kritiker der Zeitschrift die Bedenken des Verfassers beseitigen durch den Hinweis auf die Menschwerdung Christi, die auch ein Beispiel ohne alle Beispiele sei.

Dasselbe Zurückgehen zur alten Position äußert sich auch in der Rezension zur „*christlichen Religions- und Kirchengeschichte*“ des Bamberger Professor Joh. Fr. Batz²³. Die Urgeschichte der Welt und des Menschengeschlechtes erscheint darin ganz im neuesten und modernsten Gewande, „mit mancherlei Mutmaßungen durchwebt, sodaß die mosaische Erzählung kaum noch durchschimmert“. Der Hinweis des Banzer Kritikers auf die Geschichtswerke des Tacitus und Livius, mit denen man auch nicht so willkürlich verfahren dürfe, wie es Batz mit der Urgeschichte getan, indem er bald diesen Umstand hinzusetzte und jenen wegließ, und die ganze Erzählung Mosis als Allegorie angesehen habe,

²¹ K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie, München 1889, 268.

²² Al. Sandbichler, Erläuterungen der biblischen Geschichte von Jakob Hess, zum Gebrauch für katholische Leser eingerichtet, Salzburg 1794. Lit. Mag. II 84.

²³ Joh. Fr. Batz, Christliche Religions- und Kirchengeschichte, Bamberg 1797. Lit. Mag. II 190.

zeigt zu deutlich, daß man in Banz auf exegetischem Gebiete in den letzten Jahren des Bestehens der Zeitschrift von der früheren Aufklärung abrückte und einen engeren Standpunkt einnahm.

Im allgemeinen offenbaren die Rezensionen der Banzer Zeitschrift auf biblischem Gebiet eine Offenheit, die sich vor keiner Frage abschließt, aber auch eine katholische Gesinnung, die nichts von ihrem Glauben preisgeben will. Man will orthodox, aber nicht hyperorthodox sein. In Ton und Haltung unterscheidet sich die Banzer Zeitschrift auch hier von den Augsburger Exjesuiten. Ihr Organ²⁴ liefert Beispiele von der Enge ihres Standpunktes und der im Ton nicht gerade vornehmen Angriffsart. So antwortet u. a. ein Augsburger Kritiker einem Mitarbeiter der oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung, der die Echtheit der mosaïschen Schöpfungsgeschichte anzweifelte²⁵: „Wenn dem so ist, sind Sie kein Christ, können nicht einmal ein Jude sein. Sie sind der abscheulichste Heuchler, den man sich denken kann. Beherrzigen Sie doch folgende zwei Kernsprüche: *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non prateribunt* und *dubius in fide infidelis est*“²⁶. Ganz abgesehen davon, daß der Glaube sich nicht auf die Autorschaft der biblischen Schöpfungsgeschichte bezieht, folglich auch nicht geschlossen werden kann, daß der zweifelnde Mitarbeiter der oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung ein Ungläubiger sei, verraten die beiden Sätze eine völlige Abriegelung gegen die neuen Probleme in der Bibelwissenschaft. Man wollte nicht wahr haben, daß auch auf dem Gebiete der Schriftforschung die Vernunft gegenüber der Autorität ihr Recht forderte und glaubte durch die Schärfe des Tones die mangelnden Beweise ersetzen zu können.

Demgegenüber haben die Banzer Aufklärer versucht, eine Brücke zu schlagen vom Alten zum Neuen, von dem im Glauben begründeten Bibelwissen zu der in der Vernunft begründeten Bibelwissenschaft. Die weitere Entwicklung der Bibelforschung hat gezeigt, daß ein krampfhaftes Sichabschließen vor neu aufgeworfenen Problemen der Bibelwissenschaft der Kirche nicht zum Segen gereicht. Hätte man in vorsichtiger Weise auf den positiven Ergebnissen und Erkenntnissen der Aufklärung weitergebaut, hätte man z. B. das Prinzip der Akkomodation infolge der starken kirchlichen Reaktion auf die Aufklärung nicht ganz verworfen, wären der Kirche viele Kämpfe er-

²⁴ Augsburg 1787—92.

²⁵ Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung, 1789, XVIII 142.

²⁶ Kritik über gewisse Kritiker 1789, 79.

spart geblieben. Was man nach harten Kämpfen schließlich unter der Wucht der naturwissenschaftlichen Erkenntnis doch zugeben mußte, war von der Aufklärung im Prinzip längst erkannt, daß die Bibel nämlich kein naturwissenschaftliches, sondern ein religiöses Buch ist, und daß sie viel Zeitbedingtes und Relatives in sich enthält.

7. Die Zeitschrift und der Toleranz- und Unionsgedanke der Aufklärung

Eng im Zusammenhang mit der Überbewertung der natürlichen Religion und der teilweisen Auflösung des Christentums in natürliche Moral stand der Toleranzgedanke der Aufklärung. Die LdkD gibt in den ersten Bänden einer weitgehenden religiösen Toleranz Raum. Sie achtet die religiöse Überzeugung der Andersdenkenden, will aber auch, daß ihre religiöse Überzeugung toleriert werde. Die Intoleranz der früheren Jahrhunderte, „in denen man durch Gewalt, Inquisition und Verfolgung jeden Andersdenkenden, in dem man einen Verbrecher sah, wieder zur alleinseligmachenden Kirche zurückführen wollte“, ist ihr ein Greuel. Der gemäßigte, in seinem Urteil vorsichtig zurückhaltende Martin Gerbert von St. Blasien berichtet in einer geschichtlichen Abhandlung über die alte alemannische Liturgie von den furchtbaren Ketzerverfolgungen im 13. Jahrhundert. So streng sei man damals gegen die Andersdenkenden verfahren, daß man von der Menge der Verbrannten gar keine Zahl angeben könne. Der Kritiker der LdkD kann es bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, seinen ganzen Abscheu gegen die „feurige menschenfresserische Anstalt der Inquisition“ zum Ausdruck zu bringen. „Gewiß“, so sagt er mit Stolz auf seinen benediktinischen Beruf, „rührt diese Anstalt nicht von jenen menschenfreundlichen Glaubensstiftern aus dem Benediktinerorden her, dem Deutschland nach dem Zeugnis aller unparteiischen Schriftsteller nicht nur die Bekehrung zur christlichen Religion, die Einführung der Wissenschaften, sondern auch die Anbauung so vielen Landes und die vorteilhafte Anlage von Städten und Dörfern zu verdanken hat. Es gehörten vielmehr zur Aufbringung einer solchen Gesinnung Leute, die sich eine neue Bahn brechen mußten, um dort zu ernten, wo sie nicht gesät hatten, um Scharfrichter der Menschen zu werden, weil sie zu spät kamen, ihre ersten Pflegeväter zu sein. Es mußten Molochpriester sein, die da glaubten, Gott einen Wohlgeruch zu verursachen, wenn sie zu seiner Ehre Menschenfett anzündeten“¹. Als daher im Jahre 1779 der Dominikaner Thomas v. Aquin

¹ LdkD III 536.

Jost in einer kurzen Abhandlung² die Aufrichtung eines Inquisitionsgerichtes als das kräftigste Mittel zur Ausrottung der Freigeister und zur Wahrung des katholischen Glaubens in Bayern anriet, eifert die Banzer LdkD gegen ein solches Ansinnen. Sie hält dieses Mittel für ihre Zeit, „da alles der blutdürstigen, abergläubischen, spanischen Inquisition fluchet und himmelauf über Ungerechtigkeit und Dummheit schreit“, für völlig verfehlt. Man ist in Banz erfreut darüber, daß die Bücherzensur in München dem Verfasser die Erlaubnis zum Druck seines Werkes nicht gegeben hat. Unverständlich ist es dem Banzer Kritiker, daß dies beim Ordinariat in Freising, an das sich der Verfasser nach der Münchner Absage wandte, möglich war. Die Maßnahmen der bayerischen Regierung, die den Verfasser des Lehramtes enthob, des Landes verwies und zudem ein allgemeines Aufgebot erließ gegen das Buch des Dominikaners zu schreiben, haben der Banzer Aufklärer ganzen Beifall.

Das theologische Problem bestand nun darin: Wie sollen jene, die aus innerer Überzeugung sich nicht zum Glauben der katholischen Kirche bekennen und auch der äußeren Gemeinschaft der Kirche nicht angehören, das Heil erlangen, da doch als dogmatisch unerschütterliche Lehre der Kirche der Satz feststeht: *extra ecclesiam nulla salus*. Dieser Satz des hl. Cyprian, der im Mittelalter in seiner ganzen Exklusivität geltend gemacht wurde und die theologische Grundlage für das Recht der Ketzerverfolgung und der Inquisitionsgerichte bildete, erfuhr zu Beginn der Neuzeit, besonders seit der vollzogenen Reformation, eine nähere Modifikation und Einschränkung. Man konnte nicht mehr annehmen, daß alle, die außerhalb der Kirche stehen, verdammt werden. Der Jesuit Franz Neumeyr († 1765), Domprediger in Augsburg, mag als Beispiel gelten, wie man kurz vor und zu Beginn der Aufklärung in streng orthodoxen Theologenkreisen sich diese Modifikation dachte. In seiner „*Religio prudentum*“ schreibt er³: *Siquis non agat temere, postquam circa ea, quae nun sunt necessaria necessitate medii adhibuit omnem diligentiam moralem ad cognoscendam veritatem; hac non inventa, vel abstracta (a fide) vel ex ratione sibi probabiliori determinat se ad alterutram partem contradictionis . . . tales salvantur in sua fide, sed nun per suam fidem, puta non per illam, quam profitentur, sed per illam, quam habent in voto.* Damit hat der Satz von der alleinseligmachenden Kirche, außer

² Thomas Aquinas Jost, Bildnisse der Freiheit und Inquisition wider die Freigeister, Landshut 1779. LdkD III 273.

³ Franz Neumayr, *Religio prudentum sive sola catholica fides prudens opusculum paraeneticum cum reflexionibus practicis de vita ex fide*, Augsburg 1764, 143.

der es kein Heil gibt, eine weitgehende Einschränkung erfahren. Jeder der die Wahrheit der Kirche nicht mutwillig verachtet, der alle moralische Sorgfalt anwendet, die Wahrheit zu suchen, ohne sie wirklich zu finden, kann das Heil erlangen.

Die kirchlichen Aufklärer reinigten die Gedankengänge ihrer theologischen Vorgänger vom „scholastischen Schulstaub“ und boten sie in geschmackvoller Form und deutscher Sprache dar. Einer der ersten, der dies tat, war der junge Karl Theodor v. Dalberg. „Es gilt das Gesetz“, schreibt er in seinen *Betrachtungen über das Universum*⁴, „der Mensch verdamme seinen Mitmenschen nicht. Nur das ist entschieden, daß diejenigen, die eigensinnige, stolze Verteidiger der Irrtümer sind, verworfen und verloren sind. Aber den armen Unwissenden, der mit gebeugtem Herzen zum gütigen Vater aller Wesen seufzt, verwirft Gott nicht.“

Diese von der Schulsprache gereinigten, in geschmackvoller Form dargebotenen Gedanken über die Toleranz bargen viel mehr als die alte Sprache der Theologen, die im Grunde dasselbe sagte, die Gefahr des Indifferentismus und der religiösen Gleichgültigkeit gegen den Glauben der Kirche in sich. Daher kam es auch, daß die Toleranzgedanken der Aufklärer von den Feinden der Aufklärung so stark bekämpft wurden. Dies zeigte sich besonders bei der berühmten Toleranzpredigt des P. Eulogius Schneider⁵, die er am 25. XI. 1785, am Feste der hl. Katharina zu Augsburg hielt. Im Grunde sagte die Predigt Schneiders nichts anderes, als was der Augsburger Domprediger Neumeyr schon vor Jahrzehnten in nüchterner Schulsprache gesagt hat. Nach Schneider wird der verdammt, „der von der Wahrheit der katholischen Religion überzeugt, ihr dennoch widerspricht, wer anders handelt als er denkt, wer bloß aus zeitlichen Absichten vor der Wahrheit die Augen verschließt, wer seine Religion nie geprüft hat, wer entweder nachlässig in Erforschung der Wahrheit oder verstockt in Beharrung des Irrtums geblieben ist“. Der nach seiner Überzeugung lebende Lutheraner und Reformierte wird bloß des Glaubens wegen nicht verdammt werden, denn „Gott strafft nicht die unüberwindliche Unwissenheit, nicht den Irrtum des Verstandes, sondern die Nachlässigkeit in Prüfung der Religion und die Bosheit des Herzens.“

⁴ Karl Theod. von Dalberg, *Betrachtungen über das Universum*, Erfurt 1777. LdkD II 255.

⁵ Eulog. Schneider, *Predigt über die Toleranz auf dem Katharinentag 1785 gehalten zu Augsburg*, Stuttgart 1786. LdkD VIII 202.

Obwohl sich die Gedanken Schneiders inhaltlich mit denen Neumeys decken, erregte doch die Predigt großes Aufsehen. Die Protestanten jubelten ihr zu und die Katholiken bekämpften sie in Schriften aufs heftigste⁶. Die LdkD nimmt Stellung zur Predigt Schneiders und zu ihren Gegenschriften. Sie findet, daß Schneider und seine Gegner im Grunde dasselbe sagen, denn alle lassen eine „unüberwindliche Unwissenheit“ zu, bei deren Vorhandensein jemand auch außer der Kirche das Heil erlangen kann. Der Kritiker der LdkD hält dafür, daß kein Exjesuit sich an die Predigt Schneiders wagen dürfe, denn es wäre ihm ein Leichtes, sie aus ihren eigenen Probabilitätslehren zum Schweigen zu bringen. Er führt die Ansicht Stattlers an, der ganz allgemein behauptet: *simpliciter aliquem ad salutem pervenire posse tametsi in vera Ecclesia Christi non sit*, und die Überzeugung des gewiß orthodoxen M. Jo. Sailer, der in seiner Vernunftlehre und in seiner praktischen Logik sich dahingehend äußert, daß, wer nach seiner Überzeugung handle, auch selig werden könne und daß es nicht einmal ein Grundsatz sei, immer nach der Wahrheit handeln zu müssen.

Dogmatisch gesehen ist die Predigt Schneiders einwandfrei. Der Kritiker der LdkD wundert sich, daß sie eine solche Aufregung verursachte. Gleichwohl äußert auch er gegen sie seine Bedenken. Der Ton der Predigt ist ihm bei aller Anerkennung des rednerischen Talents Schneiders „zu schwärmerisch“. Diese Einstellung mag für den ersten Augenblick eigenartig erscheinen. Doch die Erfahrung, die die Banzer Aufklärer im Laufe der Zeit mit der viel gerühmten Toleranz machten, hat ihnen diese Zurückhaltung gegenüber Schneiders Predigt eingegeben. Gerade die lautesten Toleranzprediger auf protestantischer Seite zeigten sich gegen die katholische Kirche, ihre Lehre und ihre Vertreter höchst intolerant. Die LdkD weist immer wieder auf den Göttinger Professor Schlözer hin, der in seinen *Staatsanzeigen* stets von Toleranz rede, der aber, wenn er auf die katholische Kirche zu sprechen komme, nichts zeige als Intolerantismus und Religionshaß. „Wie kann man“, fragt ein

⁶ a) Kommentar eines katholischen Weltmannes zu der am Katharinentag 1785 zu Augsburg von P. Eulog. Schneider gehaltenen Toleranzpredigt, Eichstätt 1786. LdkD VIII 202.

b) Kurze Prüfung der Toleranzpredigt von Eulog. Schneider, Augsburg 1787. LdkD VIII 203.

c) Alois Merz, Abgedrungene Ehrenrettung wider die verleumderischen Nachrichten der Wienerischen, Frankfurt-, Hamburg-, Worms-, Zürich- und Kemptischen Zeitungsschreiber. Mit Reflexion über die unchristliche Intoleranz einiger Toleranzadvokaten, Augsburg 1787. LdkD VIII 203.

Korrespondent der LdkD, „von den Katholiken Toleranz begehren, wenn Schlözer bei allen Gelegenheiten den römischen Papst, welchen die Katholiken für das höchste Oberhaupt der Kirche halten, lächerlich und verächtlich zu machen sucht, wenn er die Päpste spöttisch nur Hildebrande nennt, wenn er niemals etwas Löbliches von ihnen meldet, sondern sie bald Männer verwünschten Andenkens, bald Gottes- und Majestätslästerer nennt“⁷.

Ebenso empfindet es die LdkD wider die Toleranz verstoßend, daß die *Allgemeine Deutsche Bibliothek*⁸ Oberthür einen Heuchler nennt, nur deswegen, weil er in seiner Lebensbeschreibung Adam Ulrichs die katholische Heiligenverehrung und die persönliche Gegenwart Christi im Sakrament des Altars verteidigte. Der ganze Widerwillen des Banzer Kritikers gegen die Intoleranz der Berliner Toleranzprediger kommt in der Rezension der Lebensbeschreibung des Adam Ulrich von Oberthür zum Ausdruck⁹. Hätten die Katholiken Weislingers wilden Genius größtenteils verbannt, bei den Protestanten habe er sich aufs neue niedergelassen. Man dürfe nur den nächstbesten Theologen, Journalisten und Rezensenten aufschlagen, so scheine es, als lese man auf jedem Blatt, wo von Religion gehandelt wird, Weislingers herzliches „friß Vogel oder stirb“. Man müsse entweder Protestant oder Bigott, Schwärmer, Tollhausbürger, und wenn man jemandem ein Quintchen gesunden Verstand zugesteht, Heuchler sein, während die Katholiken mit so viel Mäßigung schrieben. Erklärlich ist es dem Kritiker in Banz, wenn Leute sich aus Unwissenheit, aus Vorurteil oder frommer Dummheit öfter gegen alle Toleranz erklären, aber bei den Männern der allgemeinen deutschen Bibliothek, die sich so großer Einsichten und Aufklärung rühmten, die stets von Toleranz redeten, sei der wilde Intolerantismus, den sie zuweilen zeigten, die widrigste und bizarrste Erscheinung.

Auch die wilde Intoleranz gegen die Mönche im Wiener Kreis um Blumauer, Eybel und Pezzel ist der LdkD eine Verhöhnung des Toleranzgedankens. Allen Gattungen von Sekten, sogar den „Nichtsisiten“, solle nach dem Herzenswunsch dieser Männer Toleranz widerfahren, nur nicht den Mönchen¹⁰.

⁷ LdkD V 108.

⁸ Allgemeine Deutsche Bibliothek, Bd. 63, 234.

⁹ LdkD VII 473—506, VIII 1—28.

¹⁰ LdkD V 71. Rezension zu: Joh. Pezzl, *Faustin oder das philosophische Jahrhundert*, 1783.

Auf Grund dieser Erfahrungen ist die LdkD zurückhaltend geworden in der Verkündigung der Toleranz. Bei aller Anerkennung der josephinischen Toleranzgesetzgebung und Klosterreform, bei dem grundsätzlichen Festhalten an den dogmatischen Grundlagen der Toleranz, will sie einer übertriebenen Propagierung derselben nicht das Wort reden. Sie lehnt daher die Schneider'sche Toleranzpredigt trotz ihrer dogmatischen Exaktheit ab und geht in ihrem Urteil einig mit Alois Merz¹¹, der bei ihr als Hauptvertreter und Mitarbeiter der Augsburger Jesuitenzeitschrift in keiner hohen Achtung steht. Mit ihm hält sie es „für Hochverrat an der Kirche, wenn ihre Wächter, während von allen Seiten wütende Feinde einstürmten, schweigen und die Toleranz in Ausdrücken, wie Eulogius Schneider es getan, verkünden wollten“.

Im engen ursächlichen Zusammenhang mit der Ablehnung des scholastischen Systems und aller subtilen Schulfragen, mit der daraus sich ergebenden Zurückdrängung der Polemik und der Neuorientierung der Theologie auf geschichtlicher statt spekulativer Grundlage standen die Unionsprojekte der Aufklärung. Die „haufenweise einreisende Naturalisterei“ und der sich immer mehr verbreitende Atheismus führten die christlichen Konfessionen einander näher zu einer gemeinsamen Abwehrfront gegen den Unglauben. Doch alle Projekte für eine Wiedervereinigung im Glauben, wie sie sich in der LdkD widerspiegeln, waren von geringer Bedeutung, sie waren Eintagsfliegen und da sie alle mehr oder weniger durch einen dogmatischen Kompromiß eine Einigung herbeiführen wollten, Anlaß zu Streitigkeiten innerhalb der Kirche und damit gerade das Widerspiel einer Vereinigung.

Mit unermüdlichem Eifer und den besten Absichten arbeitete der Donauwörther Benediktiner P. Beda Mayer an einer Union. Seit seinen persönlichen Beziehungen zu dem protestantischen Superintendenten und fürstlich Wallenstein'schen Hofrat Wasser v. Harburg war der Unionsgedanke das erregende Moment in seinem Lebenswerk¹². Er war sich freilich von vornherein darüber klar, daß eine Union zwischen den Bekenntnissen nicht schnell herbeigeführt werden könne, sondern daß sie das Ergebnis jahrelanger Arbeit sei. Die Möglichkeit einer Vereinigung schien ihm unter den damaligen Verhältnissen besonders günstig. In

¹¹ Siehe Anm. 6c.

¹² Joseph Hörmann, P. Beda Mayer, ein Ireniker der Aufklärungszeit. In: Festgabe A. Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Freiburg 1917, 190 und 200.

der *Apologie der Verteidigung der katholischen Religion*¹³ zeigt er die für eine Vereinigung besonders günstigen Momente auf und gibt zugleich die Methode einer Vereinigung an. Er vergleicht die beiden christlichen Konfessionen in Deutschland mit zwei Königen, die miteinander Frieden schließen wollen. Ohne daß der eine das Land des anderen betritt, müssen sie an den Grenzen ihrer Reiche und zwar da, wo sie einander am nächsten kommen können, zusammentreten. So müssen auch die beiden Konfessionen an der äußersten Grenze ihrer Reiche sich treffen, denn in vielen Stücken grenzen beide nahe aneinander. Besonders günstig schien ihm die Situation für diese Vereinigung durch die beseitigte Scholastik und ihre Subtilitäten, durch die die Grenzen auf beiden Seiten verschoben worden wären. Der aufgeklärte Katholik und der aufgeklärte Protestant könnten einander sehr nahe kommen. P. Beda wollte nur einen Stein zur künftigen Vereinigung beitragen. Mit einer kleinen Abhandlung, betitelt „*Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche*“¹⁴, die ohne sein Vorwissen von dem Münchener Schuldirektor H. Braun, dem er das Manuskript zugesandt hatte, gedruckt wurde, erregte er das Interesse der Öffentlichkeit. In der von der LdkD besprochenen „*Verteidigung der katholischen Religion*“¹⁵ entwickelt P. Beda seine Gedanken näherhin. Das Kernproblem sieht er in der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche. Könnten die Protestanten dieses Dogma annehmen, dann wäre der erste Schritt für eine Vereinigung getan. Um diesen Schritt den Protestanten möglich zu machen, begibt er sich auf die „äußerste Grenze“. Demzufolge sagt er, daß die kirchliche Unfehlbarkeit nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zwecke sei. Sie besteht darin, daß die Kirche ohne Gefahr eines Irrtums alles lehren müsse, was zur Erlangung der Seligkeit den Gläubigen unentbehrlich notwendig oder nützlich ist, und daß sie nichts lehren könne, was von der Heilsordnung abführt. Es schade der Unfehlbarkeit der Kirche nicht, wenn sie neben der Heilsordnung noch

¹³ Beda Mayer, *Apologie der Verteidigung der katholischen Religion*, Augsburg 1790, 116.

¹⁴ Beda Mayer, *Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche*, gewagt von — fast wird man es nicht glauben — einem Mönch, München 1778.

¹⁵ Beda Mayer, *Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit*. 3. Teil: *Verteidigung der katholischen Religion*. Samt einem Anhang von der Möglichkeit einer Vereinigung zwischen unserer und der evangelisch-lutherischen Kirche, Augsburg 1789. LdkD XI 1—36.

etwas lehre, ja den Gläubigen als Mittel anempfiehlt, wenn dieses nur der Heilsordnung nicht entgegen, sondern zur Erreichung des Heiles behilflich sei. Auf der anderen Seite leide die Unfehlbarkeit auch keinen Eintrag, wenn sie diese Mittel als solche ausgibt, die Christus selbst vorgeschrieben, während sie in Wirklichkeit nur von der Kirche herrührten. Die Kirche würde in diesem Falle irren und die Gläubigen insoweit zum Irrtum verleiten, als sie etwas für geoffenbart ausgibt, was gar nicht geoffenbart sei. Dieser Irrtum sei mit der Unfehlbarkeit vereinbar. Er ändere an der Heilsordnung nichts, wenn er ihr nicht entgegen und das vorgeschriebene Mittel noch zur leichteren Beförderung des Seelenheiles nützlich sei.

Aus diesem Grundsatz entwickelt P. Beda die Folgerungen:

- 1.) Alle Glaubens- und Sittenlehren, welche alle Zeit, überall und von allen als Lehren Christi und der Apostel angenommen worden sind, sind zur Heilsordnung notwendig.
- 2.) Alle Lehren, welche von den Katholiken allein angenommen worden sind, sind solche, welche zur Heilsordnung nicht notwendig gehören. Es steht noch in Zweifel, ob sie alle Zeit und überall und von allen als von Gott unmittelbar geoffenbart angesehen wurden.
- 3.) Die Kirche drängt diese Lehren den Protestanten nicht als unmittelbar geoffenbart auf. Wichtig sei nur, daß sie der Offenbarung nicht widersprechen und ihren Endzweck befördern.
- 4.) Bloße spekulative Lehren stehen frei im inneren Glauben. Äußerlich sollen die Protestanten davon schweigen und sie nicht bestreiten.

In der Anwendung dieser Folgerungen auf die Lehre der Kirche entwickelt P. Beda Gedanken, die der katholischen Lehre bedenkliche Abstriche machen. Bei den Sakramenten z. B. hält er nur Taufe und Eucharistie für unmittelbar von Christus geoffenbart. Bei den übrigen Sakramenten genügt ihm eine nur mittelbare Offenbarung durch Christus und die Notwendigkeit zur Heilslehre.

Der Banzer Kritiker findet in P. Bedas Ausführungen keine Bedenklichkeiten. Schon andere katholische Schriftsteller hätten die katholische Lehre in dieser Modifikation vorgetragen. Aber so bedenkenlos man in Banz Bedas Kompromißlösung hinnahm, so energische Gegner erstanden ihr unter den katholischen Theologen, besonders unter den Augsburger Exjesuiten. Am heftigsten widersprach ihr der Augsburger Theologieprofessor J. Ev. Hochbichler¹⁶. Ton und Verteidigungsart seiner

¹⁶ Joh. Ev. Hochbichler, Untersuchung der Verteidigung der katholischen Religion von Beda Mayer, 1790.

Erwiderung sind ganz im Stile der Augsburger Exjesuiten gehalten. Ohne Mayers Plan in sachlicher Prüfung zu widerlegen, ist ihm der Verfasser von vornherein ein „verdächtiger Mann, ein Heuchler oder ein Ketzer“. Trotz der Versicherung in der Augsburger Zeitschrift der Exjesuiten, — Hochbichler war Mitarbeiter — keine Personalitäten bei der Verteidigung der katholischen Kirche gegen ihre Feinde zu gebrauchen¹⁷, bedient sich Hochbichler solcher. Er redet von den „goldfarbigen Haaren“ Mayers und in Anspielung an P. Bedas Atrophie am Fuße — P. Beda hinkte — hält der Augsburger Verfasser denselben nicht für den Mann, der geeignet sei, anderen Schritte (Anspielung auf: der erste Schritt . . .) vorzumachen. Die Drohung mit einem römischen Gericht beschließt Hochbichlers Abhandlung.

In einer *Apologie*¹⁸ legt P. Beda seine Gedanken noch einmal dar und setzt sich in ruhiger sachlicher Weise mit seinem Gegner auseinander. Die LdkD stößt sich vor allem an „dem alle christliche Liebe verletzenden Ton“ des Augsburger Exjesuiten. Um so wohlthuender empfindet sie es, als 1 Jahr später ein anderer Exjesuit, Benedikt Stattler, wenn er auch mit Bedas Plan sich nicht einverstanden erklärt, seinem Werke Gerechtigkeit widerfahren läßt und nicht in einem hohen Tone über Mayer aburteilt, sondern bescheiden und mit Mäßigung seine Gegenbedenken geltend macht¹⁹. Schon in der Grundmeinung ist Stattler anderer Ansicht als Beda. Christus wollte allen Menschen nicht bloß die notwendigen Heilmittel, sondern die tauglichsten und wirksamsten Lehren geben, durch deren Hilfe sie viel leichter und in höherem Grade die Seligkeit erlangen könnten. Könnte die Kirche, so argumentiert Stattler gegen Beda, in ihren Aussprüchen über den göttlichen Ursprung einer Lehre irren, so könnten wir durch sie überhaupt keine Sicherheit über irgend eine göttliche Offenbarung mehr erhalten. Es würde unmöglich sein, die ganze von Christo veranstaltete Heilsordnung mit hinlänglicher Gewißheit alle Zeit und allen Völkern zu lehren. Zudem sei es nicht gleichgültig zu wissen, ob etwas nur gut und nützlich oder ob es von

¹⁷ Kritik über gewisse Kritiker . . . , 1790. 127. Artikel: Etwas von Personalitäten.

¹⁸ Beda Mayer, *Apologie der Verteidigung der katholischen Religion*. Eine Beilage zur Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion, Augsburg 1790. LdkD XII 420.

¹⁹ Bened. Stattler, Plan der allein möglichen Vereinigung im Glauben der Protestanten mit der katholischen Kirche und von den Grenzen dieser Möglichkeit. Samt einem Anhang gegen einen neuen und noch weiter vorschreitenden Febronius in Wien, München und Augsburg 1791. LdkD XII 459—479.

Christus selbst angeordnet sei. Man würde nach Bedas Plan überhaupt nicht von der Wahrheit, sondern nur von der Nützlichkeit und Unschädlichkeit einer Sache belehrt werden. Für Stattler gibt es daher nur eine Möglichkeit der Union, „daß nämlich die Unfehlbarkeit der nach dem Fundamentalgesetz Christi erlassenen feierlichen Aussprüche der Kirchenvorsteher, die ganze, förmlich geoffenbarte Lehre Jesu Christi von den Protestanten anerkannt wird“. Die Protestanten müssen die katholische Kirche als die einzige, wahre Kirche Christi ansehen, in welcher nicht nur ein kleiner, schlechthin notwendiger Teil, sondern das ganze Lehrgebäude des göttlichen Stifters und die ganze Heilsordnung mit all ihren Anstalten bis jetzt erhalten worden ist. Sie müssen alle jene Lehren nach dem buchstäblichen Sinn von Gott geoffenbart annehmen, welche die Kirche durch eine gesetzmäßige Entscheidung als förmlich geoffenbart erklärt hat.

Unterscheiden sich Stattler und Mayer auch im Grundsätzlichen, so glaubt die LdkD doch in der Unterscheidungslehre zwischen den Katholiken und den Protestanten, wie sie von Stattler und Mayer dargelegt wird, eine weitgehende Übereinstimmung zwischen beiden feststellen zu können. Zweifellos bewegt sich auch Stattler hier auf der „äußersten Grenze“. So erklärt er bezüglich des Fegfeuers, daß es keine Stelle gäbe, aus welcher man eine förmliche göttliche Offenbarung vom Fegfeuer geradezu erweisen könne. 2. Makk. 12, 43 drücke der Verfasser nur seinen und des jüdischen Volkes gemeinen Glauben vom Fegfeuer aus. Zudem seien die Bücher der Makkabäer nur in einen „unteren Grad“ als kanonisch erklärt. Man könne es also keinem Katholiken als Schuld anrechnen, — hier bewegt sich Stattler ganz in den Gedankengängen Mayers — wenn er zwar auf die feierliche Erklärung der Kirche hin das Fegfeuer annehme, aber doch sein Urteil über die förmliche Offenbarung Gottes davon zurückstelle.

Die Kontroverse um P. Bedas Plan hatte gezeigt, daß man durch eine dogmatische Kompromißlösung — P. Beda wollte seinen Plan freilich nicht als solche ansehen — keine Union herbeiführen kann. Da zudem einer der bedeutendsten Theologen der damaligen Zeit, der Fürstabt Martin Gerbert sich gegen Mayer aussprach²⁰, wurde es bald wieder still um diesen Unionsplan.

²⁰ Georg Pfeilschifter, Korrespondenz des Fürstabtes Martin II Gerbert von St. Blasien, Karlsruhe 1931, II 500.

Noch weniger Aussicht auf Erfolg hatte der sog. Fuldaer Unionsplan²¹. Dieser ging aus von dem positivgläubigen Protestanten Rudolf Piderit, Professor in Kassel, und fand in dem Fuldaer Benediktiner P. Petrus Böhm einen eifrigen Vertreter. Letzterer entwickelte eine sehr rege Propaganda für dieses Projekt. Er schrieb Briefe an die gelehrten Theologen in Deutschland u. a. auch an Martin Gerbert, um sie für das Unternehmen zu gewinnen. 1781 veröffentlichte Piderit einen Entwurf²², der die Grundlagen der Unionsbestrebungen festlegte. Man suchte außerhalb der Kirche und ihrem unfehlbaren Urteile durch einen Rückschritt in die Zeiten der Apostel eine Basis für die Vereinigung zu finden. Martin Gerbert lehnte die Mitarbeit an diesem Projekt als mit dem katholischen Glauben unvereinbar ab²³. 1780 wurde dieses Projekt auch von Rom als mit dem Glauben unvereinbar verworfen. Mit diesem Urteil Roms und mit der Ablehnung Gerberts rückt auch die LdkD von diesem Plane ab. 1785 veröffentlichte sie einen Brief aus Straßburg, in dem der Schreiber, um die Ehre der Fuldaer Benediktiner zu retten, berichtet, daß nur P. Petrus Böhm „als Geschäftsträger des schwärmerischen Piderit“ an dem Plane teilhabe, während sich alle anderen Benediktiner in Fulda von dem Unternehmen nicht nur ferngehalten, sondern in periodischen Schriften sogar wider dieses Religionsvereinigungskonzept geschrieben hätten²⁴.

So begeistert man anfänglich den Unionsgedanken aufnahm, und für eine mögliche Vereinigung arbeitete, so enttäuscht stand man bald vor ihrer Unmöglichkeit. Wie mit der Toleranz machte man auch mit den Unionsbestrebungen schlimme Erfahrungen. Durch Kompromiß suchte P. Beda Mayer, durch Ignorieren des Geschichtlichgewordenen und durch Anknüpfen an die apostolischen Zeiten suchten die anderen die Union zu erreichen. Aber man erreichte keine Vereinigung, sondern nur das Widerspiel einer Vereinigung, nur Streit im eigenen Lager. Die Banzer Zeitschrift schloß sich daher dem Urteil Martin Gerberts und anderer einsichtsvoller Männer an, dahingehend: In Religionssachen können wir nimmermehr eins werden als nur dadurch, daß alle das werden,

²¹ Vgl. Gregor Richter, Der Fuldaer Unionsplan. (Fuldaer Geschichtsblätter, X. Jg. 1911, 1—8, 17—32, 57—64, 184—192.)

²² Entwurf zum Versuch einer zwischen den strittigen Teilen im römischen Reiche vorzunehmenden Religionsvereinigung von verschiedenen katholischen und evangelischen Personen, welche sich zu dieser Absicht in einer Gesellschaft verabredet haben, Frankfurt 1781.

²³ Pfeilschifter, aaO. II 500.

²⁴ LdkD V 478.

was wir sind, katholisch. Alle drei Teile katholisch oder ewig voneinander getrennt²⁵.

8. Die Zeitschrift und die liturgischen Reformen der Aufklärung.

Die von den Aufklärungstheologen gewonnene Erkenntnis, daß die christliche Lehre im Laufe ihrer Entwicklung je nach der philosophischen Richtung der Zeit verschieden modifiziert worden sei, fand auch Anwendung auf die Liturgie der Kirche. Der Zeitschrift ist es eine Selbstverständlichkeit, daß der äußere Gottesdienst der Christen, soll er seinem Endzweck entsprechen, immer sehr viel durch „temperelle und lokale Lage“ bestimmt werden müsse und, daß auf seine Gestaltung „Klima und Grad der Kultur“ Einfluß hätten. Soll der äußere Gottesdienst nicht unnütz werden, muß er mit dem Ansteigen der Kultur Veränderungen durchmachen.

Der Beweis für diese Behauptung ist für die LdkD nicht schwer zu erbringen. Die göttlichen Anordnungen des äußeren Gottesdienstes im A. T. wurden durch eben diese göttliche Autorität abgeändert und zwar nicht nur, weil ihre Vorbedeutungen ihren Endzweck erreicht hatten, sondern auch, weil sie der fortschreitenden Kultur nicht mehr angemessen waren. Bei Einführung des Christentums war es kluge Ökonomie, daß man noch manches Äußerliche aus der jüdischen und zum Teil aus der heidnischen Verfassung beibehielt. Im Mittelalter mußte sich „herrschender Geschmack und Denkungsart“ auch über die Gebräuche der Gottesverehrung ausbreiten. Ein anderes Verhältnis der Sache in jetziger Zeit erheischt wieder eine kluge Abänderung¹.

²⁵ LdkD VII 100. Rezension zu Gg. Zeiler, Frage: Wie kann Union zwischen Katholiken und Protestanten werden? Augsburg 1785.

¹ LdkD X 530. Rezension zu: Beiträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der katholischen Kirche, I. Band, 1. Stück, Frankfurt 1789.

Von diesen „Beiträgen“, die als fortlaufende Zeitschrift gedacht waren, erschien nur das 1. Stück des ersten Bandes. Die Herausgeber waren: Fel. Ant. Blau und A. Jos. Dorsch. Der Kritiker der LdkD billigt das Bestreben der „Beiträge“ im angegebenen Sinn. Allein da sie in ihrem Bestreben „die Dogmen der Kirche in einem anderen Lichte zu zeigen“, manche katholische Wahrheit auflösen, glaubt er, daß sie das Gute, das sie durch ihre Anlage und durch einen großen Teil der Ausführungen hätten bewirken können, nicht bewirken werden.

Im selben Jahre (1789) erschienen auch die „Beiträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland“ von Bened. Maria Werkmeister. Zielsetzung und Geist deckt sich mit den „Beiträgen“ von Blau und Dorsch. Aber auch sie kamen über das erste Stück nicht hinaus.

Dabei sehen alle liturgischen Reformer der Aufklärung — die Banzer machten hier keine Ausnahme — den Hauptzweck des äußeren Gottesdienstes in der moralischen und religiösen Belehrung und Besserung des Menschen. Zweckmäßig ist der äußere Gottesdienst nur dann, „wenn er gute und fromme Empfindungen in unserem Gemüte zu erwecken und zu erhalten fähig ist“. Zweckwidrig wird er, „wenn er zu schiefen und irrigen Religionsbegriffen Anlaß gibt“².

Auf Grund dieser einseitig zweckbedingten Auffassung des Gottesdienstes war den Aufklärern vieles an den bestehenden liturgischen Formen sinnlos und zum Teil zweckwidrig. Jakob Danzer eifert in seiner „Anleitung“³ gegen die Menge der Zeremonien. Er hält dafür, daß die Zeremonien und Gebräuche der jüdischen Kirche nicht einmal den zehnten Teil der katholischen Liturgie ausgemacht hätten und sieht darin einen Abfall von der „einfachen Religion Jesu“. Dabei sei die Bedeutung sehr vieler Gebräuche wegen mangelnder Belehrung und vor allem wegen „veränderter Denkungsart“ der Menschen ganz oder teilweise verloren gegangen. Den Hauptmangel sieht er darin, daß die Zeremonien der Kirche von lateinischen Gebetsformeln begleitet werden, die das Volk und oft auch der Priester nicht verstehen. Die Liturgie zu vereinfachen, die Menge der Zeremonien zu reduzieren, das „Sinnlose“ wegzulassen und die Gebräuche bei Religionsübungen unserer Zeit mehr anzupassen und in der deutschen Kirche die deutsche Sprache bei gottesdienstlichen Handlungen wieder herzustellen, dahin gehen seine Reformbestrebungen.

In diesen allgemein gehaltenen Ausdrücken will die LdkD auch Kritik an dem Hauptteil des katholischen Gottesdienstes, an der hl. Messe, gelten lassen. Auch sie hält dafür, daß bei der hl. Messe im Laufe der Geschichte Mißbräuche sich eingeschlichen hätten, „daß sie ungleich rührender könnte eingerichtet werden, daß der Messen zu viele sind und daß sie in der Muttersprache gehalten nützlicher wäre“⁴. Als aber der Freiburger Universitätsbibliothekar Kaspar Ruef die dogmatischen Grundlagen der hl. Messe zerstörend, in ihr nichts als „eine Reihe langweiliger, unbedeutender und ungereimter Zeremonien sieht, die allen Leuten von Geschmack und Einsicht äußerst abgeschmackt und lächerlich vorkommen müßten“⁵, findet er in der LdkD kräftigen Widerspruch. Sie verteidigt den Opfercharakter der hl. Messe gegen alle, die in zuweit ge-

² LdkD X 533.

³ Danzer, aaO. 604. LdkD XI 222.

⁴ LdkD XI 28.

⁵ LdkD X 555.

triebener Anwendung des Prinzips der Akkomodation Opfer und Genuß nur als relative Begriffe gelten lassen wollten und folglich alle liturgischen Formen der hl. Messe als leere Formeln ablehnten. Selbst gegenüber der Forderung der deutschen Sprache bei der hl. Messe ist man in Banz zurückhaltend. Da der Priester ohnehin bei der Messe das meiste still bete, könnte ihn das Volk auch in der deutschen Sprache nicht verstehen. Durch gute Übersetzungen, von denen in der Zeitschrift einige rezensiert werden⁶, und durch Einführung der deutschen Meßgesänge glaubte man in Banz dem Übel, daß das Volk teilnahmslos bei der hl. Handlung sei, hinreichend abgeholfen zu haben. Auch die Privatmesse, die vielen Aufklärern ein Dorn im Auge war, wird in Banz verteidigt mit dem Hinweis auf den Opfercharakter der hl. Messe. Freilich hält man auch in Banz die bei der Privatmesse gebräuchlichen Zeremonien nicht mehr alle für zweckmäßig und man erachtet es auch nicht für zuträglich, daß jeder Priester täglich die hl. Messe lese⁷.

Bei den übrigen Sakramenten, besonders bei der hl. Taufe und bei der letzten Ölung befürwortet die LdkD die Einführung der deutschen Sprache. Sie hält es für ein dringendes Bedürfnis der Zeit, daß die Agende in die deutsche Sprache übersetzt werde und erwartet vom Gebrauch der deutschen Sprache bei der Spendung der Taufe und Ölung eine besondere Erbauung des christlichen Volkes. Die diesbezüglichen Bestimmungen der Synode von Pistoja sind ihr dabei maßgebend. Die wesentlichen Formeln der Sakramente sollen aber in lateinischer Sprache beibehalten werden⁸.

So vorsichtig zurückhaltend die LdkD gegenüber den Reformbestrebungen bei der hl. Messe und den anderen Sakramenten ist, so rückhaltlos stimmt sie der Brevierkritik der Aufklärer bei. Sie wünscht hier umgehend eine Reform. Immer wieder wird es den Vorstehern der deutschen Kirche nahe gelegt, für die Verbesserung des Breviers zu sorgen, da von Rom in dieser Beziehung nichts Gediegenes zu erwarten sei. Die Brevierreform zählt man zu den „größten und wichtigsten Pflichten der Bischöfe“. Und zwar müsse hier sofort eine Reform eintreten. So sehr ist man in Banz von den Mängeln des bisherigen Breviers und der

⁶ Die hl. Messe an allen Sonn- und Feiertagen des Jahres aus dem Latein ins Deutsche übersetzt. Mit einem Anhang der nötigsten Gebete, Mainz 1788. LdkD X 131.

⁷ LdkD XII 252. Rezension zu: *Dissertatio de missa privata, quam dissertationi submittit Jo. Franz Henkel*, Mainz 1790.

⁸ LdkD X 132.

Dringlichkeit einer Reform überzeugt, daß man glaubt, bis zur endgültigen Reform Vorschläge für eine vorläufige Regelung machen zu müssen. Es sollte allen in der Seelsorge stehenden Geistlichen die Erlaubnis gegeben werden, täglich de feria zu nehmen und statt der gewöhnlichen Lektionen 3 Kapitel aus der Hl. Schrift zu lesen unter Beibehaltung der kleinen Tagzeiten⁹.

Inhaltlich sowie formell wird von der LdkD scharfe Kritik am bisherigen Brevier geübt. Als der Verfasser des Fuldaischen Gesangbuches¹⁰ glaubte, den Sinn der Kirche vollkommen zu treffen und ein gutes Gesangbuch zu liefern, wenn er die Hymnen des Breviers übersetzen würde, trat ihm Sprenger mit einer scharfen Kritik entgegen. Das Brevier trage immer die Merkmale des Zeitalters seiner Entstehung und die Mängel seiner verschiedenen Verfasser an sich. Es sei kein Ideal eines vortrefflichen Gebet- und Gesangbuches. Die innere Güte der Hymnen des Breviers mache es nicht der Mühe wert, sie zu übersetzen. Sprenger vermißt darin Feuer und Stärke, Empfindung und Andacht. In der Rezension zu Franz Geigers Pastorallehre¹¹ führt ein Kritiker die Hauptmängel des bisherigen Breviers an. Er beanstandet vor allem, daß die vielen Heiligenfeste die Ferien verdrängt hätten, daß die Marienfeste mehr seien als die Herrenfeste, daß alle Psalmen abgebetet werden müßten, auch solche, die auf unsere Zeit gar nicht paßten und bei denen man sich daher nur mit mystischen Deutungen noch erbauen könne. Der Kritiker weist darauf hin, daß das Psalmenbuch unter allen Büchern der Vgta am wenigsten emendiert sei und daß es leicht zu schiefen Deutungen Anlaß gebe. Das Mißfallen der LdkD erregt die schlechte Auswahl der Hl. Schrift und der Grundsatz, daß von allen Büchern etwas gelesen werden müßte. Dabei würde von vielen Büchern der Hl. Schrift oft nicht mehr als der Titel hergenommen. Besonders die Lektionen der zweiten Nocturn sind dem Kritiker in Banz ein Dorn im Auge. Der ganze Auszug aus dem Leben des Heiligen sei oft nichts anderes als eine Erzählung seiner Wunderwerke oder nicht nachzuahmender Strenghheiten gegen seinen Körper. Zudem hätten die Römer oft sehr fein ihre Maximen miteinzuwoben gewußt. Auch mit den vielen Legenden weiß man nichts anzufangen. Sie sind wider den Geschmack der Zeit. Die Legende von der hl. Scholastika, die sich wunderbarerweise einen Ge-

⁹ LdkD XI 90.

¹⁰ Der nach dem Sinn der katholischen Kirche singende Christ, Fulda 1778. LdkD IV 155.

¹¹ Franz Xav. Geiger, Pastorallehre von den Pflichten des Seelsorgers, Augsburg 1789. LdkD XI 83.

witterregen von Gott erbeten, um mit ihrem Bruder die Nacht hindurch reden zu können, die Legenden, daß viele Heilige trockenen Fußes Flüsse überquerten, die Legende vom Erscheinungsfest des hl. Michael, die Legende von der hl. Elisabeth, die Martha-Lazarus Legende, die Skapulierlegende usw. wünscht man vom Brevier weg. Auch das Fest der Ketten des hl. Petrus und der Wundmale des hl. Franz soll nach des Kritikers Wunsch abgeschafft werden. Unbegreiflich ist es den Banzer Aufklärern, daß die Feste der berühmten Männer, eines Timotheus, eines Polykarp, Ignatius, Cyprian und anderer nur halbfeierlich, die Feste der italienischen Jungfrauen und Wittfrauen Agatha, Agnes, Franziska und dergleichen aber ganz feierlich begangen werden. Vieles am Brevier ist dem Kritiker zweckwidrig und sinnlos. Die Homilien der Väter sind ihm nicht zum besten gewählt und die nämlichen kommen zu oft vor. Die Responsorien ergeben in ihrer Zusammensetzung oft einen recht wunderlichen und die Antiphonen, deren Anfangswörter nur intoniert würden, meistens überhaupt keinen Sinn. Der Geistliche könne beim derzeitigen Brevier keine Nahrung für Geist und Herz finden. Völlig sinnlos ist es dem Kritiker, daß Nonnen, die kein Latein verstehen, das lateinische Brevier beten sollen. Für sie ist das Latein eine „Papageiensprache“ und das lateinische Breviergebet ein „Papageiengeschäft“.

Letzterem Übelstand hat der Karmelit Thadd. Dereser durch sein auf Befehl und nach dem Plan des Kölner Erzbischofs Maximilian Franz herausgegebenes „*deutsches Brevier*“¹² gesteuert. Dieses Brevier hat folgenden Aufbau: Es besteht aus einer Morgenandacht mit 3 Psalmen, 3 oder 4 Lektionen, einer Vorbereitung und einem Dankgebet für die hl. Messe, einer Nachmittagsandacht mit 3 Psalmen, Magnifikat mit einem Gebet und einem Abendgebet. Nicht eine eigentliche Reform, sondern eine völlige Neuschöpfung des Breviers hat Dereser damit vollzogen. Er hat den Bruch mit der Tradition vollendet. Ausgehend von den Forderungen, die man in damaliger Zeit an das Brevier stellte, — es sollte ein erbauliches Lehr- und Gebetbuch für den Priester sein — ist Dereser konsequent vorgegangen. Ohne Rücksicht auf die Tradition und auf lange geschichtliche Entwicklungen ließ er alles, was diesen Zweck nicht förderte, fallen. Die LdkD rühmt dieses Brevier als ein „den Zeitbedürfnissen und der Liturgie der Kirche ganz angemessenes“. Die gute Auswahl und verständliche Übersetzung der Psalmen, die richtige Exegese des N. T., die lichtvolle Darstellung des Literarsinnes, die reine Sitten-

¹² Thadd. Dereser, Deutsches Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen, 4 Bde., Augsburg 1792. LdkD XII 521.

lehre des Evangeliums und die lehrreichen, aus zuverlässigen Quellen geschöpften Lebensgeschichten der Heiligen, die geschmackvollen, von einem lebenden Zeitgenossen und nicht von einem hl. Vater oder Dr. ecclesiae verfaßten Lektionen, das Fehlen der Responsorien und Antiphonen sind Vorzüge, die von amtlicher¹³ und nichtamtlicher Seite an diesem Brevier hervorgehoben werden. Wie sehr es den Bedürfnissen der Aufklärer entgegenkam, zeigt der Umstand, daß der Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, viele Priester und Bischöfe in Süd- und Südwestdeutschland dieses Brevier an Stelle ihres lateinischen benützten¹⁴.

Es ist wahr, daß die Aufklärungszeit, der der rationale Inhalt des Gebetes die Hauptsache war, „keinen Sinn hatte für die Schönheit der Form, für das irrationale Geistige, für den wortgewordenen Geist des Gebetes, für das Numinöse in der Liturgie schlechthin“¹⁵; aber man muß, um dieser Zeit gerecht zu werden, die liturgischen Reformen verstehen als eine Reaktion auf die früheren liturgischen Formen, denen das Irrationale, das objektive Gebet der Kirche die Hauptsache war und die in ihrer starren Verobjektivierung den Weg zum betenden Subjekt oft versperrten. Auch auf dem Gebiete der Liturgie verlangte die Ratio gegenüber der in der Liturgie dargestellten Offenbarung ihr Recht. Entsprechend ihrer Einstellung zur kritischen Theologie ließ die LdkD das liturgische Geheimnis unangetastet, wenn ihr auch bei ihrer einseitig zweckbedingten Auffassung der Liturgie ein tieferes Verständnis fehlte.

9. Die Zeitschrift und die Volksaufklärung.

Es war den Aufklärern viel daran gelegen, daß „die wohltätigen Strahlen der Aufklärung, die sich über die Philosophie und Theologie verbreiteten“, auch dem gemeinen Mann aus dem Volke zugute kämen. „Reine Religionsbegriffe“ auch dem Mann des Volkes mitzuteilen und ihn so vom Aberglauben und den Vorurteilen der vergangenen Jahrhunderte zu befreien, wurde als wichtige Pflicht und Aufgabe der Volkslehrer angesehen. Die Banzer Zeitschrift geht hier ganz einig mit dem von ihr hochgeschätzten Professor Bonaventura Andress von Würzburg, der in einer eigenen Abhandlung seiner Predigerzeitschrift für

¹³ LdkD XII 528. Auszug aus dem Urteil der erzbischöflich-kölnischen Zensoren über das Brevier Deresers.

¹⁴ Vgl. Suitbert Bäumer, Geschichte d. Breviers, Freiburg i. Br. 1895, 557.

¹⁵ Ant. Ludw. Mayer, Liturgie, Aufklärung und Klassizismus. In: Jahrbuch der Liturgiewissenschaft IX (1929), 119.

die Notwendigkeit der Volksaufklärung eintritt und die Methode für diese Aufklärung angibt¹. Andress hält es für einen äußerst schädlichen und falschen Grundsatz den gemeinen Mann in seiner Dummheit zu belassen. „Ein dummes, rohes Volk mag einem Despoten behagen, weil es sich wie das Vieh Fesseln anlegen läßt. Aber ein guter und menschenfreundlicher Herrscher findet ein Volk um soviel besser und fühlt sich selbst um soviel glücklicher, je glücklicher und weiser die Menschen durch ihn geworden sind“. Mit Andress sind auch seinen Kritikern in der LdkD alle Menschen einer verhältnismäßigen Aufklärung fähig. Es wäre eine offenbare Verletzung der menschlichen Rechte, wenn man einzelnen Mitgliedern des Staates ihre gehörige Ausbildung entziehen oder ihnen auch nur darin hinderlich sein wollte. Alle Menschen, die Geringen wie die Vornehmen, haben eine vernünftige Seele und diese vernünftige Seele darf bei keinem untätig bleiben. Der geringste Bauer ist ein würdiges Glied der menschlichen Gesellschaft, hat seine eigene Bestimmung und kann viel nützen, wenn er vernünftig geleitet wird, aber auch eben soviel schaden, wenn er roh und ungebildet, d. h. unaufgeklärt bleibt.

Neben der gesetzgebenden Macht im Staate sind die Lehrer und vor allem die Priester die berufensten Werkzeuge der Volksaufklärung. Diese müssen aber zuerst selbst aufgeklärt sein, von Religion und Frömmigkeit aufgeklärte Begriffe haben, um das Volk aufklären zu können. „Wenn man will, daß die wohlthätigen Strahlen der Aufklärung die dicken Wolken der Vorurteile, des Aberglaubens, der falschen Religionsbegriffe durchbrechen sollen, so muß es zuerst in den Köpfen der Priester und Volksaufklärer licht werden“². Mit besonderem Nachdruck werden daher dem katholischen Priester die von aufgeklärten Theologen geschriebenen Zeitschriften und Pastorallehren empfohlen. Selbst Benedikt Poigers *Anekdotenbuch für katholische Priester*, das sich trotz mancher guter Kritiken weithin in den Niederungen der Skandalistik bewegt und mitunter einen sehr scharfen und bissigen, manchmal sogar pamphletischen Ton führt³, hält der Kritiker der LdkD für geeignet zur Bildung des Priesters zum Volksaufklärer. Bei Besprechung dieses Anekdotenbuches legt die Zeitschrift ihre Ansicht dar, wie der Priester

¹ Bonav. Andress, Magazin für Prediger zur Beförderung des praktischen Christentums und der populären Aufklärung, 1789. Artikel: Ob und wie soll der Prediger das gemeine Volk aufklären, I, 1—16. LdkD X 48.

² LdkD IX 322. Rezension zu Benedikt Poiger, *Anekdotenbuch für katholische Priester*, 1787, I. Band.

³ Vgl. Friedr. Zoepfl, D. Benedikt Poiger. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung, München 1933, 18. X

als Volksaufklärer beschaffen sein muß. Nur jener Priester kann zu dem wichtigen Amt der Volksaufklärung berufen sein, „der mit der Theologie ihrem ganzen Umfange nach innigst vertraut ist, der wesentliche und entschiedene Religionsdogmen von Schulmeinungen und Disziplinarpunkten genau zu unterscheiden weiß, der ebenso freimütig ist, wahre und die Religion entehrende Mißbräuche und dahin leitende Grundsätze zu bestreiten als geneigt, eigentlichen Glaubenssätzen und einem vernünftigen Gottesdienst mit Ehrfurcht zu huldigen, der zwar Unerschrockenheit und Standhaftigkeit genug hat, um über den Schwarm von Bigotten und Ketzermachern ruhig hinüberzusehen, aber auch Klugheit und Mäßigung genug, die Schwachen nicht zu ärgern“⁴. Sprenger, der diese letzten Worte geschrieben, ist sich bewußt, daß die Aufklärung des gemeinen Mannes unter Umständen viel mühevoller und gefährlicher ist, als die des Gebildeten. Er weiß, „daß nichts schwieriger ist, als Aufklärung in der Religion zu verbreiten, ohne auf irgend einer Seite anzustoßen“⁵.

Die Vorgänge um das *neue christkatholische Gesang- und Gebetbuch für die Mainzer Diözese*⁶ haben ihm das klar gezeigt. Bei der Einführung dieses Gesangsbuches hat das „bigottische, Aberglauben und Fanatismus immer unterhaltende Gedankensystem einiger Mendikanten“ eine so große Gärung unter dem Volke verursacht, daß es in Rüdesheim zu einem öffentlichen Aufruhr kam, der das Eingreifen der Polizei notwendig machte. Dabei war das neue Gesangbuch so „erkatholisch“, daß nicht einmal von weitem etwas vorkam, was auch nur an protestantische Grundsätze grenzte“. Das neue Gesangbuch hatte nur in der Mitte jeder Seite, wie die lutherischen Gebetbücher, eine Spalte, es hatte wie diésé Nummern vor den Gesängen und man hatte einige alte Lieder aus dem alten Mainzer Gesangbuch beibehalten, die auch lange Zeit in den lutherischen Gesangbüchern standen. Das war Grund genug, das neue Gesangbuch als ketzerisch zu verschreien. Ähnlich wie dem Mainzer Gesangbuch erging es auch dem „schönen Reformhirtenbrief“ des Salzburger Erzbischofs Hieronymus Collerado und der dogmatisch einwandfreien Toleranzpredigt des Eulogius Schneider.

Infolge dieser Erfahrungen war es oberster Grundsatz der Banzer Zeitschrift, die Aufklärung des Volkes methodisch zu betreiben. Sie

⁴ LdkD IX 322.

⁵ LdkD IX 322.

⁶ Mainz 1787. LdkD VIII 360.

wendet sich gegen jene, die einer planlosen und unumschränkten Volksaufklärung das Wort reden. Die *Freiburger Beiträge* wollen, in der Meinung, daß die Verschlimmerung einer Nation im ganzen notwendige Folge der beginnenden Aufklärung sei, „sich beeilen, Ärgernisse zu veranlassen, damit die Ärgernisse desto geschwinder wieder ein Ende nehmen“⁷. Ihnen sagt man in Banz, daß Ärgernisse immer etwas Schlimmes seien und daß dem Menschen immer ein Wehe angedroht bleibe, durch den Ärgernis kommt. Diese Aufklärer — Sprenger denkt dabei auch an die Wiener Aufklärer — sind der LdkD „elende Witzlinge, die in Religionsdingen öfters weniger als der nächstbeste Schuljunge wissen“. Ihre Art der Aufklärung, indem sie einige lächerliche Mißbräuche des gelehrten und ungelehrten Pöbels aufrafften und daran ihre mutwilligen Witzeleien verschwendeten, sei das Widerspiel wahrer Volksaufklärung.

Demgegenüber hält sich die Banzer Zeitschrift in Theorie und Praxis der Volksaufklärung an den von ihr hoch geschätzten J. M. Sailer und an den eben genannten Bonaventura Andress in Würzburg. Ersterer stellt in seiner Pastorallehre⁸ den für die Volksaufklärung methodisch wichtigen Grundsatz auf, daß man dem Aberglauben so entgegen arbeiten müsse, daß der Unglaube dadurch nicht befördert, daß man aber dem Unglauben so entgegen treten müsse, daß die Mannschaft des Aberglaubens nicht bestärkt werde. Letzterer entwickelt in der oben erwähnten Abhandlung seines Magazins näherhin die Methode der Volksaufklärung also: Man müsse, wenn man geläuterte Religionsbegriffe mit Nutzen verbreiten wolle, mit dem Volke wie mit einem Kinde umgehen, dem man sein Spielzeug nicht auf einmal nehmen dürfe, sondern nach und nach, indem man ihm etwas anderes dagegen halte, das näher auf das Ziel einer ernsthaften Besserung führe. Es sei ratsam anfangs die Irrtümer gar nicht zu berühren, sondern vielmehr die dem Irrtum entgegengesetzten Wahrheiten recht anschaulich vorzustellen. Die Aufklärung des Volkes bestehe nicht in Ausfällen auf die Torheiten und Schwachheiten der Menschen, sondern in einer sanften und klugen Belehrung. Ehe man Vorurteile angreife, Sorge man dafür, gesunde und deutliche Überzeugungen dem Volke beizubringen. Es wäre ein ganz zweckwidriger Gang, wenn man erst nach gestürzten Vorurteilen guten Überzeugungen Platz machen wollte. Das Aufräumen

⁷ *Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie*, 1788, 3. H., 11. LdkD X 191.

⁸ J. M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, München 1788, I 20, LdkD XI 75.

ohne Ersatz sei äußerst gefährlich. Man schlage dadurch gleichsam die Mauern ein, um Licht in das Gebäude zu bringen⁹.

Nach diesen von Sailer und Andress aufgestellten Grundsätzen richteten sich die Banzer Aufklärer in der Zeitschrift und in ihren sonstigen Arbeiten. P. Roman Schad z. B. bearbeitete die Heiligenlegende des Jesuiten M. Vogel, verbesserte sie und gab sie neu heraus. Dabei ließ er „sowohl im historischen als im moralischen Fache manche Puppe, an welcher das Volk eine ziemlich unschuldige Freude findet, stehen und bediente sich derselben als eines Vehikels, solide Wahrheiten zu verbreiten“¹⁰.

Als man unter dem Eindruck der französischen Revolution merkte, daß man durch die Aufklärung nicht das erreicht hatte, was man von ihr anfänglich erwartete, war nach Ansicht der Banzer LdkD die falsche Methode der Volksaufklärung daran schuld. „Man hatte ohne Voraussetzung eines verhältnismäßigen Unterrichts dem Pöbel- und Kinderstande das unschuldige Steckenpferd aus der Hand gewunden, ehe ein starker Gaul für sie gesattelt war, den die guten Leute schulgerecht zu reiten wußten¹¹, man hatte es wie jene Amme gemacht, die, als sie dem Kinde die Nase putzen wollte, ihm die ganze Nase wegriß.“¹² Es wäre besser gewesen, man hätte dem Volke seinen Aberglauben gelassen, als daß einem pöbelhaften Unglauben unbesonnenerweise Tür und Tor geöffnet wurde¹³.

Inhaltlich richtete sich die Volksaufklärung vor allem darauf, in der Frömmigkeit reine Religionsbegriffe zu verbreiten. Wie man in der Theologie gegenüber dem einseitigen, nur das Übernatürliche betonenden Charakter des Christentums, vor allem die natürlichen Grundlagen der christlichen Lehre wieder besonders hervorhob, so wollte man auch die christliche Frömmigkeit an der Natur orientieren. Als ein Werk, das fähig ist, „verjährt Vorurteile des Aberglaubens und irrig, auf Trübsinn, Mißvergnügen, widernatürliche und zwecklose Aszetenstrenge oder auf lächerliche Frömmerei abzielende Religionsbegriffe zu

⁹ Siehe Anm. 1.

¹⁰ Joh. Bap. Schad, Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben, Altenburg 1828, III 172.

¹¹ LdkD XII 77. Rezension zu: Anton Lutz, Zweckmäßige Ausbildungslehre, 1790.

¹² LdkD XII 226. Rezension zu Hascher, Der Katechet, Augsburg 1791.

¹³ Andress, aaO. I. 39.

verseuchen“, wird von der Banzer Zeitschrift Seb. Mutschelles „*Erkenntnis und Liebe des Schöpfers*“¹⁴ angepriesen. Die Betrachtung der Natur gäbe dem Menschen wahre und gediegene Frömmigkeit, tätige, warme Menschenliebe, frohe Zufriedenheit und Lebenswonne in allen Vorfällen, echten Geschmack an reinen und edlen Freuden, lebhaftere Überzeugung von Gottes Güte, Weisheit und Allmacht. Nur aus der Natur könne der Mensch richtige, ins Herz dringende Vorstellungen von Gott gewinnen. Der aus der Philosophie Platons in die christliche Theologie und Frömmigkeit übernommene Begriff von Gott als dem höchsten Gute ist der LdkD nicht viel mehr als „leerer Schall und wirklicher Unglaube“. Er werde vom Volk wenig verstanden, wirke wenig und kalt, weil er nicht auf die Sinne wirke. Demgegenüber fordert man von den besseren Seelsorgern und Lehrern, sie möchten ihre Kinder und das Volk durch die Natur führen und bei jedem sinnlichen Gegenstand auf die wunderbare Macht, Weisheit und Liebe Gottes hindeuten. Statt dem Volke immer nur die Schrecken der Religion und Gott als den Gott der schauervollsten Rache zu zeigen, sollte man ihm die Reize, die lebenswürdige und beseligende Gestalt und die entzückende Schönheit der Religion und Gott als den Vater der Liebe und des Trostes vorstellen.

Auf der anderen Seite wollte man in Banz aber auch einer bloßen Naturfrömmigkeit nicht das Wort reden. Ein Illuminatengebet¹⁵, das in erhabenen Gedanken „vom Schöpfer unzähliger Welten und vom Regierer derselben, von der vollkommenen Abhängigkeit des Ichs von diesem unendlichen Gott, von der Geborgenheit in Gott auch in den größten Trübsalen spricht, wird von der Zeitschrift als „ganz heidnische Vielsprecherei“ abgelehnt, weil der Beter nur als Kind der Natur redet, weil er nicht „durch Jesum Christum betet, wie ein Christ beten muß“.

Um reine Religionsbegriffe in der christlichen Frömmigkeit zu verbreiten, galt es vor allem, dem Vorurteil entgegenzuarbeiten, das darin bestand, daß man „müßige und unzweckmäßige Andachtsübungen dem tätigen Berufsleben vorzog, den Segen des Himmels mehr durch fromme Gaben als durch Fleiß und Arbeitsamkeit verdienen zu können glaubte und die Pflicht heiliger Gottesverehrung bloß in äußerliche Gebräuche setzte“¹⁶. Der religiösen Leistung durch Gebet, Wallfahrten, Ablässe und Kasteiungen in der früheren Frömmigkeit setzte man die religiöse

¹⁴ Seb. Mutschelle, *Kenntnis und Liebe des Schöpfers aus der Betrachtung der Geschöpfe*, München 1785. LdkD IX 330.

¹⁵ LdkD VIII 229.

¹⁶ Andress, aaO. I 18.

Haltung gegenüber. Die Frömmigkeit sollte aus dem kirchlichen Raum in den Alltag des menschlichen Lebens verpflanzt werden. „Die Religion soll keine faulen Müßiggänger und der menschlichen Gesellschaft zur Last fallende Schwärmer heranbilden, sondern rechtschaffene Hausväter und Hausmütter, treue und fleißige Dienstboten, ehrliche und geschickte Handwerksleute und dadurch die Grundlage eines wohlgeordneten und glücklichen ‚Staates sein‘“¹⁷. Mit Felix Anton Blau¹⁸ eifert die LdkD gegen den „Irrwahn“, der glaubte Gottesdienst würde nur im Gebet bestehen. Die wahre Frömmigkeit des Christen besteht nach den Banzer Aufklärern in der Liebe Gottes, im Vertrauen auf ihn in allen Nöten und Vorfällen, in der vollkommenen Zufriedenheit mit seinen Anordnungen, in der stillen Anbetung der geheimen, uns unbegreiflichen Wege Gottes, in der heilsamen Furcht seiner Gerichte, in der Unterwerfung des Verstandes unter seine Offenbarung, in der Beobachtung seiner Gesetze, in Beförderung der Endzwecke Gottes durch Tätigkeit und durch Erfüllung der Berufspflichten.

Auf Grund dieser Auffassung von der Frömmigkeit verhält sich die LdkD ablehnend gegen die vielen Afterandachten, gegen die Bruderschaften, die diese Andachten förderten und besonders gegen die „Mirakelbilder“ und die Wallfahrten dorthin. Die Verehrung der Mirakelbilder entbehrt nach ihr nicht nur jeder dogmatischen Grundlage, sondern ist dem Tridentinum (Sess. 26) entgegen, das bestimmt: den Bildern Christi und der Heiligen soll die schuldige Ehre und Verehrung zuteil werden, nicht weil man glaubt, es hafte ihnen irgendwelche Göttlichkeit oder Kraft an, derentwegen sie zu verehren seien oder weil von ihnen etwas zu erlangen sei, sondern weil die Verehrung, die ihnen zuteil wird, sich auf den Prototyp bezieht, den jene darstellen¹⁹. Es ist daher Überzeugung der LdkD, daß man ein „Mirakelbild“ nicht mehr als ein anderes Heiligenbild verehren dürfe, denn jedes Bild habe bloß den Endzweck, daß es uns an den Heiligen erinnere. Die Verehrung der Gnadenbilder ist den Banzer Aufklärern etwas Irreligiöses, weil sie gegen eine dogmatische Entscheidung des Tridentinums ist.

Eine Irrlehre ist demnach auch die Quelle der „fast allgemein für höchst schädlich anerkannten und mit allerhand Ausschweifungen und

¹⁷ Andress, aaO. I 29.

¹⁸ Fel. Ant. Blau, Über die Bilderverehrung mit Rücksicht auf das angebliche neue Algesheimer Wunderbild, Mainz 1788. LdkD X 252.

¹⁹ LdkD VIII 13.

großen Nachteilen verbundenen Wallfahrtssucht“. Mit Recht sei die Lehre der „Mirakelbilder“ und der daraus sich ergebenden Wallfahrten, „die nur rohe Unwissenheit, Betrug und der niedrigste Eigennutz zur Schande der Religion habe aushecken können“, Protestanten und jedem helldenkenden Katholiken ein Stein des Anstoßes. Man distinguire, man subtilisiere, man drehe in dieser „monströsen Lehre“, wie man will, das Anstößige derselben wird im Grunde allzeit das nämliche bleiben. Um die „Mirakelbilder“ und zugleich die Wallfahrten dorthin tödlich zu treffen, lautet die Forderung der LdkD: aut tollere aut mutare. Nur dadurch könne man das ungesunde Wallfahrten mit einem Schlage beseitigen; denn die Meinung des Volkes gehe hauptsächlich auf ein gewisses Bild, welches nach seinen rohen Begriffen wundertätig sein soll, nicht auf eine gewisse Kirche. So wie man auf eine Gesundheitskur nicht wegen des Ortes, sondern wegen der Gesundheitsquelle reise, so gehé man auch nicht Wallfahren wegen eines gewissen Ortes, sondern wegen eines gewissen Wunderbildes. Man verstopfe die Gesundheitsquelle und die Kurgäste werden ausbleiben. Man räume die „Mirakelbilder“ hinweg oder ersetze sie durch gewöhnliche Bilder und die Wallfahrten werden ebenfalls eingestellt sein. Solange die „Wunderbilder“ bleiben, verbietet man umsonst das Wallfahrten²⁰. Mit Genugtuung begrüßt daher die LdkD die Verordnung des Mainzer Ordinariates, in der die ohne Wissen des Ordinariats eingeführte Andacht zum „*Algesheimer Mirakelbild*“ wieder aufgehoben wird und die Gläubigen hingegen ermahnt werden, ihrer Schuldigkeit gemäß besonders an den Sonn- und Feiertagen bei dem Pfarrgottesdienst desto fleißiger sich einzufinden, von allem unordentlichen Umherlaufen an den Andachtsorten sich zu enthalten und durch keine Mißbräuche, Aberglauben oder selbstgeschaffene Aferandachten die christkatholische Religion zu entehren²¹. Darin, daß auch von einem Franziskaner in Hammelburg, P. Leo Raps „in einem sanften, vernünftig belehrenden Ton gegen das Wallfahren gepredigt wird, sieht die Zeitschrift ein gutes Zeichen der fortschreitenden Aufklärung. Dieser P. Leo Raps unterscheidet zwei Arten von Wallfahrten, die eine zu den sogen. Gnadenbildern, die andere zu den benachbarten Pfarreien. Von ersterer rät er seinen Zuhörern ab, während er ihnen letztere, weil sie einen Teil des pfarrlichen Gottesdienstes ausmachten, empfiehlt²².

²⁰ LdkD VIII 17.

²¹ LdkD X 431. Vgl. *Andress*, aaO. I 465.

²² LdkD XI, 4. H., 63. Die Predigt P. Leo Raps ist abgedruckt bei *Andress*, aaO. II 454.

Einen besonderen Mißstand sah die Banzer Zeitschrift in der übertriebenen Heiligenverehrung und in der Anpreisung „der heroischen Tugenden“ dieser Heiligen. Durch sie würden falsche Religionsbegriffe und ein falsches Frömmigkeitsideal gefördert. Des Exjesuiten H. Goldhagen kleine Schrift über den ehrwürdigen Benedikt Joseph Labre²³, in der der Verfasser den Gläubigen Labre als wahren Heiligen vor Augen stellt und die Andacht zu ihm propagiert, erfährt in der LdkD eine mit bitterem Sarkasmus erfüllte Ablehnung. Labre sei kein Vorbild der Heiligkeit für den Christen der Aufklärung. Jetzt sei die Zeit nicht, einen müßigen Kirchenbesucher, Wallfahrer und Bettler den Christen als Vorbild der Nachahmung vorzustellen. „Wer kann mir zumuten“, sagt Sprenger in seiner Rezension, „durch vorsätzliche Sauerei oder, wenn man will durch Demut, Ungeziefer an mir zu nähren und meine Toleranz gegen dasselbe so weit zu treiben, daß ich mich auch ungeahndet zerbeißen und zerfressen lasse“²⁴.

Abgelehnt werden an den früheren Heiligen die „aus dem Hang nach Schwärmerei und Aberglauben entstandene Abtötung und Selbstpeinigung“. Man müsse die früheren Heiligen entschuldigen und dürfe sie nicht übertrieben rühmen, wie es z. B. in der „*neuen Sammlung auserlesener Kanzelreden*“ von Pfarrer Rink von Hohreberg geschehen ist. In seiner Predigt über den seligen Lorenz von Brindisi rühmt er die übertriebene Abtötung dieses seligen Kapuziners „bis zum Krankwerden“. Die Heiligen liebten Gott und trieben ihre Abtötung bis zur Selbstverachtung, so wie die Gottlosen die Eigenliebe bis zur Gottvergessenheit übertrieben. Jene gottliebenden Seelen ertöteten sich zu Krüppeln, nur ihre Gottesliebe entschuldige das Übertriebene ihrer Abtötung²⁵.

Wider den Geschmack der Banzer Zeitschrift sind auch die vielen Wunder, Gesichte und Offenbarungen in den Lebensgeschichten der alten Heiligen. Statt für den Menschen im praktischen Leben Vorbilder zu sein, hätten sie vielmehr Anlaß zur Schwärmerei gegeben. Dem P. Benignus Reiss wird es übel genommen, daß er in seinen Rosenkranz-

²³ H. Goldhagen, Erstlinge der Andacht zu dem ehrwürdigen Benedikt Joseph Labre. Mit einer Sammlung der bisher auf seine Fürbitte erhaltenen Wundergaben, Mainz 1784. LdkD V 395.

²⁴ LdkD V 403.

²⁵ LdkD VII 18. Rezension zu: Neue Sammlung auserlesener Kanzelreden, 15 Bde., Augsburg 1785.

predigten²⁶, trotz mancher guter Ansätze, seine Zuflucht zu „andächtigen Hirngespinnsten“ genommen und mit Wundern und Offenbarungen der Heiligen nicht mehr an sich gehalten habe. Für die christliche Religion sei es ein Glück, sagt der Kritiker, daß sie zu ihrer Verteidigung noch innere Kräfte besitze, ohne erst in den späteren Zeiten von Befreiung der Besessenen, von schnellen Genesungen, von unverwesten Körpern und fließenden Ölen ihre Beweise erbetteln zu müssen.

Den Heiligen der alten Zeit stellt die Aufklärung ihre Heiligen gegenüber. „Die sehr schöne und für Geistliche lehrreiche Biographie des berühmten Anton Ludwig Muratori“²⁷ ist für die Priester mehr wert als die Lebensbeschreibungen der Heiligen der vergangenen Jahrhunderte. Sie verdiene, von Geistlichen viel mehr gelesen zu werden als die tausend anderer, „von denen bloß gerühmt wird, daß sie gefastet, ihr Fleisch gequält, stundenlang gebetet und Ketzer verfolgt, Könige und Fürsten anathematisiert, Bischöfe, Priester und Diakone ordiniert haben und schließlich gestorben sind“. Keiner der alten Heiligen habe etwas ähnliches geleistet wie Muratori.

Ein Heiliger im Sinn der Banzer Aufklärung ist auch der 1692 in Lauda geborene Philipp Adam Ulrich, dessen von Oberthür geschriebene Lebensbeschreibung schon öfter erwähnt wurde²⁸. Fern von aller Frömmerei und übertriebenem Asketismus, fern von allem Aberglauben und aller Schwärmerei, ist ihm das Sakrament des Altares Mittelpunkt und Herzstück christlicher Frömmigkeit und aus dieser religiösen Haltung gestaltet er sein Leben zum Nutzen der Mitmenschen. Er wirkt sehr segensreich für die Landwirtschaft, macht seine Landsleute mit dem Kleebau bekannt, führt den weißen Maulbeerbaum ein und beginnt, den Kartoffelbau in Würzburg bekannt zu machen. Eigenartig findet es der Kritiker der Ulrich'schen Lebensbeschreibung, daß Männer, „deren Lebenslauf mit den glänzendsten Zügen einer ungeheuchelten und exemplarischen Frömmigkeit, der großmütigsten und wohlthätigsten Tugend und der seltensten Verdienste angefüllt war“, ohne Denkmal bleiben sollen, während die von Rom selig gesprochenen, durch Panengyristen nicht

²⁶ Benignus Reiss, Geistreiche Predigten an den gewöhnlichen Montags-sonntagen des hl. Rosenkranzes vorgetragen, Augsburg 1773. LdkD I, 2. H., 8.

²⁷ Benedikt Poiger, Anekdotenbuch für katholische Priester, 1787, I. Bd. LdkD IX 324.

²⁸ Franz Oberthür, Philipp Adam Ulrichs, ehemaligen öffentlichen Lehrers der bürgerlichen Rechte an der hohen Schule in Würzburg, Lebensbeschreibung, Wzb. 1784. LdkD VII 473—507, VIII 1—28.

selten auf Kosten der Wahrheit mit allerhand lächerlichen Erdichtungen, falschen und höchst zweifelhaften Wundern überhäuft, die einzigen nachahmenswerten Vorbilder für das christliche Leben sein sollten.

An die Stelle der alten Heiligenlegenden setzt die Aufklärung ihre eigenen, aus dem Geist der Zeit geborenen, die, feind allem Wunderbaren und Schwärmerischen, nur den einen Zweck haben, den Leser moralisch besser, im praktischen Leben tüchtiger und damit nach Ansicht der Aufklärer christlicher zu machen. Unter die ersten und besten Legenden dieser Art verdient nach eines Rezensenten Meinung die „*schöne Lebensgeschichte des guten und vernünftigen Bauersmann Wendelin*“ von Frz. Xaver Geiger aufgenommen zu werden²⁹. In der Erzählung einer fingierten Lebensgeschichte wird darin dem Landmann das Muster eines rechtschaffenen, klugen und verständigen Landwirtes vor Augen gestellt. Es werden darin nützliche Lehren und Unterweisungen gegeben über Hexerei beim Vieh, über Hexen-, Truden- und Gespensterglauben. Neben Anstandsregeln enthält die Lebensgeschichte Lehren über die Baumzucht, über Gartenbau, über die besten Schulstrafen, über Krankheiten, Unterweisungen für Ehemillige, für schwangere Frauen, über die Ernährung, Erziehung und Bildung der Kinder und vom Nutzen der Stallfütterung und des Kleebaues.

Die Mittel der Volksaufklärung sind die Predigt, die Katechese und das Andachtsbuch.

Das Ziel der Predigt muß stets sein, „den praktischen guten Christen, den tadellosen, tätigen, arbeitsamen, pflichttreuen, gehorsamen Menschen und Staatsbürger zu bilden“. Zu diesem Zweck muß der Prediger neben einer gründlichen Theologie auch viele Neben- und Hilfswissenschaften kennen. Er soll die Verhältnisse der einzelnen Stände und Familien kennen, muß mit der Polizei- und Staatswissenschaft bekannt sein, er muß vor allem, „um den läppischen Gespenster- und Hexenglauben, die übertriebene Teufels- und Irrwischfurcht und jeden Irrwahn bei ausserordentlichen Naturerscheinungen zu beseitigen“, in den neuesten Ergebnissen der Naturgeschichte und Naturkunde bewandert sein. Nur so kann er die Leute belehren — auch das gehört zur Aufgabe des Predigers — wie sie sich bei einem Gewitter sicherstellen, wie sie ihr Feld von Insekten reinigen und wie sie die Fruchtbarkeit des Bodens

²⁹ Franz Xav. Geiger, *Schöne Lebensgeschichte des guten und vernünftigen Bauersmanns Wendelinus*, Augsburg 1790. LdkD XII 177.

durch Erdvermischung verbessern können³⁰. Gerade von der Naturschichte und „Technologie“ verspricht man sich in Banz große Vorteile für die Predigt. Der Prediger könne sich dadurch nicht bloß um den zeitlichen Wohlstand seiner Gemeinde verdient machen, sondern durch diese Kenntnisse könne er manchen Aberglauben verbannen und die Liebe und das Zutrauen seiner Gemeinde gewinnen; er werde dadurch in den Stand gesetzt, sein Amt als Seelsorger mit mehr Erfolg und Vorteil zu führen³¹.

Aber so sehr die Zeitschrift wünscht, daß der Prediger seinen Zuhörern nützlich werde durch Unterweisung in der Naturgeschichte und „Technologie“, so sehr warnt sie vor einem anderen Extrem. Unter dem Einfluß der fortschreitenden Aufklärung und Aufklärungsphilosophie kam es nicht selten vor, daß besonders jüngere Geistliche nicht mehr so sehr dogmatisches und praktisches Christentum predigten, sondern praktische Philosophie. In einem Zirkularschreiben an sämtliche Prediger im Erzbistum Salzburg vom Jahre 1796³² ergehen die strengsten Befehle gegen eine solche Predigtart. Mit diesem Zirkularschreiben fordert auch die Banzer Zeitschrift, „daß wahre christliche Religions- und echte christliche Sittenlehre immer der Hauptstoff der christlichen Kanzelvorträge sein müsse und daß die Bibel besonders das N. T. hiezu stets das Hauptbuch sein müsse“. „Dem faden, hochstilisierten, schöngestigen Geschwätz“ dieser neumodischen Prediger, die sich rühmen, nach Kants Philosophie von den Kanzeln reden zu können, stellt die Zeitschrift die einfachen, praktischen und christlichen Predigten des Volkersberger Franziskaner P. Onesymus Braun³³ als Muster gegenüber, weil sie ganz die Verbesserung und Vervollkommnung des Christen zum Zwecke haben.

Das zweite Mittel der Volksaufklärung ist die *Katechese*. Die ganze theologische und pädagogische Problematik der Aufklärung spiegelt sich in den Katechismen der Aufklärungszeit. Die Einführung eines besseren Katechismus an Stelle jenes des Canisius gehört zu den ersten Forderungen der Aufklärer. Vernichtend ist die Kritik, die von der LdkD an dem

³⁰ *Andress*, aaO. I 46.

³¹ LdkD X 53.

³² Abgedruckt im *Lit. Mag.* II 372.

³³ Onesymus Braun, Anleitung zu einem christlichen Wandel in 7 Lehrpredigten zur Fastenzeit an das Landvolk, Coburg 1796. *Lit. Mag.* II 115.

alten Würzburger Katechismus geübt wird³⁴. Neben der „Barbarei der Sprache“ sind es vor allem „der jesuitische Sauerteig, der herzliche Probabilismus, die saubere Macht des Papstes und die alles niederschlagende Leibwache der Infallibilität“, die den Kritiker gegen diesen Katechismus eine so scharfe Sprache führen lassen. Bei der Frage, was ist der Papst, hätte sich in diesem Katechismus der ganze jesuitische Scharfsinn erschöpft, um das Evangelium seiner Infallibilität allen Kreaturen zu verkünden, dagegen herrsche bei der Frage, was ist der Bischof, ein *altum silentium*. Dieser Katechismus trage die Schuld, daß das Ansehen der Bischöfe in den Augen des Pöbels so gering sei und daß alles, was nicht von Rom komme, bei ihm kein Gewicht und keine Pflicht habe.

Dem gegenüber werden der *katholische Katechismus zum Gebrauch der schlesischen und anderer Schulen* des Abtes Felbiger³⁵ und der nach diesem eingerichtete *bischöflich-konstanzer Katechismus*³⁶ wenigstens anfänglich von der LdkD hoch gerühmt, vor allem wegen ihrer „pädagogischen Qualitäten“. Nach den Fähigkeiten der Schüler wurden diese Katechismen in drei Klassen eingeteilt. Dadurch glaubte man die christlichen Wahrheiten dem kindlichen Verständnis stufenweise näher bringen zu können. Im Grunde jedoch unterscheiden sich diese Katechismen nicht wesentlich von den früheren. Sie boten mehr oder weniger eine zusammengedrückte Dogmatik und waren durch die Form der Fragen dem kindlichen Verständnis so wenig angepaßt wie die früheren. Die beiden Katechismen konnten auf die Dauer den Forderungen der Zeit nicht mehr entsprechen. Durch die kritische Theologie war zudem der Katechismus nicht nur zu einem pädagogischen, sondern noch mehr zu einem theologischen Problem geworden.

Als daher in Mainz in den neunziger Jahren ein neuer Katechismus eingeführt werden sollte, wollte man durch ein Preisausschreiben die Meinungen der Theologen zum Katechismusproblem erst einholen. Der bekannte Benediktiner Benedikt Weyermeister beteiligte sich an diesem Preisausschreiben und schrieb 1789 seine Gedanken *über einen neuen*

³⁴ Katholischer Katechismus Ven. P. Petri Canisii. Durch kurze Fragen und Antworten für die kleinere Jugend erklärt. Vor die größere mit Sprüchen und Exempeln der Hl. Schrift bewährt, Wzb. 1752. LdkD VII 224.

³⁵ Joh. Ig. Felbiger, Katholischer Katechismus zum Gebrauche der schlesischen und anderer Schulen Deutschlands, Bbg. u. Wzbg. 1771. LdkD I, 4. H., 57.

³⁶ Bischöflich-Konstanzer Katechismus in 3 Klassen abgeteilt, Konstanz 1786.

Katechismus nieder³⁷. Die LdkD würdigt die Abhandlung Werkmeisters in einer eingehenden Rezension, weil sie seine Schrift für wichtig hält und weil sie im Verfasser einen „belesenen und selbstdenkenden Theologen“ sieht. Werkmeisters Abhandlung wirft die ganze pädagogische und theologische Problematik des Katechismus auf. Ausgehend von seinem aufgeklärten theologischen Standpunkt hält er dafür, daß der Plan eines neuen Katechismus alle Aufklärungen in sich enthalten müsse, die man bisher gutdenkenden und freimütigen Theologen zu verdanken hätte. Die Privatmeinungen der „Bigotten und schwerfälligen Schultheologen“ dürften nicht in dem Plan des neuen Katechismus aufgenommen werden. Nicht die Lehre Bellarmins, sondern die Lehre des Evangeliums, nicht das, was man zu Rom entscheidet, sondern das, was die katholische Kirche glaubt, müsse der Katechismus enthalten. Er sollte aber auch das Fassungsvermögen der Kinder nicht übersteigen. Zu diesem Zwecke sollte „aus dem großen Meere der Dogmatik“ dasjenige geschickt herausgehoben werden, was zur Bildung des Herzens und des Geistes gemeiner Christen zweckmäßig ist. Den Kindern sollte nicht immer nur das beigebracht werden, was sie wissen müssen, sondern das, was sie tun müssen. An dem Konstanzer und Felbiger'schen Katechismus übt Werkmeister scharfe Kritik. Die fünf gewöhnlichen Lehrabteilungen (Glaube, Hoffnung, Liebe, heilige Sakramente und christliche Gerechtigkeit) ständen ohne Verbindung nebeneinander. Es sei in ihnen die ganze Metaphysik des Christentums quasi in nuce zusammengedrängt und nicht die geringste Erklärung dazu gegeben. Unbegreiflich ist es für Werkmeister, warum die zehn Gebote Gottes, „die meist nur Gebote für ein unkultiviertes, nomadisches Volk enthielten“ unter dem Kapitel von der Liebe als einer theologischen Tugend behandelt würden. Die Einteilung der früheren Katechismen gäbe gar keine zusammenhängende Übersicht von der Lehre Jesu. Einen Hauptfehler der früheren Katechismen sieht Werkmeister darin, daß so viele Dinge in ihnen immer noch „unter dem Schleier des orientalischen Ausdruckes erscheinen“.

Der von Werkmeister vorgeschlagene neue Katechismus trägt ganz die Züge einer extrem-rationalistischen Theologie. Grundlage soll die natürliche Religion bilden. Mit der christlichen Glaubenslehre müsse man solange zurückhalten, bis man den Kindern die Grundlehre der natürlichen Religion beigebracht habe. Nach der natürlichen Religion

³⁷ Bened. Werkmeister, Über den neuen katholischen Katechismus. Bei Gelegenheit einer Mainzer Preisauflage, Frankfurt 1789. LdkD XI, 3. H., 83—104, XI, 4. H., 81—98.

sollte die natürliche Moral deutlich und kurz und mit Anwendung auf das Leben der Kinder vorgetragen werden. Die Kinder dieser Stufe sollten zu einer natürlichen Gottesverehrung angehalten werden, die in einem Glaubensbekenntnis der natürlichen Religion und in Gebeten bestehen müsse. In einer weiteren Stufe sollten die Kinder die natürliche Religion als die Religion Jesu kennen lernen und zwar müsse man zuerst die christliche Sittenlehre und dann die Glaubenslehre vortragen, letztere in bestimmten Ausdrücken und in möglichster Kürze, weil unbegreifliche Dinge sich durch keine weitläufigen Erklärungen begreiflich und deutlich machen ließen. Nicht nur Schulmeinungen, sondern selbst einige Glaubenslehren, die wenig Einfluß auf das praktische Leben haben, sollen den Kindern verschwiegen werden. In der Lehre von Gott, der Schöpfung und den Ratschlüssen Gottes mit dem Menschengeschlechte sollte man die Vorstellungsart der Theologen verlassen, weil sie zu falschen und ängstlichen Begriffen von der Gerechtigkeit Gottes führen könnte. Beim Sündenfall soll man die historische Schilderung weglassen und die Sache nur ganz allgemein, ohne die dort angeführten Umstände erzählen und vor allem die Folgen des Sündenfalles nicht übertrieben schildern. Bei der Erlösung sollte sich der Katechismus mehr als bisher geschehen, über die moralische Erlösung des Menschengeschlechtes ausbreiten. Der Ausdruck von dem alleinseligmachenden Glauben müsse nicht durch Polemik, sondern durch Stillschweigen weggeräumt werden. Auch des Wortes Gnade sollte man sich ganz enthalten, da es den schiefen Nebenbegriff einer Willkürlichkeit mit sich führe.

Der Kritiker der LdkD muß seiner theologischen Einstellung entsprechend das Projekt Werkmeisters ablehnen. Einig denkt er mit ihm über die pädagogischen Probleme des Katechismus. Auch er lehnt den Felbiger und Konstanzer Katechismus ab, weil sie mit der Aufklärung nicht gleichen Schritt halten und vor allem dem Verständnis der Kinder nicht angepaßt sind. Aber in der Behandlung der theologischen Fragen des Katechismus durch Werkmeister sieht er eine Auflösung des christlichen Glaubens. Bei Werkmeister bleibt nichts mehr oder nicht mehr viel vom übernatürlichen Wesen der christlichen Religion. Dagegen nimmt der Kritiker Stellung. Besonders das Wort vom „Schleier des orientalischen Ausdruckes“ will man in Banz nicht gelten lassen. Werkmeister bewege sich ganz in den Bahnen des rationalistischen protestantischen Theologen Dr. Bahrdt, der den Schleier des orientalischen Ausdruckes in seiner analytischen Erklärung der Briefe des hl. Paulus ganz hinweg genommen habe, um aus der Lehre Christi nichts anderes als Naturreligion heraus zu exegetisieren.

Das dritte Mittel das Volk aufzuklären und ihm richtige Begriffe von der christlichen Frömmigkeit beizubringen, ist das Erbauungs- und Andachtsbuch. Vom vierten Band an rezensiert die Zeitschrift, obwohl sie nur für die Gelehrten des katholischen Deutschlands geschrieben ist, auch die Erbauungs- und Andachtsbücher des gemeinen Mannes in der Absicht, sie auf diese Weise bekannt zu machen und durch die katholischen Gelehrten dem gewöhnlichen Mann in die Hand zu liefern. Die Andachtsbücher Heinrich Brauns³⁸ und vor allem J. M. Sailer³⁹ entsprechen ihrem Frömmigkeitsideal. Besonders letzteren kann der Kritiker nicht genug rühmen. Sein „vollständiges Lese- und Gebetbuch“ enthalte einen kernhaften Unterricht ohne abergläubische Beisätze, herzbrechende Gebete ohne krummhälsige Andächtelei und die lieblichsten Oden ohne poetische Flatterei. Braun und Sailer zusammen seien geeignet, einen vollkommenen Christen zu bilden.

Auch des Prager Professors, Heinrich Seibt, „Katholisches Lehr- und Gebetbuch“⁴⁰ erachtet die Zeitschrift für fähig, „reelles Christentum zu verbreiten und abgeschmackte Andächteleien zu verbannen“. Der Banzer Kritiker ganzen Beifall erhält auch das von Math. S. Reiter herausgegebene *Salzburger Gebetbuch*⁴¹, das ganz im Geiste des Reformhirlenbriefes von Hieronymus Collorado gehalten ist. Schon nach vier Jahren erlebte dieses Gebetbuch eine zweite, durchaus verbesserte und um die Hälfte vermehrte Auflage⁴². Noch mehr als die erste Auflage räumt diese zweite mit vielen alten Andachten auf und ist bestrebt, „richtige Begriffe von würdiger Gottesverehrung, wahrer Andacht, Gottseligkeit und echter Heiligkeit zu verbreiten“. Als besonderer Vorzug gegenüber der ersten Auflage wird von der LdkD hervorgehoben, daß in der neuen Auflage die laretanische Litanei, die für den gemeinen Mann so viel Unverständliches enthalte, durch eine andere ersetzt wurde. Deutlich zeigt sich in dieser neuen Litanei das Bestreben, die Marien-

³⁸ Heinr. Braun, Katholisches Gebet- und Erbauungsbuch, Augsburg 1783. LdkD VI 138.

³⁹ J. M. Sailer, Vollständiges Lese- und Gebetbuch zum Gebrauch der Katholiken, München u. Ingolstadt 1783. LdkD VI 138.

⁴⁰ Heinrich Seibt, Katholisches Lehr- und Gebetbuch, Bbg. u. Wzb. 1783. LdkD V 128.

⁴¹ Matth. S. Reiter, Katholisches Gebetbuch zur Beförderung des wahren Christentums. Mit angehängten Meß- und Predigtgesängen, Salzburg 1785. LdkD VII 91.

⁴² Katholisches Gebetbuch zur Beförderung des wahren Christentums unter Nachdenkenden und gutgesinnten Christen, Salzburg 1785. LdkD XI 69.

verehrung dem Frömmigkeitsideal der Aufklärung näher zu bringen. Die Lobpreisungen dieser Litanei gehen nicht auf Maria, sondern auf Gott, „der Maria so hoch erhob“. Ihr Tugendbeispiel wird dem Menschen vor Augen gestellt. An die Stelle des immer wiederholten „Bitt für uns“ der alten Litanei tritt darin folgerichtig die Antwort des Volkes: „Ihr Andenken sei uns heilig“ und „Mach uns Herr ihrem Beispiel ähnlich“.

Wie man in der Theologie sich nicht scheute, die Wahrheit auch bei den Protestanten zu suchen, so nahm man auch in der Erziehung des Volkes zu echter Frömmigkeit gern bei den Protestanten Anleihe. Das eben erwähnte Salzburger Gebetbuch hat schon im Titel und noch mehr im Inhalt Anklänge an J. G. Zollikofer⁴³, der, ein protestantischer Prediger, bei der LdkD und allen katholischen Aufklärern in hohem Ansehen stand. Oft aber erfuhren auch die protestantischen Volksbücher, besonders solche, die beim Publikum viel Anklang fanden, eine Umarbeitung durch einen Katholiken und für katholische Verhältnisse. Das „*nützliche Lesebuch für Stadt- und Landschulen*“ des Geheimrats Georg Friedrich Seiler von Erlangen wurde von einem katholischen Geistlichen für den katholischen Gebrauch umgearbeitet und trug in der katholischen Fassung den Titel „*allgemeines Lesebuch für katholische Bürger und Landleute, für Stadt- und Landschulen*“⁴⁴. Das viel gerühmte „*Not- und Hilfsbüchlein*“ des Geistl. Rates R. Z. Becker von Gotha⁴⁵ fand reißenden Absatz beim Publikum. Innerhalb von 2 Jahren konnte der Verfasser über 100 000 Exemplare unter das Volk bringen. Dies bewog die beiden Erfurter Benediktiner P. Chrysostomus Horneier und Placidus Muth dem *Not- und Hilfsbüchlein* eine katholische Fassung zu geben. 1790 wurde es auf Veranlassung und Befehl von Frz. Ludwig v. Erthal für das fränkische Volk gedruckt.

10. Die Zeitschrift und das Kirchenrecht der Aufklärung.

Einen breiten Raum nehmen in der Banzer Zeitschrift Rezensionen zu kirchenrechtlichen Abhandlungen ein. Es handelt sich dabei in der Hauptsache um Fragen, die das Verhältnis der deutschen Bischöfe zum Papste und das Verhältnis der Kirche zum Staate betreffen. Wie alle übrigen Aufklärer denkt auch die

⁴³ H. J. Zollikofer, *Andachtsübungen und Gebete zum Privatgebrauche für nachdenkende und gut gesinnte Christen*, 1785.

⁴⁴ Erlangen 1790. LdkD XII 235.

⁴⁵ R. Z. Becker, *Not- und Hilfsbüchlein oder lehrreiche Freuden- und Trauergeschichte der Einwohner von Mildheim, Gotha 1788*.

LdkD episkopalistisch. Mit warmem Herzen tritt sie für die Rechte der Bischöfe und Metropolitane gegen die „unberechtigten Machtansprüche des Papstes und der römischen Kurie“ ein. Als der „in der gelehrten Geschichte unvergeßliche Kirchenprälat“ von Hontheim im Jahre 1777 seinen *Febronius* in abgekürzter Form neu herausgab¹, findet der Kritiker der LdkD des Verfassers Beweise sehr treffend. Weder aus der Schrift noch aus der Tradition ergeben sich für den Banzer Kritiker Beweise für die monarchische Regierungsform der Kirche. Er hält es sogar für unschicklich und dem Geist der III. Schrift und Tradition entgegen, die Frage nur aufwerfen zu wollen, welche von den drei aristotelischen Regierungsformen der Kirche, in der Dienen Herrschen sei, anpasse. Die Ideen Hontheims waren den Banzern schon vor *Febronius* bekannt und geläufig. K. Barthel, auf den sich v. Hontheim berief, war Lehrer Sprengers und mit Stolz weist man in Banz auf den Benediktiner Benedikt Oberhäuser hin, der als Professor des Kirchenrechtes in Fulda schon 1762 in seinen „*Praelectiones canonicae*“² noch vor *Febronius* die Gedanken des neuen Kirchenrechtes vertrat.

Als im Jahre 1778 v. Hontheim widerrief, bedauert die LdkD diesen Schritt des von ihr hochgeehrten Gelehrten. Doch sie fürchtet von diesem Widerruf keine Gefahr für die im *Febronius* vertretenen Grundsätze. Sie hält vielmehr dafür, daß dieser Widerruf, der ganz im Geschmack der Kuralisten abgefaßt sei, dem Interesse des römischen Hofes nachteiliger sei als selbst des *Febronius Liber singularis*. „Wer dem System des *Febronius* gut war, bleibt es und lacht über dessen Widerruf. Wer über sein Buch ungehalten war, ist ebenso ungehalten über seinen Widerruf“³.

¹ Justinus *Febronius abbreviatus et emendatus, id est de statu ecclesiae tractatus ex S. Scriptura, Traditione et melioris notae catholicis scriptoribus adornatus*, Köln u. Frankfurt 1777. LdkD II 496.

² Bened. Oberhäuser, *Praelectiones canonicae iuxta titulos librorum decretalium ex monumentis, auctoribus et controversiis melioris notae in tres primos decretalium libros*, Lauterbach 1762/63.

Dieses Werk brachte Oberhäuser Schwierigkeiten mit der Kölner Nuntiaturs und das Verbot des Katheders in Fulda. Am 16. 2. 1764 wurde es von Rom indiziert. Darauf kehrte Oberhäuser in seine Abtei Lambach zurück und gab 1777 im selben Geiste sein: *Specimen cultioris iurisprudentiae canonicae ad iustas ideas divini primatus in romana ecclesia evolvandas* (Frankfurt) heraus. Vgl. LdkD VI 45r.

³ LdkD IV 271. Rezension zu Marquis von Valotta, Wichtiges Promemoria an die weltlichen Regenten, welche der römischen Glaubenslehre zugehört sind . . . Mit einem Anhang der so gegründeten Anmerkungen über den Widerruf des Justinus *Febronius*, Frankfurt 1781.

Doch trotz dieses anfänglich warmen Eintretens für das System des Febronius rückt die Banzer Zeitschrift im Laufe ihres Erscheinens merklich von ihrem früheren Standpunkt ab. Schon im 6. Band, 2 Jahre nachdem sie obige trotzige Worte geschrieben, denkt sie anders über des Febronius Widerruf. Grund für diese Gesinnungsänderung war das literarische Auftreten extremer Febronianer, die durch die Ablehnung des Jurisdiktionsprimates des Papstes die ganze kirchliche Verfassung aufzulösen drohten. 1785 gab der Professor der Kirchengeschichte in Prag, Kaspar Royko, eine in unkirchlichem Geiste geschriebene Kirchengeschichte heraus⁴. Trotz des Widerrufs des Febronius will er die Macht des Papstes nicht weiter gelten lassen, als sie in Hontheims Liber singularis festgelegt ist. Die Antwort, die Royko in der LdkD erhält, zeigt deutlich, daß man in Banz den Standpunkt des Febronius aufgegeben hat. Der Kritiker zweifelt daran, ob Febronius von seinen Grundsätzen auch wirklich voll und ganz überzeugt war. Der Widerruf zeige vielmehr, daß Febronius selbst von seinen Grundsätzen nicht im innersten überzeugt gewesen sei. „Denn“, so argumentiert der Kritiker, „wenn es auf die Verteidigung der Wahrheit ankommt und besonders einer so vorzüglichen Wahrheit, hat man nach den Grundsätzen Augustins und Gersons weder auf Ärgernis noch auf Exkommunikation noch sonst auf ein zeitliches Übel zu sehen“. Weiterhin macht der Kritiker Royko gegenüber geltend, daß ein bloßer Primat der Ehre und des Vorranges ohne Jurisdiktion, wie in Febronius vertreten habe, nicht hinreichend sei, eine so weit ausgebreitete Gesellschaft wie die Kirche in Einheit und Ordnung zu halten.

Noch entschiedener tritt die LdkD für den Jurisdiktionsprimat des Papstes ein gegenüber dem Publizisten Adolf Winkopp. In seinem „neuen Kinderfreund“⁵ hält dieser es für eine ausgemachte Sache, daß die ersten römischen Bischöfe weiter nichts als Lehrer und Vorsteher der römischen Gemeinde waren, daß sie nicht die geringste Gewalt über die übrigen Bischöfe gehabt und daß sie ohne ihre Einwilligung in Religionssachen nichts ändern und nichts befehlen hätten können. Diesen Sätzen gegenüber führt die LdkD den geschichtlichen Beweis, daß die römischen Päpste schon in der frühesten Zeit den Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche ausgeübt haben. Die Päpste Eleutherius und Viktor I. hätten den kleinasiatischen Bischöfen und Kirchen unter Androhung

⁴ Caspar Royko, Synopsis Historiae religionis et Ecclesiae christianae methodo systematica adumbratae. Prag 1785. LdkD VI 228.

⁵ P. A. Winkopp, Der neue Kinderfreund, 1788, 379. LdkD X 522.

des Bannes befohlen, die Ostern nicht mit den Juden zu halten. Gerade in der Tatsache, daß sich die kleinasiatischen Bischöfe die Befehle Roms aufdrängen ließen, ohne der Rechtmäßigkeit derselben zu widersprechen, sieht man in Banz einen Beweis für das Primatsbewußtsein der früheren Kirche.

Ebenso tritt die Banzer Zeitschrift gegen die kirchenrechtlichen Grundsätze von Josef Milbiller, Lehrer der Kirchengeschichte in Landshut und Fortsetzer der von Ig. M. Schmidt begonnenen „Geschichte der Deutschen“ auf. In seiner *Geschichte des Hildebrandismus*⁶, sucht Milbiller den Beweis zu erbringen, daß die christliche Kirche ihrer ursprünglichen, von Christo gemachten Einrichtung gemäß eine vollkommen republikanische Verfassung gehabt habe, daß der Primat des Petrus und der römischen Bischöfe ein Hirngespinnst sei und daß es zwischen Bischöfen und Priestern überhaupt keinen Unterschied gäbe. Den Gegenbeweis gegen diese „wahrhaft unkatholischen Sätze“ findet der Kritiker der LdkD leicht, da der Verfasser keinen einzigen Zeugen aus dem Altertum für seine Behauptungen anführen kann.

Die Rezension zu Milbillers „*Geschichte des Hildebrandismus*“ zeigt aber auf der anderen Seite, daß man in Banz auch die extremen Antifebronianer ablehnte, die der Kirche eine vollkommen monarchische Regierungsform geben und die Päpste über die Konzilien erheben wollten. Trotz der Verteidigung des Jurisdiktionsprimates aus biblischen und geschichtlichen Gründen führt der Kritiker Milbillers gegen die Übersteigerung des römischen Primates, „gegen römische Usurpation und kurialen Despotismus“ die härteste Sprache. Das Bestreben Milbillers, den sog. Hildebrandismus in seiner „wahren Gestalt zu zeigen, seine abscheulichen Wirkungen darzustellen, die geheimen Schlupfwinkel und scheinheiligen Maximen desselben aufzudecken“, wird voll anerkannt. Der Verfasser wäre, wenn er innerhalb dieser Grenzen geblieben wäre, ein Wohltäter der Menschheit gewesen. Die Worte, mit denen der Kritiker die Rezension der „*Geschichte des Hildebrandismus*“ einleitet, zeugen von seiner Einstellung gegen die übertriebenen Machtansprüche der römischen Kurie. „Nur zum kriechenden Despotismus gewohnte, von Vorurteilen, Unwissenheit, Parteigeist und Eigennutz verblendete Katholiken können eine geistige Macht wünschen und verteidigen, die gleich einem aus seinen Ufern getretenen Ozean allenthalben Elend, Tod und

⁶ Jos. Milbiller, Pragmatische Geschichte des Hildebrandismus aus echten und zuverlässigen Quellen gezogen und zur Beleuchtung allen finsternen Gegenden in unserem deutschen Vaterlande aufgestellt, Leipzig 1787. LdkD X 257.

Verwüstung verbreitet, eine Macht, die nicht nur auf den Trümmern der bischöflichen unveräußerlichen Rechte, sondern sogar auf dem Schutte zerschmetterter Throne weltlicher Fürsten ihren Triumphbogen und ihre Alleinherrschaft errichtet, mit Königreichen schaltet und waltet, sie nach Gefallen nimmt und vergibt, Untertanen, entbunden des Eides der Treue, gegen alle rechtmäßigen Herren sogar unter Versprechung der ewigen Seligkeit aufwiegelt und folglich alle Bande der menschlichen Gesellschaft auflöst und die heiligsten Rechte der Menschheit mit Füßen tritt“.

Man wollte in Banz zwischen beiden Extremen, den Febronianern und Antifebronianern den goldenen Mittelweg gehen. Richtungsweisend für ihre Einstellung war dabei die unter den Auspizien des Mainzer Ordinariats seit dem Jahre 1784 erscheinende „*Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen*“⁷. Trotz antirömischer Einstellung herrschte in ihr ein sehr ausgeprägter, von hochgestellten und wohlbestellten geistlichen Beamten gehüteter Konservatismus. Fern allem Radikalismus vertrat sie auch in der Frage des Kirchenrechtes keinen extremen Febronianismus, sondern ließ die Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die Bischöfe in gewissen Grenzen gelten, unter gleichzeitiger starker Betonung der unveräußerlichen bischöflichen Rechte. Statt den Bischöfen ihre ursprünglichen von Gott gegebenen Rechte streitig zu machen, wird dem Papst empfohlen, mit ihnen Seite an Seite gegen den Unglauben zu arbeiten.

Wie man sich die Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die Bischöfe dachte, zeigt das im Sinne der Mainzer Monatsschrift verfaßte, seiner Eminenz dem Erzbischof Friedrich Karl Joseph von Mainz gewidmete *neue Magazin des neuesten Kirchenrechtes und der Kirchengeschichte in katholischen Staaten*⁸. Dieses Magazin stützt sich ganz auf die Emser Punktation. Es hat die Absicht, „reineren kirchenrechtliche Grundsätze in Deutschland zu verbreiten und gegen die römischen Anmaßungen die Freiheit der deutschen Kirche zu verteidigen.“ In der ersten Abhandlung dieses Magazins wird die Ansicht der Mainzer über die kirchliche Regierungsform näher dargelegt⁹. Das Kirchenregiment ist danach allen Aposteln übertragen worden, doch mit einem Vorzug des Petrus. Dieser Vorzug besteht nicht bloß in einem gewissen Vorrang, sondern in der Oberaufsicht zur Erhaltung der Einheit und glücklichen Regierung der

⁷ Die Zeitschrift erschien von 1784—90, der Jahrgang zu je 12 Heften. Herausgeber: Joh. Kaspar Müller. LdkD V 282.

⁸ Weißenburg i. Franken 1789. Es erschien nur 1 Heft. Herausgeber: Karl Sigmund Ludwig Schalk. LdkD X 521.

⁹ Über die kirchliche Regierungsform S. 1—124.

Gemeinde im ganzen, dann in der dahin gehörigen Gewalt zu lösen und zu binden. Aber ungeachtet des Vorzugs Petri und des Primas ist die Schlüsselgewalt ein Recht, das der ganzen hierarchischen Kirche zukommt. Christus hat die Ausübung derselben dem ganzen Kollegium der Apostel übertragen, doch so, daß jeder einzelne von allen abhängt und alle dem Primat in denjenigen Stücken, welche die Erhaltung der Einheit bezwecken, untergeordnet sind. Die Regierungsform der Kirche deckt sich mit keiner der bei weltlichen Staaten üblichen 3 aristotelischen Formen. Ihre Regierungsform besteht darin, — so lautet das Endergebnis dieser Abhandlung — daß die geistliche Gewalt den Bischöfen, welche die Stelle der Apostel vertreten, ursprünglich und vorzugsweise zukomme, daß dieselbe von jedem Bischof, auch allein über die ganze Kirche könne ausgeübt werden, in Wirklichkeit aber nur in dem jedem angewiesenen Sprengel ausgeübt werde und daß endlich derjenige unter denselben, den die Kirche als Primas anerkennt, diese Gewalt auf eine vorzügliche Weise ausübe, insoweit er nämlich dadurch die Erhaltung der Einheit der Kirche erzielen kann.

Um dem Primat des Papstes in seine angemessenen Grenzen zu verweisen, sucht man ihn in seinem geschichtlichen Entstehen und Werden zu erforschen. Die biblische Grundlage des Primates bildet Math. 16, 18, 19. Die Ansicht einiger protestantischer und auch katholischer Kanonisten und Exegeten, die unter Binden und Lösen in die Kirche aufnehmen und davon ausschließen verstehen wollen, wird von der LdkD als unnatürliche Erklärung abgelehnt. Die Math.-Stelle ist für sie vielmehr der wichtigste Beleg für den Primat Petri und die Primatsverteidiger könnten sich mit Recht auf diese Stelle berufen. Freilich dürfe man daraus nicht „jene ungesunde Herrschsucht ableiten, die die Kirche Christi so sehr geschädigt und die die uns durch Christi Blut erworbene Freiheit zu unterdrücken sucht“¹⁰.

Für die oben ausgesprochene Ansicht, daß die geistliche Gewalt von jedem Bischof über die ganze Kirche ausgeübt werden könne, in Wirklichkeit aber nur in dem jedem angewiesenen Sprengel ausgeübt werde, daß demnach der römische Primat nicht von Gottes, sondern von der Kirche Gnaden sei, stützten sich die Kanonisten auf die These Gg., Christ. Nellers, eines Freundes Hontheims, der behauptete, daß der Primat nach göttlicher Anordnung nicht unmittelbar von Petrus auf seinen Nachfolger übergegangen sei. Petrus, der Linus und Kletus über-

¹⁰ LdkD XI 288. Rezension zu Thadd. Dereser, *Commentatio biblica in effatum Christi Mt. 16, 18, 19: Tu es Petrus*, Köln 1789.

lebte, und der nicht immer zu Rom sein konnte, habe den Primat für sich behalten. Auch Klemens habe noch nicht bestimmt den Primat gehabt. Es sei noch nicht erwiesen, daß derjenige, der dem hl. Petrus auf den Bischofsstuhl nachfolgte, ihm auch ipso jure im Primat nachfolgte¹¹. Der Jesuit Hyazinth Berg, Professor der Theologie in Köln, trat dieser These Nellers entgegen¹², worauf wiederum Neller eine Apologie gegen Berg schrieb¹³. Der Kritiker der LdkD nimmt in dieser Kontroverse Stellung gegen Berg und hält die These Nellers für berechtigt, solange Berg nicht die Regierungsjahre des hl. Petrus und seiner Nachfolger zu seinem Vorteil sicherstellt.

Dabei entwickelt der Kritiker über die Entstehung des römischen Primates etwa folgende Gedanken: Es ist schriftgemäß, daß Christus dem Petrus den Primat über die ganze Kirche gegeben hat. Aber dieser Primat habe anfänglich gar keine oder wenig Gelegenheit gefunden, ausgeübt zu werden. Erst als gewisse Bedürfnisse der Kirche entstanden, suchte die weite Ausbreitung derselben nach einem Einheitspunkt und man erinnerte sich an den hl. Petrus, der nicht mehr da war, und sah sich nach seinem Nachfolger im Primat um. Man suchte ihn dort, wo Petrus aus der Welt ging. Der römische Primat stammt demnach nicht aus göttlicher Offenbarung, sondern vernünftige Ursachen haben die Kirche dazu geführt, den Primat dem Nachfolger des hl. Petrus auf dem römischen Stuhle zu übertragen.

Als besonders wichtiger Zeuge für die Beschränkung des Jurisdiktionsprimates im Sinne des neuen Kirchenrechtes galt den Aufklärungskanonisten der hl. Cyprian, dessen Stellung zum Primat Gegenstand vieler Untersuchungen und Dissertationen war. Bedenken äußert die LdkD gegen das ins Italienische übersetzte und mit Anmerkungen versehene Buch des hl. Cyprian über die Einheit der katholischen Kirche¹⁴.

¹¹ Gg. C. Neller, *Exercitium iuridicum tentamini pro gradibus praemitendum, propositis ex iure vario thesibus, quas . . . defendet Faber*. 2. April 1772. LdkD II 72.

¹² Hyac. Berg, *Disquisitio critica in Gg. C. Neller de tribus Episcopis S. Petri etiamnum viventis in Romana cathedra successoribus systema novum, uti et Primatum Pontificium S. Clementis I ab eodem Viro . . . in ius vocatum*, Köln 1772. LdkD II 77.

¹³ Gg. C. Neller, *Apologia pro puncto historicochronologico exercitii iuridici — contra objecta P. H. Berg*. LdkD II 77.

¹⁴ Dell' Unità della Chiesa cattolica, libro di S. Cypriano Vescovo, tradolto in Italiano et fornito di note, 1775. LdkD I, 2. H., 75.

Sie befürchtet, daß die gemachten Anmerkungen dem Geiste des Buches des hl. Cyrian nicht entsprechen und wünscht, daß Cyprians Buch „ohne Anmerkungen“ in Rom gelesen werde, „um daraus die echte Statistik der Kirche besser als aus Bellarmin und Konsorten zu schöpfen“. Mit um so größerem Wohlwollen wird von ihr des Würzburger jungen Gelehrten, Josef Greisinger, Abhandlung¹⁵ über die Macht des römischen Papstes bei Cyrian angezeigt. Der Verfasser findet bei diesem Kirchenvater die Ideen des neuen besseren Kirchenrechtes. Cyrian anerkennt zwar den Primat des Petrus vor den übrigen Aposteln, der die Einheit der Kirche zum Zwecke habe, aber er erkenne im Papste weder den unumschränkten Kirchenmonarchen, noch den höchsten Gesetzgeber. Monarchischer Zwang sei bei ihm ausgeschlossen, da nicht der Papst, sondern die Bischöfe die höchste Gewalt in der Kirche hätten.

Die folgende Entwicklung des Primates wurde von den Aufklärern als Fehlentwicklung bezeichnet. Dabei bewegte sich die Banzer Zeitschrift bei der Beurteilung der kanonistischen Literatur des Mittelalters in den üblichen Gedankengängen und Redensarten der Aufklärungskanonistik. Gregor VII. erfährt eine ungünstige Beurteilung. Er habe angefangen, nach Gesetzen zu handeln, die den früheren Vätern und selbst Päpsten wie Gregor d. Gr. und Leo d. Gr. völlig unbekannt waren. Seine neuen Ideen habe er aus den sog. isidorischen Kanonsammlungen, welche ohne alle Kritik aus päpstlichen Briefen und angeblichen Dekreten der Konzilien zusammengesetzt worden seien, genommen. Nicht günstiger ist das Urteil über die scholastische Kanonistik. Durch sie seien die Vorurteile, d. i. die vorher geübte Praxis, zu ausgemachten Grundsätzen erhoben worden. Die Bemühungen der „eigennütigen und schmeichelfhaften Rechtsgelehrten, allen voran Gratians“, hätten schließlich die Fehlentwicklung besiegt¹⁶.

Besonders unheilvoll wirkten nach Ansicht der Zeitschrift auf die Entwicklung des Primates die jesuitischen Theologen, vor allem Bellarmin, der das „Gespenst der Infallibilität ausbrütete“. Sie geht hier völlig einig mit Ign. Mich. Schmidt, der in seiner „neuen Geschichte der Deutschen“¹⁷ den Grund für die Übersteigerung der päpstlichen Macht-

¹⁵ Jos. Greisinger, *Dissertatio exponens S. Cypriani de Romani pontificis primatu atque de iuribus eidem annexis Sententiam*, Wzbg. 1790. LdkD XI, 4. H., 129.

¹⁶ LdkD VIII 419.

¹⁷ Mich. Ign. Schmidt, *Neuere Geschichte der Deutschen*, I. Bd., Ulm 1785. LdkD VI 157.

vollkommenheit im Zeitalter der Gegenreformation darin sah, daß Luther den Papst zum Antichrist machte und daß ihn demgegenüber manche Katholiken zum „Vizegott“ machen zu müssen glaubten. Durch das einseitig jesuitische System, das keine andere Meinung neben sich duldete, sei dies möglich geworden. Niemand habe es zur Zeit der Jesuiten gewagt, auch nur den zehnten Teil dessen zu sagen, was vorher Gerson, Peter v. Aliaco u. a. vor den Augen der ganzen Welt geschrieben hätten. Man redete den größten Mißbräuchen das Wort und brachte sie durch „künstliche Sophistereien“ in ein System.

Wie in der ganzen Theologie stand die Banzer Zeitschrift in der kirchenrechtlichen Frage des Verhältnisses zwischen Papst und Bischöfen gegen eine doppelte Front, die Antöfebronianer, die den Papst zum „Vizegott“ erhoben und die alterworbenen Rechte der Bischöfe mit Füßen traten, und gegen die extremen Febronianer, die dem Papst jegliche Jurisdiktion über die Gesamtkirche absprachen und die eine rein republikanische Verfassung der Kirche vertraten.

Eine ähnliche Stellung nimmt die Zeitschrift auch in dem durch das Naturrecht neu begründeten Verhältnis von Staat und Kirche ein. Wie in der Theologie die Vernunft sich von der Offenbarung emanzipierte und sich zur Herrin auch über die Offenbarung aufwarf, so machte sich auch der Staat von der Trägerin der Offenbarung, von der Kirche frei und beanspruchte ein weitgehendes Bestimmungsrecht über die Kirche. Während Bellarmin noch die indirekte Macht der Kirche über den Staat verteidigte, lautet die These der Aufklärungstheologen, der sich anfänglich auch die Banzer Aufklärer angeschlossen, daß die weltliche Macht weder indirekt noch direkt von der geistlichen abhängt, daß folglich die geistliche Macht weder Könige absetzen noch ihre Untertanen vom Eid der Treue entbinden könne¹⁸. Die gegenteilige Ansicht und Praxis gehört nach Ansicht der LdkD der Geschichte an. Ein reisender Korrespondent der Zeitschrift eifert gegen die Hammelburger Franziskaner, weil sie den Satz, daß der Papst über Fürsten und Staaten keine Macht habe, überhaupt noch zum Gegenstand einer Disputation machten. Er findet es wider die Theorie der akademischen Übungen über solche Sätze überhaupt noch zu disputieren¹⁹.

Als aber die österreichischen Kanonisten, zuerst J. P. Riegger und dann vor allem dessen Schüler Joseph Valentin Eybel versuchten, mit

¹⁸ Vgl. Philipp Obernetter, *Theses selectae ex jure ecclesiastico publico, Constantiae 1774*. LdkD II 102.

¹⁹ LdkD II 287.

Hilfe des Naturrechtes und gallikanisch-febronianischer Lehren die gesamte kirchliche Ordnung in den Bereich der landesherrlichen Gesetzgebung zu ziehen, verhält man sich in Banz bei aller Hochschätzung Josephs II., „des unermüdlich für die Religion sorgenden Kaisers“, skeptisch und ablehnend gegen solche Versuche. Die LdkD ist überzeugt, daß der Kaiser in seinen kirchlichen Maßnahmen sich nicht nach den Grundsätzen dieser Kanonisten, dieser „widerlichen Schmeichler am kaiserlichen Hofe“, richten werde. Das 1782 anlässlich des Papstbesuches in Wien erschienene Buch Eybels: „*Was ist der Papst?*“²⁰, das der Kurie jedes Recht in der österreichischen Kirche abspricht, erregt den Widerwillen der Banzer. Eybel habe den Weg vernünftiger Orthodoxie überschritten und besonders der leidenschaftliche Ton gegen das Papsttum wird von der Zeitschrift verurteilt. Gegenüber Eybel neigt man in Banz mehr zur Auffassung des „hyperorthodoxen“ Dompredigers Alois Merz von Augsburg, der seine Erwiderung auf Eybels Angriffe gegen das Papsttum Pius VI. bei seinem Aufenthalt in Augsburg in lateinischer Fassung überreichte.

Ebenso wird von der LdkD die Gegenschrift zu Eybels Abhandlung „*Was ist der Kaiser?*“ von Frz. Xaver Zinsmeister²¹, günstig beurteilt. Dieser anerkennt die natürlichen Rechte und Befugnisse des Staates auf geistliche Sachen und Personen, lehnt aber den Cäsarismus und die hinter demselben sich verbergenden Ansprüche eines staatlichen Absolutismus ab, der nicht bloß der kirchlichen Freiheit, sondern jeder Freiheit feindlich entgegensteht. Der Kaiser dürfe sich nicht selber zum kirchlichen Gesetzgeber aufwerfen, sondern nur auf Erfüllung der kirchlichen Geste bei Bischöfen und Pfarrern dringen. Er kann seine weltliche Macht nicht ganz unabhängig von der geistlichen ausüben, sondern muß sich nach den Vorschriften der Religion richten. In dogmatischen und disziplinären Dingen ist die geistliche Macht völlig unabhängig. Das placet regium entbehre der rechtlichen Grundlage. Aber bei dem großen Wohlwollen, das man in Banz gegen Joseph II. hegt, will der Kritiker bei aller Übereinstimmung mit Zinsmeister dem Placet nicht jegliche Berechtigung absprechen. Der Staat habe zwar von der Religion nichts zu fürchten, mitunter aber doch von jenen, die die Religion ausübten.

1785 verteidigt die Zeitschrift die Freiheit der Kirche gegenüber dem josephinischen Staate in der Rezension zu Thomas Joseph von

²⁰ Wien 1782. LdkD IV 422.

²¹ Franz X. Zinsmeister, *Was ist der Kaiser? und wie weit erstreckt sich eine jede Macht?* Philosophisch untersucht, München 1783. LdkD VI 565.

Heidens und P. Beda Meyers *Grundsätze zur Feststellung und Aufrechterhaltung der Eintracht zwischen der politischen und kirchlichen Macht in katholischen Staaten*²². Beide versuchten eine Lösung des Problems Staat und Kirche vom Grundsätzlichen, „von innen her“. Die Macht der Kirche beruht auf einer positiven Bestimmung und die Macht des Staates auf dem Naturgesetz, das aber ebensogut ein Gottesgesetz ist wie die positive Anordnung Gottes. Aus den verschiedenen Endzwecken der beiden Gesellschaften (Endzweck der Kirche ist die Erreichung der ewigen Glückseligkeit, Endzweck des Staates ist die Erreichung der irdischen Wohlfahrt) wird gefolgert, daß jede der beiden Gesellschaften das, was zu ihrem Endzweck dienlich ist, „beischaffen, bestimmen und ausüben und das Zweckwidrige aus dem Wege räumen kann“. Staat und Kirche sind nach den Grundsätzen der beiden Verfasser voneinander unabhängig. Aber sie sollen einander behilflich sein, und solange beide ihre Kräfte nicht überspannen und mißbrauchen, können sie nie in Kollision kommen. Aber so grundsätzlich sie das Problem auch gelöst zu haben glaubten, so wenig grundsätzlich sind ihre praktischen Ratschläge. Im Vertrauen auf die guten Absichten Josephs II. machten sie ihm der Kirche gegenüber manche Zugeständnisse. Man müsse sich aus dem Geiste der Liebe von Seiten der weltlichen Macht, um das Übel nicht ärger zu machen, manches gefallen lassen. Die ursprünglichen und wesentlichen Rechte der Kirche würden dabei durch Verjährung und Nichtausübung nicht verloren gehen. Die beiden Verfasser wollten für den Kaiser gleichsam ein Ausnahmerecht geltend machen und solange seine Maßnahmen sich nicht zum Verderben der Religion, sondern zu ihrem Nutzen auswirkten, — vom Nutzen der josephinischen Reformen waren sie überzeugt — könne die Kirche sie auch zulassen. Der Kritiker der LdkD will dieses gefährliche Zugeständnis an die weltliche Macht nicht gelten lassen und mit Nachdruck macht er gegenüber dem Staat das Selbsterhaltsrecht der Kirche geltend. „Wie der Staat, so hat auch die Kirche das Grundgesetz, die Urflicht und das ursprüngliche Recht, sich selbst zu erhalten, sich selbst zu vervollkommen. Sie muß so wie der Staat alle Mittel zur Selbsterhaltung und zu ihrer Vervollkommnung anwenden“.

Wie in der Frage des päpstlichen Primates, so änderte die Zeitschrift im Laufe ihres Erscheinens auch ihre Einstellung zum Problem Staat und Kirche zu Gunsten der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Noch im fünften Band verteidigt sie die Ansicht Obernetters: „Alles hört auf religiös zu sein, sobald es dem Staate schädlich

²² Augsburg 1785. LdkD VI 107.

ist, und: Ein Naturgesetz das dem Staate schädlich ist, kann es nicht geben“, als Grundwahrheiten des Natur-, Staats- und Kirchenrechtes gegenüber den „Bitteren Klagen“²³ eines Pfarrers in Franken. Doch schon wenige Jahre darauf will sie die Sätze Obernetters nicht mehr in ihrem ganzen Umfange gelten lassen. Die Gefahr einer romfreien Landeskirche, die völlig unter die Vormundschaft des omnipotenten Staates zu kommen drohte, schreckte die Banzer Aufklärer. Statt es mit den österreichischen Rechtsgelehrten, die den Unternehmungen Josephs II. in „schmeichelhafter Weise“ eine rechtliche Grundlage zu geben suchten, zu halten, empfahlen sie die staatskirchenrechtlichen Grundsätze ihres Mitbruders P. Maurus Schenkel²⁴ wegen ihrer Gründlichkeit und weisen Mäßigung. Der von der LdkD früher verteidigte Satz Obernetters gilt bei ihm nicht mehr in seiner absoluten Form, sondern erhält eine wesentliche Einschränkung in dem Sinne, daß alles aufhört religiös zu sein, was dem wahren Staatswohl entgegen steht, und das, was dem Wohle der Seelen widerspricht, kann nicht zum Wohle des Staates sein. Damit hat Obernetters Satz im Interesse der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche eine Umkehrung erfahren in dem Sinne, daß nicht mehr das Staatswohl oberste Norm ist, sondern die Religion und das Heil der Seelen.

Wie wenig man in Banz geneigt war, bei aller Anerkennung der guten Absichten Josephs II. die Freiheit und Unabhängigkeit der überstaatlichen Kirche dem Staatsabsolutismus, auch nicht dem josephinischen, zu opfern, zeigt nichts deutlicher als ein Wort Ildefons Schwarzs, der nach Sprenger Haupt und Seele der LdkD war: „Der weltliche Despotismus beginnt in eben dem Verhältnisse die Menschen mit Skorpionen zu peitschen, in welchem der geistliche aufhört sie mit Ruten zu schlagen“²⁵.

11. Die Zeitschrift und der Zölibat der Geistlichen.

Einer Zeit, die das Bestreben hatte, die Vernunft zur Herrin der Offenbarung zu machen und die dem auf das Naturrecht gegründeten Staat ein weitgehendes Bestimmungsrecht über die Kirche und ihre

²³ Bittere Klagen der III. christkatholischen Kirche über die vielfältigen Wunden, welche ihr durch die zügellose Neuerungssucht, Unreligion, Spöttei, Stolz, Heuchelei und Verwegenheit verschiedener katholischer Schriftsteller von Zeit zu Zeit versetzt werden, Klagenfurt (anonym) 1785. LdkD V 447.

²⁴ Maurus Schenkl, Institutiones iuris ecclesiastici Germaniae imprimis et Bavariae accomodatae, Ingolstadt 1790. LdkD XI, 4. H., 37.

²⁵ Ildef. Schwarz, Handbuch der christlichen Religion, I 198.

Disziplin einräumte, mußte der Zölibat der Geistlichen, der in seinem tiefsten Sein nur von der Offenbarung und Übernatur her begründet werden kann, zum Stein des Anstoßes und zum Ärgernisse werden. In nichtkatholischen und auch katholischen Kreisen wurden Stimmen gegen den „Notzölibat der Geistlichen“ laut. Professor Schlö-zer in Göttingen wurde nicht müde, in seinen Staatsanzeigen gegen den Zölibat zu eifern und ihn als die Quelle alles Übels in der katholischen Kirche und bei der katholischen Geistlichkeit hinzustellen¹. Auf katholischer Seite kämpften für die Beseitigung des Zölibates der Freiburger Universitätsbibliothekar Kaspar Ruef und vor allem die Wiener Aufklärer Eybel, Pezsl, Blumaur und Frommberger.

Ersterer schrieb in seinen *Beiträgen*² gegen die Lehre der katholischen Kirche und des Tridentinums einen langen Aufsatz über den Vorzug des Ehestandes vor dem Zölibat. Aus der Vernunft und aus der Schrift sucht er seine Behauptung zu erweisen. Er hält dafür, daß in der Regel jeder Mensch zum Ehestand verpflichtet ist. Nur physische oder moralische Unmöglichkeit könne den Menschen von dieser Pflicht entbinden. Zu jener rechnet er den Mangel der natürlichen Zeugungskraft oder das Unvermögen eine Familie zu ernähren. Unter moralischer Unmöglichkeit versteht er eine Verhinderung durch die Notwendigkeit der Ausübung einer höheren Pflicht z. B. Sorge für Eltern und Geschwister. In diesem letzten Fall habe zwar der Zölibat den Vorzug vor dem Ehestand, aber dieser Vorzug ist nur Dispensation. Für die sog. evangelische Keuschheit der Geistlichen will Ruef diese Dispensation nicht gelten lassen. Mt. 19, 1—12 u. 1 Cor. 7 ff. hätten nach den Ausführungen des Verfassers durch die Katholiken einen „unnatürlichen Verstand“ erhalten, und könnten nicht die Grundlage für die evangelische Keuschheit und Jungfräulichkeit sein. Gregor VII. erst habe den Zölibat eingeführt, um seine Macht gegenüber dem Kaiser durchzusetzen. Die Gründe, die aus der Vernunft gegen den Zölibat von Ruef angeführt werden, entbehren jeglichen tieferen Verständnisses. Er sieht den Zölibat in einer bloßen Negation und daraus folgert er: Realität ist besser als Negation, Leben besser als Nichtleben, also muß es an und für sich auch besser sein, nach der Vorschrift der Gesetze zum Leben zu verhelfen, die Kraft, die der Schöpfer dem Menschen gegeben, anzuwenden als sie nicht anzuwenden.

¹ LdkD V 96.

² Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie, 1788, 2. H., 143—174 u. 3. H., 290—312, 1789, 4. H., 1—28.

Letztere bedienen sich in ihrem Kampf gegen den Zölibat besonders des Argumentes vom Ausfall „der Bevölkerung“, den der Staat durch den Zölibat der Priester erleide. Der Wiener Aufklärer Frommberger macht in einer die Aufhebung des Zölibates befürwortenden Schrift³ dem Kaiser im Interesse der „Bevölkerung“ den Vorschlag, die Ehescheidung einzuführen und den Geistlichen die Ehe zu erlauben. Die zwei diesen Vorschlägen entgegengesetzten Bestimmungen des Tridentinums hält der Verfasser nicht für allgemeine Gesetze der Kirche und, falls sie es wären, nach dem Naturrecht nur unter läßlicher Sünde verbindend. Die Gesetze des Staates und die Gebote des Kaisers gelten ihm dagegen als schwerverbindlich. Dem Kaiser wird in diesem Buche eine „Herzengewalt über die Geistlichen“ eingeräumt, durch die er ihnen die Pflicht zum Heiraten auferlegen könne.

Diesen Feinden des Zölibates gegenüber tritt die Banzer Zeitschrift als warme und entschiedene Verteidigerin desselben auf. Die massiven, beleidigenden Angriffe von Prof. Schlözzer gegen die katholische Geistlichkeit werden von ihr mit Schärfe zurückgewiesen⁴. Das von Schlözzer geprägte und von vielen katholischen Aufklärern übernommene Wort vom „Notzölibat“ findet in Banz keinen Anklang. Keiner müsse Priester werden, wenn er nicht freiwillig wolle. Der Priesterkandidat stehe zur Zeit seiner Weihe in einem Alter, wo er um die Tragweite dessen, was er durch die Weihe auf sich nehme, bereits Bescheid wisse. Man empfindet es in Banz als eine Beleidigung katholischer Geistlicher, wenn immer wieder darauf hingewiesen wird, der Zölibat sei Ursache alles Unheils in der katholischen Kirche und mit dessen Beseitigung würden alle Ärgernisse und Skandale bei den Geistlichen aufhören. Nur Pasquillanten und Leute, die keinem Stande gut sind, weder dem Staate noch der Kirche, könnten so schreiben. „Mit dem katholischen Priesterstand soll es dermaßen so weit gekommen sein, daß seine Ehre nicht anders als mittels einer Remedur wider die Hurerei gerettet werden kann. Jeder wahre Priester muß solche Pasquillantenprojekte mit Unwillen von sich weisen“.

In der Auseinandersetzung mit dem Freiburger Universitätsbibliothekar Ruef wird von der LdkD dessen Vernunftargument abgelehnt⁵. Aus dem Geschlechtstrieb die Notwendigkeit der Aufhebung des Zölibates

³ Frommberger, Von der Zuverlässigkeit der bürgerlichen Ehe und von der Aufhebung des Notzölibates der Geistlichen, nebst ein paar Worten über die Verbindlichkeit der Kirchengesetze, Wien 1786.

⁴ LdkD V 96.

⁵ LdkD X 199 und 548.

herzuleiten, schließe noch andere Folgen in sich. Man könne aus dem Geschlechtstrieb genau so gut Ehescheidung und Polygamie ableiten. Ruef hat der LdkD in seinem Artikel über den Vorzug des Ehestandes vor dem Zölibat „gegen alle alten und neuen ehefeindlichen Sekten“ nur erwiesen, daß der Ehestand von Gott eingesetzt sei und daß er gut sei. Daß aber der Ehestand für den Stand der Priester der bessere Teil sei, davon kann Ruef den Rezensenten nicht überzeugen. Letzterer hält vielmehr dafür, daß der unverheiratete Priester ungehinderter sei, das allgemeine Beste zu besorgen und daß ein unverheirateter Priester im Dienste Gottes zu größeren Opfern bereit sei als ein verheirateter, der stets Rücksicht auf seine Familie nehmen müsse. Freilich die Worte des hl. Paulus vom Vorzug des jungfräulichen Standes vor dem Ehestand will auch der Banzer Kritiker nicht als absolute Wertung gelten lassen. Für die meisten Menschen ist der Ehestand der bessere Stand und einem unfruchtbaren, untätigen, gemächlichen Zölibat und jungfräulichen Stande vorzuziehen. Mit P. Wolfgang Frölich, dessen gediegene Verteidigung des Zölibates der Banzer Aufklärer ganzen Beifall hat⁶, bekennt sich die LdkD zu dem Satz, daß jemand durch Nichtheiraten auch sündigen könne.

Was den Grund der „Bevölkerung“ angeht, beruft man sich in Banz mit Vorliebe auf die Statistik des Salzburger Universitätsrektors P. Augustin Schelle, die er für die Jahre 1751—1783 über die Bevölkerung von Augsburg aufstellte⁷. Zahlenmäßig wird in ihr erwiesen, daß der Zölibat für die „Bevölkerung“ nicht den Schaden habe, den die Feinde des Zölibates daraus folgerten, daß vielmehr eine gewisse Anzahl eheloser Geistlicher der „Bevölkerung“ mehr nütze als schade. Auch die soziale Lage des deutschen Volkes spreche nicht für die Aufhebung des Zölibates. Im katholischen Anteil Deutschlands fehle es nicht an Leuten, die gern „bevölkerten“, wenn man ihnen das Heiraten mittels der allzu großen Landgüter erleichterte. Die LdkD nimmt an, daß eher

⁶ Wolfgang Frölich, De conjugio sacerdotibus permittendo, quaestio proposita a Leonardo Marstaller et 27 conclusionibus resoluta anno 1543. Nunc bini Programmatis theologici materia, Ingolstadt 1787.

⁷ Augustin Schelle, Über den Zölibat der Geistlichen und die Bevölkerung in katholischen Staaten aus Gründen der politischen Rechenkunst, 1784. Schelle kommt darin für die Stadt Augsburg zu folgendem Ergebnis: Das Verhältnis zwischen Geburten- und Sterbefällen war: bei Katholiken 10 : 12,3; bei Protestanten 10 : 13,4. Das Verhältnis zwischen Trauungen und Geburten war: bei Katholiken 10 : 34,7; bei Protestanten 10 : 32,8. Das Verhältnis zwischen Trauungen und Todesfällen war: bei Katholiken 10 : 42,2; bei Protestanten 10 : 43.

zu viele als zu wenige Menschen vorhanden seien. Die Fürsten und Regierenden müßten, um die Leute unterzubringen, neue Ämter schaffen, „nicht Leute für Stellen, sondern Stellen für Leute“. Eine Verheiratung von Geistlichen brächte noch größeren Überfluß und damit eine Steigerung des sozialen Elendes und in dessen Gefolge sittliche Verwahrlosung.

Wenn irgend etwas, so muß diese Verteidigung des Zölibates als Ausdruck der Rechtsgläubigkeit und des kirchlichen Denkens der Banzer Aufklärer gelten. Die Feinde des Zölibates in Freiburg und Wien, gar nicht zu reden von den radikalen Aufklärern im protestantischen Lager, hatten schon vor der Bekämpfung des Zölibates eine Gleichsetzung von Christentum und Vernunftreligion vollzogen. Ihr rein natürliches Christentum hatte keinen Platz mehr für die Ehelosigkeit der Geistlichen. Wenn der Banzer Zeitschrift, vom Geist der Zeit stark beeinflußt, auch das volle Verständnis für den Zusammenhang zwischen Offenbarungsreligion und Zölibat abging, — sie verteidigte den Zölibat weithin nur mit Gründen der äußeren Nützlichkeit — ahnte sie doch diesen Zusammenhang und sah in dem Bestreben, den Zölibat der Priester abzuschaffen, den ersten Schritt zum Abfall von der katholischen Kirche. „Der Staat, der mit ungestümer Gewalt auf Abschaffung des Zölibates drängt, gibt sattsam zu erkennen, daß er sich von Rom zu trennen sucht, nicht von der Kurie, sondern von der Kirche zu Rom“⁸.

12. Die Zeitschrift und das klösterliche Leben.

Noch mehr als der Zölibat der Geistlichen wurde den Aufklärern das Ordensleben zu einem Stein des Anstoßes. Die literarischen Erörterungen für und wider das Mönchtum sind schier unübersehbar. Besonders seitdem Kaiser Joseph II, sein Augenmerk auf die Aufhebung und die Reform der bisherigen Klosterinstitution richtete, überboten sich die Aufklärer in Wien mit gelehrten und ungelehrten Abhandlungen über die Mönche, und über eine zeitgemäße Reform des Mönchtums. Die Zeitschrift nimmt zu vielen dieser Abhandlungen Stellung, verteidigt in Rezensionen die Klöster gegen schmähsüchtige Angriffe der Feinde, ist aber dabei den vom „größten der Kaiser“ durchgeführten Reformen in wohlwollender Weise zugetan. Sie übt in keiner Weise Kritik an den „weisen Maßnahmen des Kaisers“ und wünscht mit ihm eine „Modifikation“ der Klosterverfassung nach den Bedürfnissen der Zeit.

⁸ LdkD VIII 196. Rezension zu: W. Frölich, s. Anm. 6.

Ein „Goliath unter den Gegnern des Klosterlebens“ ist der Wiener Aufklärer und Staatskirchenrechtler Eybel. In seinen 1782 veröffentlichten „Sieben Kapiteln von Klosterleuten“ will er aus dem Natur- und Staatsrecht „durch unwidersprechliche Gründe dem Landesherrn die Pflicht die Klöster zu reformieren vordemonstrieren“¹. Die Regeln und Satzungen, die er für die Mönche aufstellt, sind ganz dazu angetan, die Klöster im Laufe der Zeit als überflüssig zu beseitigen. Nach den Vorschriften Eybels sollen die Mönche nicht die für das Abendland geltende Regel des hl. Benedikt, sondern die alte morgenländische Klosterzucht beobachten. Sie sollen von Zeit zu Zeit eine Hand- oder eine Kopfarbeit an die weltlichen Vorgesetzten abliefern, an Sonn- und Feiertagen zum Pfarrgottesdienst gehen, die ökonomischen Ämter an Weltleute überlassen und sie dafür besolden, in weltlichen Geschäften dem Ortsgericht und in geistlichen Dingen dem Ortpfarrer untertan sein. Profeß darf nur für 1 Jahr gemacht werden und das Noviziat soll 3 Jahre dauern, 25jährige und solche, die jünger sind, dürfen nur mit Erlaubnis des Staates in den Orden eintreten. Keiner soll aufgenommen werden, der nicht die Philosophie, das Naturrecht, das allgemeine Staatsrecht, das Kirchenrecht, die moralische und dogmatische Theologie samt den dazu gehörenden Wissenschaften an öffentlichen Schulen gelernt und ein Zeugnis über seinen Fortschritt aufzuweisen hat. Nur Untaugliche und Unfähige für die Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten dürfen nach dem Naturgesetz in das Kloster eintreten. Derjenige handelt sträflich, der Gelegenheit und Kraft zur Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten hat, aber trotzdem in ein Kloster eintritt; denn die Klöster sind nur für „Büßer und Geisteserholer“ da. Eifrig bemüht sich Eybel, die Mönche auf diese Weise von allen Ämtern und Arbeiten im Dienste des Staates und der Kirche auszuschließen, sie dadurch in den Augen der Aufklärer zu Müßiggängern zu stempeln, um ihre völlige Beseitigung desto schneller bewerkstelligen zu können.

Ganz im Geiste der 7 Eybel'schen Kapitel erschien im gleichen Jahre ein „Reformationsplan für Klöster und Geistliche“. Weil dieser Plan „im hohen Ton eines despotischen Gesetzgebers“ geschrieben ist, will ihn die LdkD gar nicht rezensieren. Wie die 7 Kapitel, so lehnt sie auch den Reformationsplan ab. 1782 erschien ebenfalls in Wien eine Gegenschrift zu diesem „Reformationsplan“². Weil aber der Verfasser „mit seinem

¹ LdkD IV 443.

² Der vertraute Mönch an seinen über den Reformationsplan bekümmerten Mitbruder, Wien 1782. LdkD IV 434.

schalkhaften Schmeicheln das höchste Oberhaupt des Reiches bebohnlächelt“, lehnt man es in Banz ab, diese Schrift zu rezensieren. Man hält den Verfasser, der Kritik an den Maßnahmen des Kaisers übt, für einen Feind der Geistlichen und der Klöster. Dergleichen Schriften könnten die Angelegenheiten der Geistlichen und Klöster nur verschlimmern, nie verbessern. Erst die im gleichen Jahre erscheinende Erwidern³ auf diese Gegenschrift ist im Sinne der LdkD geschrieben und wird deshalb auch von ihr rezensiert. Es wird darin genau geschieden zwischen den Unternehmungen des „größten der Kaiser“ und dem „niedereren und unterschobenen Reformationsplan“; denn die erhabenen Absichten Josephs richteten sich nicht nach dem „Reformationsplan“, und nach den 7 Kapiteln von Eybel. Groß ist das Vertrauen des Verfassers und des Kritikers der LdkD in die „besten Absichten Josephs“ bezüglich der Klosterreform. Der Kaiser habe bereits die schönsten und anständigsten Maßnahmen getroffen. Gottgeweihte Priester, die in ihren Einöden grau geworden sind, dürften an dem Orte ihrer Ruhe bleiben und bekämen reichlichen Unterhalt. Jene, die als Religiösen sterben wollten, dürften aus Karthäusern, Kamaldulensern, Theatinern usw. Barmherzige in ihren eigenen Klöstern werden und so das tätige Leben mit dem beschaulichen verbinden. Denen, welche sich zur Seelsorge eigneten, würde eine Pfarrei angewiesen. Die Nonnen stoße man nicht mit aller Gewalt in die Welt zurück. Es stünde ihnen frei, ein Institut zu wählen, das sich in das allgemeine Beste einfüge oder Dispens von ihren Gelübden zu erlangen.

Wie sehr man eine Reform der Klöster im Sinne Josephs II. begrüßte und für notwendig hielt, zeigt u. a. die Rezension der *Briefe aus dem Noviziat* von Joh. Pezzl⁴. Diese Briefe schildern in der schärfsten satyrischen Weise das Mönchsleben und liefern Bilder aus demselben, die in der Lage sind, diesen Stand herabzusetzen. Der Kritiker der LdkD gibt zu, daß Pezzl manchmal die Wahrheit gesagt und daß seine Kritik zuweilen zutreffend sei. Er empfiehlt diese Briefe sogar den geistlichen Vorstehern der Klöster, um danach ihr Gewissen zu erforschen und in „ihrem Hause herumzuleuchten“.

Es wird nach Ansicht der Banzer Zeitschrift in der Verfassung der Klöster immer noch zuviel Gewicht gelegt auf das Chorgebet, auf die Häufung religiöser Andachtsübungen, auf die Selbstkasteiung und über-

³ Der über den Reformationsplan bekümmerte Mitbruder an den vertrauten Mönch, Wien 1782. LdkD IV 791.

⁴ Erschien 1780. LdkD IV 49.

triebene Bußwerke. Nicht darin sieht sie das Ideal des Mönchsleben, sondern in vernünftiger und nützlicher Tätigkeit, vor allem im Studium der Wissenschaft. Dadurch könnten sich die Klöster für Staat und Kirche nützlich erweisen. Gegenüber den Vorwürfen der Klostergegner, daß die Leistungen der Klöster für die Wissenschaft von keiner Bedeutung seien, daß alle Wissenschaft in den Klöstern „nur in scholastischer Wortkrämerei, theologischer Aszetik, dunstischer und thomistischer Philosophasterie“ bestände⁵, ist man sich in Banz bewußt, daß gerade die Klöster die ersten Stätten der Wissenschaft waren, die die antike Bildung ins Abendland retteten. Man gibt aber auch zu, daß die Klöster in den Wissenschaften heute nicht mehr die Bedeutung hätten, wie in früheren Zeiten und zwar findet man den Grund dafür darin, daß man es versäumt hat, „das Institut nach den Bedürfnissen der Zeit zu modifizieren und den Individuen des Klosters einen bestimmten Zweck ihrer Arbeit vorzustecken“. Man hege immer noch zu sehr das Vorurteil, mit Chorgehen, Betrachten und Beobachtung einiger äußerlicher Vorschriften erfüllten die Mönche ihre ganze Pflicht⁶.

Wenn man sich in Banz auch von den üblichen Anfeindungen der Mönchsgegner, „daß sie gänzlich von der Lehre Jesu abgewichen, daß sie den Müßiggang und nur sich selbst lebten, daß sie das Volk verführten und jede Art von Aufklärung hinderten“⁷, nicht betroffen fühlte, — die Wissenschaften zu pflegen, Geschmack und gute Aufklärung zu verbreiten, war ja von Anfang an das Bestreben der Zeitschrift — so war man doch, wie die jahrelangen Parteikämpfe und der von P. Benedikt Martin verfaßte, schon erwähnte Aufsatz in der Mainzer Monatsschrift beweisen, mit der gegebenen Verfassung des Klosters unzufrieden und wünschte im Interesse einer ungestörten wissenschaftlichen Tätigkeit eine grundlegende Reform der Verfassung der Abtei. Diese Reform erachtete man nicht als Aufgabe einzelner Geistlicher, auch nicht einzelner Klosteroberer, sondern als Aufgabe des Kaiser⁸. Es gab freilich im damaligen Banz auch noch Konventualen, in der Hauptsache die der konservativen Partei angehörigen, die mit der gegebenen Verfassung des Klosters den Grad der Aufklärung, der man sich hingab, vereinigen zu können glaubten. Allein es waren nur sehr wenige und mit dem Sieg der freiheitlich

⁵ L. Al. Hoffmann, Zehn Briefe aus Österreich an den Verfasser der Briefe aus Berlin. Gedruckt an der schlesischen Grenze, 1784, LdkD IV 90.

⁶ LdkD XI, 3. H., 128.

⁷ LdkD VIII 225.

⁸ LdkD X 554.

gesinnten Partei im Jahre 1792 machte sich immer mehr die Meinung geltend, daß die Abtei Banz „in ihrem antiken und zeitwidrigen Zuschnitt nicht mehr länger erhalten bleiben könne“⁹. Der letzte Abt des Klosters, Gallus Dennerlein, dachte denn auch kurz vor der Säkularisation, um die Säkularisierung des Klosters zu verhindern, daran, Banz nach den Bedürfnissen der Zeit zu reformieren und zu modifizieren. Er wollte das Kloster in eine Schul- und Studienanstalt umwandeln. Banz sollte nach seinem Plan teils als deutsche und lateinische Vorbereitungsschule, teils als Institut zur Bildung künftiger Schullehrer, teils als Fabrik für Woll- und Flachsspinnerei zur Unterstützung brotloser Untertanen, teils als erweiterte Armenanstalt wieder neu auferstehen¹⁰. Aus wirtschaftlichen, politischen und vor allem aus religiösen Gründen ließ der Abt dieses Projekt wieder fallen. Er fürchtete dadurch das religiös-asketische Moment des klösterlichen Lebens dem wirtschaftlichen zu opfern. In dem Grunde, den der Lebensbeschreiber von Gallus Dennerlein, Ildefons Schatt, ein säkularisierter Konventuale der Abtei Banz, für das Nichtzustandekommen des Projektes angibt, die Banzer Konventualen würden nämlich mißmutig und unzufrieden geworden sein, wenn ihr Kloster nicht aufgelöst und sie nicht in die Freiheit gekommen wären, äußert sich eine starke Klostermüdigkeit, die die Säkularisation nicht nur nicht von der Abtei fernzuhalten suchte, sondern dieselbe sogar herbeisehnte. Diese Klostermüdigkeit war bedingt durch die jahrelangen Parteikämpfe und durch das mit der Aufklärung verbundene allmähliche Eindringen freiheitlicher Gedanken. In der LdkD läßt sich freilich, solange die konservative Partei Sprengers und Ildefons Schwarzs die Führung hatte, von dieser Klostermüdigkeit und von diesen Freiheitsgelüsten nichts feststellen. Man ist sich vielmehr trotz aller Schmähungen und Angriffe auf das Mönchtum von protestantischer und katholischer Seite stolz bewußt, Katholik und Mönch zu sein. „Ich bin“, so bekennt der Herausgeber im Vorwort des 8. Bandes, „ein Katholik und lache darum von Herzen, wenn man mir es übel nehmen will, daß ich nach katholischen Grundsätzen urteile. Ich bin — und das wird wohl bei manchen mein größtes Verbrechen sein — ein Mönch und freue mich es zu sein“.

⁹ Ildef. Schatt, Lebensabriß des Gallus Deannerlein, Bbg. u. Wzbg. 1821, 50.

¹⁰ Schatt, aaO. 50.

V. Kapitel: Die Beurteilung der in der Banzer Zeitschrift vertretenen Aufklärung.

Bei der geistigen Aufgeschlossenheit für alle Probleme der theologischen und philosophischen Aufklärung mag es eigenartig erscheinen, daß der frühere Banzer Konventuale, P. Roman Schad, nach seiner Apostasie vom Orden und von der katholischen Kirche in seiner *Lebens- und Klostersgeschichte*¹ und später in seiner dreibändigen *Lebensgeschichte*² den Banzer Mönchen und allen voran P. Placidus Sprenger „finstersten Asketismus und gleisnerischste Scheinheiligkeit“ zum Vorwurf macht. Nur finstere Mönchsgelehrsamkeit, zu der nichts weiter als ein aufgesperrter Mund des Rezeptivitätsvermögens gehöre, hätten die Banzer Mönche all die Jahre des Erscheinens der „Literatur des katholischen Deutschlands“ gezeigt³. Das Publikum habe hier Mönche eine Satansrolle spielen sehen. Sie, die man beinahe allgemein, selbst unter den Protestanten als Engel des Lichtes verehrte, und die sich Aufklärer des katholischen Deutschlands nannten, hätten sich den Ruhm ihrer aufgeklärten Denkart nur erschlichen. Nach außen hin hätten sie sich ganz anders gegeben als sie in Wirklichkeit waren. Nicht Aufklärer des katholischen Deutschlands seien sie gewesen, sondern „elende Lichtfinsterlinge“ und Banz selber eine „Satanshöhle“⁴. Besonders die Einstellung der Banzer Mönche zur kirchlichen Autorität, zum Grundproblem der Aufklärung, Vernunft und Offenbarung, gab Schad Anlaß zu den heftigsten Vorwürfen. Alles, was die Hierarchie von jeher entschieden und was zum Mönchtum gehörte, sollte in Banz als unverletzlich angesehen werden, sodaß es als das größte Verbrechen galt, über den engen Zaun der Autorität hinüberzuschauen⁵.

¹ Joh. Bapt. Schad, *Lebens- und Klostersgeschichte* von ihm selbst beschrieben, Erfurt 1803.

² Joh. Bapt. Schad, *Lebensgeschichte* von ihm selbst beschrieben, Altenburg 1828.

³ Schad, *Lebensgeschichte* II, 228.

⁴ Schad, *Lebens- und Klostersgeschichte*, Einleitung S. 57.

⁵ Schad, *Lebensgeschichte* II, 222.

Diese Urteile Schads über seine ehemaligen Mitbrüder in Banz sind entsprungen aus einem Apostatenkomplex, welchen abzureagieren ihm Zeit seines Lebens nicht gelungen ist, und aus seiner neu gewonnenen philosophischen Geistesrichtung, die sich bereits in seinem Aufsatz im literarischen Magazin offenbart. Der Haß gegen die Abtei und das Mönchtum im allgemeinen diktierte Schads Urteile. Freilich war auch das Kloster selber nicht schuldlos an Schads späteren heftigen Urteilen über Banz. Durch die Forschungen von Wilhelm Hess⁶ und vor allem von Christoph Scherer⁷ ist erwiesen, daß den Apostaten Schad „zum Teil auch das Kloster, in das er versehentlich geraten war, auf dem Gewissen hat“. Die entehrenden Poenitenzen und die Art und Weise des Vorgehens bei Schads Arrestierung kurz vor seiner Flucht aus dem Kloster trugen viel zum Vorwurf des finstersten Asketismus und harten Zelotismus im Urteil Schads über die Banzer Mönche bei.

Auf der anderen Seite war aber Schad für das Kloster nicht mehr tragbar. Sollte es den Ruf der Rechtgläubigkeit und der religiösen Zucht wahren, mußte er zur Rechenschaft gezogen werden. Seit 1794 war Schad Professor der Philosophie für die jungen Theologen in Banz. Er hatte nicht nur die Lehre Kants in sich aufgenommen, sondern bewegte sich bereits um diese Zeit über Kant hinausgehend in den Bahnen der *Wissenschaftslehre* Fichtes. Die schon öfters erwähnten Abhandlungen im literarischen Magazin über die Notwendigkeit des Studiums der kritischen Philosophie⁸ trugen bereits die Züge seiner neu gewonnenen Geistesrichtung. Jede Autorität in Glaubenssachen wird darin abgelehnt: „Im Reiche der Wahrheit kann man durch bloßes Geführtwerden keinen einzigen Schritt vorwärts tun. Was ich bloß auf das Wort eines anderen annehme, sei es auch für ihn die ausgemachtteste Wahrheit, ist für mich Null. Daher gibt es im Reiche des blinden Glaubens gar keine Wahrheit. Wenn man sich bloß damit begnügt, daß man sich von anderen den Weg zeigen läßt, der zur Wahrheit führt, so kommt man gewiß nie

⁶ a) Willh. Hess, Die Verteidigungsschrift des Banzer Benediktiners und Bamberger Universitätsprofessors J. B. Roppelt. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 1915, 36. Bd. 403—481).

b) Wilhelm Hess, Placidus Sprenger. (Lebensläufe aus Franken, 4. Band, 398—409).

c) Willh. Hess, J. B. Roppelt. (Lebensläufe aus Franken, 1. Bd., 386 ff).

⁷ Christoph Scherer, Der Philosoph Joh. Bapt. Schad und sein Schicksal, Bamberg 1942.

⁸ Lit. Mag. II 1—45, 127—172, 251—280.

zur Wahrheit.“⁹ Es ist daher nicht zu verwundern, wenn der von einer strengen religiösen Denkungsart beseelte Abt Otto Roppelt, obgleich er Schad die Erhebung zur Abtwürde verdankte, dem wegen seiner freiheitlichen Ansichten und seines nicht minder freiheitlichen Verhaltens verdächtigten Mönch — nach dem Einfall der Franzosen wanderte Schad eigenmächtig nach Sachsen und machte sich von allen Obliegenheiten seines Standes frei — die Professur für Philosophie entzog und ihn zum Adjunkten eines Predigers einer in der Abteikirche bestehenden Bruderschaft machte, und ihn dadurch zu einer „Mönchsnull“ herabwürdigte.

Schads innere Einstellung zum Mönchsleben zeigt sein kurz vor seiner Flucht aus dem Kloster anonym erschienener Klosterroman „*Leben und Schicksale des ehrwürdigen Vater Sincerus*“, der in seinem wesentlichen Teile eine mit obszönem und sakrilegischem Sarkasmus gespickte Schmähung des Mönchtums im allgemeinen, des Banzer Klosters im besonderen darstellt. Innerlich hatte er schon längst mit dem Mönchtum gebrochen. In einem Schreiben an den Prälaten in Banz nach seiner Flucht versichert er, er wäre seit 12 Jahren vollkommen überzeugt, daß das Mönchtum auf Aberglauben und Torheit gegründet sei, daß folglich tausend noch so feierliche Gelübde keine Verbindlichkeit erzeugen könnten, daß es vielmehr Pflicht sei, eine solche durch Gelübde eingegangene Lebensart zu verlassen.

Es darf uns daher nicht wundern, wenn der Abt und Sprenger, der damalige Prior des Klosters, mit energischen Maßnahmen gegen Schad vorgingen. Mag selbst vieles in diesem Vorgehen gegen Schad von Menschlich-Allzumenschlichem und Parteileidenschaft diktiert gewesen sein, mag besonders die Arrestierung Schads als ein den Zeitverhältnissen nicht mehr entsprechendes Strafverfahren angesehen werden, — Sprenger selbst empfindet in der „Berichtigung der Biographie Schads“ in Henkes Religionsannalen die Unzeitgemäßheit seines damaligen Vorgehens¹⁰ —, die Vorgänge zeigen, daß man in Banz damals nicht gewillt war, einer offenbarungs- und autoritätsfreien Aufklärung auf religiösem Gebiet das Wort zu reden und daß man bei aller Aufklärung die klösterliche Zucht aufrecht zu erhalten suchte. Im Munde Schads, für den jeder Mönch und offenbarungsgläubige Katholik nichts denn „ein liebes Hornvieh Gottes“ ist, sind die Urteile über Banz, seine Mönche und deren

⁹ Lit. Mag. II 158.

¹⁰ Pl. Sprenger, Nötige Berichtigungen die Biographie des H. Dr. Schad in Jena betreffend vom Kloster Banz. (H. Ph. Henke, Religionsannalen, II 483—494; vgl. auch I 45—53).

in der Zeitschrift vertretenen Aufklärung mehr ein Lob und eine Anerkennung denn eine Anklage und Verurteilung.

Ähnlich verhält es sich mit dem Urteil von H. J. Jäck¹¹, einem ehemaligen Konventualen in Langheim und dem späteren Bibliothekar der Bamberger Staatsbibliothek, über die Banzer Aufklärer. In den Jahren 1788—1795 verbrachte er die Oster- und Herbstferien in Banz und in den folgenden Jahren weilte er noch öfter dort. Er war Augen- und Ohrenzeuge der Zustände im Banzer Kloster und der dortigen Klosterdisziplin. Die wissenschaftlichen Leistungen der Abtei erkennt Jäck voll und ganz an. Aber er meint auf Grund seiner Beobachtungen feststellen zu müssen, „daß bei der glänzenden Außenseite des Klosters in den letzten 30 Jahren die innere Ordnung mit dem Zeitgeist nicht fortgeschritten sei, daß in allen Zweigen des rein klösterlichen Lebens der gemeinste Asketismus noch so herrschend gewesen sei wie im Mittelalter.“ Dieses Urteil Jäcks ist beeinflusst durch Schads *Lebens- und Klostergeschichte* und durch eine unverkennbare Voreingenommenheit Jäcks für die Häupter der freiheitsliebenden Partei in Banz, P. Benedikt Martin und P. Roman Schad, „die ihm ihre Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand der Banzer Abtei bei seinen Besuchen in Banz offen bekannnten.“ Was aber in den Augen der freiheitsliebenden, mit ihrem gegenwärtigen Berufsstand unzufriedenen Mönche als zeitwidriges Aszetwesen angesehen wurde, war in den Augen und in den Absichten der für die Klosterzucht Verantwortlichen Eifer für wahre Mönchszucht.

Auch das Urteil der späteren Forschung über die Banzer Aufklärung bedarf einer Revision. Die Behauptung K. Brauns¹², die von den Mönchen des Klosters Banz redigierte *Literatur des katholischen Deutschlands* sei auch von der falschen Zeitrichtung etwas beherrscht gewesen, aber doch im ganzen orthodox und kirchlich, läßt auf Grund der völlig negativen Beurteilung der Aufklärung keine positive Wertung der Banzer Aufklärer aufkommen. Auch das Urteil Alfons Maria Scheglmanns¹³, daß einige Mönche in Banz durch den vertraulichen Umgang

¹¹ H. J. Jäck, Über die Entstehung und den Untergang der Abtei Banz vom Jahre 1058—1803 und die wissenschaftlichen Verdienste der geistlichen und weltlichen Bewohner von Banz. (Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken, III. Bd., 2. H., 1—14).

¹² C. Braun, Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg, II 312.

¹³ Alf. Maria Scheglmann, Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern, Regensburg 1906, III 274.

mit Akatholiken „mit einer Spur von Verweltlichung und dem schlimmen Miasma der Aufklärung sich befleckten“, schließt eine positive Wertung der philosophischen und theologischen Bestrebungen der Banzer Aufklärer aus, da dem Verfasser die Aufklärung als ein „schlimmes Miasma“ gilt und jene, die von ihr befallen, je nach dem Grad der Aufklärung, der sie zugetan, mehr oder minder negativ beurteilt werden. Wenn aber Scheglmann glaubt, die Ehre der Banzer Mönche dadurch retten zu können, daß er behauptet, die Aufklärung in Banz habe mehr in einem „äußeren Kokettieren mit der Eluzidation als in einer wirklichen inneren Aufnahme derselben“ bestanden, so scheint dies Urteil von Schads Ausfällen gegen das Kloster beeinflusst zu sein. Die Banzer Mönche haben mit den philosophischen und theologischen Ideen der Aufklärung nicht „kokettiert“, sondern man erstrebte in Banz eine ernstliche Auseinandersetzung mit der neuen Zeitrichtung. Dieses Bestreben ist besonders bei Ildefons Schwarz festzustellen.

Als völlig falsch muß das Urteil über die Banzer Aufklärung in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*¹⁴ angesehen werden, nach dem Banz „ein Hort der Aufklärung im Sinne der kantischen Philosophie und des Rationalismus der Zeit war“. Dieses Urteil ist nicht entsprungen aus einer sachlichen Prüfung der Schriften der Banzer Aufklärer vor allem ihrer Zeitschrift, sondern ist beeinflusst durch die Stellung von P. Roman Schad, dessen Gesinnung auf die Bewohner der ganzen Abtei übertragen wird. Wir haben gesehen, wie die Aufklärung im Sinne der kantischen Philosophie und des Rationalismus der Zeit unter Schads Einfluß erst im literarischen Magazin sich breit machen konnte und wie energisch sich dagegen Ildefons Schwarz in seinen langen Rezensionen in der *LdkD* gegen eine rationalistische Auflösung des christlichen Glaubens wandte.

Diesen zum Teil falschen, zum Teil einseitigen Urteilen gegenüber läßt sich zur Stellung der Zeitschrift im Geisteskampf der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts folgendes sagen:

Die Banzer Mönche kämpfen in ihrer Zeitschrift gegen die alte, in der Theologie und Philosophie sich als absolut ausgehende, exklusive scholastische Methode, die im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert zu einem lebensfernen Formalismus erstarrt war. Im Gegensatz zu den Jesuiten, die sich durch eine ängstliche Voreingenommenheit gegenüber dem modernen Denken lange Zeit vor neuen Methoden und Ideen im

¹⁴ Bd. I 1969.

philosophischen und theologischen Betrieb verschlossen, waren die Banzer Literaten von Anfang an aufgeschlossen gegenüber allen neuen Strömungen. Die die scholastische Methode verwerfenden Jansenisten und die mit diesen sympathisierenden Mauriner einerseits, und die nach neuen Methoden suchenden, literarisch sehr regen deutschen Protestanten andererseits, waren ihnen Vorbilder im wissenschaftlichen Streben und richtungweisend für die Neuorientierung in der Philosophie und Theologie. Die dabei geäußerte Sympathie für die Jansenisten und die weitgehende Verteidigung der Lehren derselben darf nicht vom Standpunkt des heutigen 1870 festgelegten Dogmas beurteilt, sondern muß vom Standpunkt der damaligen Zeit aus gewürdigt werden. Weil man in Banz die Unfehlbarkeit der Kirche in factis dogmaticis nicht als entschiedene Lehre der Kirche ansah, glaubte man die Sympathie und Verteidigung der Jansenisten in der Zeitschrift rechtfertigen zu können. Ebenso verhält es sich in den kirchenrechtlichen Fragen, besonders in der Frage des Verhältnisses der Bischöfe zum Papst, dessen Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche von der Zeitschrift trotz anfänglicher Ablehnung in späteren Jahren gegen seine Feinde verteidigt wurde. Freilich in dem Umfange, wie er von Rom gefordert wurde oder wie er 1870 formuliert wurde, erkannte ihn die Lkd nicht an.

In der Philosophie führte die aus inneren und äußeren Gründen erfolgte Ablehnung der Wolffischen Methode die Banzer Mönche zu einem weitgehenden Eklektizismus und zur „allem Systemzwang fernen“ englischen Philosophie. Im Gegensatz zur bisher betriebenen systematischen Philosophie mit ihrer subtilen Spekulation betonte man in Banz die Geschichte der Philosophie.

Von den Maurinern übernahmen die Banzer Mönche die geschichtliche Orientierung der Theologie. Die Hl. Schrift, die Kirchenväter und die Kirchengeschichte galten ihnen als die Hauptquellen der dogmatischen sowohl, als auch moralischen Theologie. Besonderen Wert legte man dabei auf die methodisch richtige Wertung der Quellen der Theologie. Sowohl die Hl. Schrift als besonders die hl. Väter und die dogmatischen Entscheidungen der Kirche wurden ihres in der bisherigen Theologie absolute Geltung beanspruchenden Charakters entkleidet und aus der „Modedialektik der Zeit“ zu würdigen gesucht. Kam dadurch auch eine gewisse Relativierung der christlichen Wahrheit zustande, so hütete man sich in Banz doch mit der zeitbedingten Schale auch den Kern der christlichen Wahrheit zu zerstören. Dieser blieb stets in seiner absoluten Geltung stehen. Nur die zeitbedingte philosophische und literarische Einkleidung der christlichen Wahrheit ist veränderlich. Man verteidigte

diese Veränderlichkeit gegen jene, die mit dem Kern der Wahrheit auch die Schale verabsolutieren wollten. Man verteidigte aber auch den feststehenden Kern gegen jene, die mit der Schale auch den Kern aufzulösen suchten.

Mehr noch als auf dem dogmatischen und moraltheologischen Gebiete tritt die Zeitschrift für diese Veränderlichkeit und Relativität in den liturgischen Formen des religiösen Kultes ein. Diese von ihr verteidigte Veränderlichkeit gab ihr erst die Möglichkeit zur Kritik an den bisherigen Formen des religiösen Lebens und sie den Bedürfnissen der Zeit anzupassen. War die Zeitschrift auch in der Kritik an den liturgischen Formen des sakramentalen Kultes sehr zurückhaltend, so wollte sie doch in den übrigen Formen des religiösen Lebens eine weitgehende Angleichung an den Geist der Zeit herbeiführen. Gegenüber den alten Frömmigkeitsformen, die sich in „religiösen Leistungen“ erschöpfen, betonte man in Banz die „religiöse Haltung“ in den Arbeiten und Pflichten des täglichen Lebens. Aus dogmatischen Gründen glaubte man die Verehrung der Gnadenbilder und die Wallfahrten dorthin ablehnen zu müssen. Ein tieferes Verständnis der liturgischen Formen ging ihnen ab und zeitweise huldigte man dem seichten Moralismus der Zeit und einem liturgischen Utilitarismus.

Der Grundsatz der Banzer Aufklärer, daß die Theologie stets nach der Philosophie der Zeit modifiziert werden müsse, brachte es mit sich, daß man der Philosophie Kants in Banz sehr positiv gegenüberstand. Man erwartete von ihr eine „revolutionierende Regeneration der katholischen Theologie“. Aber von allem Anfang an bewahrte sich die Banzer Zeitschrift Kant gegenüber ihre Selbständigkeit. Weder die kantische Philosophie noch der daraus resultierende Rationalismus in der Theologie wurden von ihr bedenkenlos angenommen. Die Zeitschrift wollte nicht eine Trennung von Wissen und Glauben im Sinne Kants herbeiführen, sie wollte aber auch nicht, wie es viele katholische Theologen unter dem Einfluß des „moralischen Beweises“ Kants taten, das Christentum zur bloßen Vernunftsreligion und natürlichen Moral erniedrigen. Bei aller Wertschätzung Kants und seiner Philosophie ließen die Banzer Aufklärer noch einen weiten Raum für das Übrarationale im religiösen Dogma und folglich auch für das unfehlbare Lehramt der Kirche. Sie stellten sich in dieser ihrer Auffassung gegen die das christliche Dogma zerstörenden radikalen Aufklärungstheologen Felix Anton Blau und Benedikt Werkmeister und zum Teil auch gegen den sehr frei denkenden Jakob Danzer, gegen die jeglichen kirchlichen Geistes baren Freiburger, Wiener und Prager Aufklärer. Erst nach Ildefons Schwarzs Tod

zog durch Roman Schad der Geist dieser Theologen auch in die Banzer Mönche ein. Solange Sprenger und Schwarz die führenden Männer der Zeitschrift waren, war es ihr Bestreben, nicht hyperorthodox, aber auch nicht heterodox zu sein. Den goldenen Mittelweg zwischen Altem und Neuem auf allen Gebieten der theologischen Wissenschaften zu gehen, war das Bestreben der Zeitschrift.