

PETER HERSCHE: *Der Spätjansenismus in Österreich* (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 7). – Wien. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1977. X u. 451 S.

Das hier zu besprechende Werk des Schweizer Forschers Peter Hersche setzt sich zum Ziel, den österreichischen Jansenismus in einer Synthese darzustellen, die nur eine vorläufige sein möchte. Die Arbeit wurde 1973 an der Universität Bern als philosophische Dissertation eingereicht. Das wird im Vorwort nicht erwähnt. Als Dissertation handelt es sich um eine außergewöhnliche Spitzenleistung. Dieses Prädikat ist nicht zu hoch gegriffen. Es läßt sich aus Aufbau und Durchführung der Arbeit begründen: umfassende Kenntnis der Literatur, Erschließung zahlreicher neuer Quellen (vor allem Rom, Utrecht und Wien), vorzügliche Beherrschung der Theoriediskussion und des Faktenmaterials und vor allem eine nüchterne und durchsichtige Sprache, die darauf verzichtet, dem Leser gegenüber mit einer komplizierten modischen Terminologie aufzutrupfen. Angesichts des vielschichtigen Phänomens des Jansenismus, das der Autor von verschiedenen Seiten her einkreist, ist das eine nicht zu unterschätzende Wohltat.

Die Arbeit beginnt mit einer Darlegung des Forschungsstandes des österreichischen Jansenismus, der bezeichnenderweise meist im Rahmen der Josephinismusforschung studiert wird.*) Die gegensätzlichen Positionen und Ergebnisse dieser Erforschung faßt Hersche unter dem Gesichtspunkt zusammen „Kirchen- und Profangeschichte im Widerstreit“. Am explizitesten tritt der kirchengeschichtliche Standpunkt in den Arbeiten des Innsbrucker Jesuiten Ferdinand Maaß in Erscheinung, dessen solide Forschungen in ihrem wertenden Teil durch kirchlich dogmatische Vorentscheide beeinträchtigt, aber in keiner Weise entwertet werden. Zur Karikatur entartet das auf Maaß fußende, doch einem primitiveren Deutungsrastrer verhaftete Buch von Herbert Rieser: *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*. Wien 1963. Hierzu sagt Hersche: „Das Riesersche Werk zeigt in exemplarischer Weise die Unzulänglichkeit des von den Kirchenhistorikern bevorzugt verwendeten dogmatisch-apologetischen Jansenismusbegriffs für eine sachliche Beurteilung dieses komplexen historischen Phänomens.“ (S. 8). Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Entrüstung sich nicht am falschen Objekt entzündet: es gehört Mut dazu, dem Rieserschen Werk überhaupt historische Qualitäten zuzusprechen. Bücher von Opportunisten, die ihre Fahnen nach dem jeweils herrschenden Wind herabhängen, gibt es zu jeder Jahreszeit und in jedem Bereich.

Als Vertreter einer profangeschichtlichen Deutung wird Fritz Valjavec (*Der Josephinismus*, Wien 1945) angeführt, dessen Feststellungen als unbefriedigend bezeichnet werden. Eine Sonderstellung nehmen die Forschungen *Elisabeth Garms-Cornides* hat in ihrer Besprechung darauf hingewiesen, daß es sich im Gegensatz zum Titel um eine Gesamtdarstellung des österreichischen Jansenismus handelt, in: *Römische Historische Mitteilungen* 20 (1978) 257.

gen des im März 1982 verstorbenen Eduard Winter ein. Ihm wird attestiert: „Winters Stärke liegt zweifellos darin, daß er zwar die nötigen theologischen Voraussetzungen zur Bearbeitung des Stoffes mitbringt, sich von ihnen aber nicht gefangen nehmen läßt, sondern sie als Historiker kritisch relativiert.“ (S. 11). Viele „reine“ Kirchenhistoriker könnten das von ihren Voraussetzungen nicht bewältigen.

Die Abneigung, ja der Horror vor den ungeschichtlich-simplistischen Thesen eines Rieser hat Hersche bewogen, kirchengeschichtlichen Deutungsmodellen aus dem Wege zu gehen. Er versteht seine Arbeit „ganz bewußt als Beitrag zur politischen und Sozialgeschichte . . . nicht als Kirchengeschichte (Vorwort).“ Daß diese Frontstellung gegen die Kirchengeschichte ihrerseits zu Einseitigkeiten führen kann, darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Die Einleitung wird mit einem Kapitel über die Ergebnisse der neueren Jansenismusforschung weitergeführt. Der österreichisch-süddeutsche Jansenismus, der ja ein Spätphänomen war im Vergleich zu Frankreich und Belgien, wird hier in einen internationalen Kontext gestellt. Dieser ermöglicht es, Kriterien einer jansenistischen Einstellung aufzustellen. Eine so sorgfältige Darlegung des Forschungsstandes existierte bisher in deutscher Sprache nicht; nicht zu widerlegen ist die Feststellung Hersches, daß die Aussagen der deutschen Forschung über den Jansenismus „ziemlich ärmlich, um nicht zu sagen primitiv anmuten“ (S. 23). Daß der Verfasser auch theologische Sachverhalte präzise umschreiben kann, belegen seine Ausführungen über die inhaltlichen Positionen des Jansenismus und seine Schwerpunktverschiebungen im Laufe von 150 Jahren: von dogmatisch zentralen Fragen (Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit) über moraltheologische Fragen hin zu solchen kirchlicher Strukturreform. Hersche zählt 6 Kriterien einer jansenistischen Einstellung auf: Antimolinismus, Rigorismus, Verbreitung jansenistischer Literatur, rigoristische Frömmigkeits- und Lebensformen, offene oder verschleierte Ablehnung der Bulle „Unigenitus“ (1713), Anerkennung der Rechtgläubigkeit der Kleinen Urtreuer Kirche. Dazu treten im österreichischen Jansenismus einige zusätzliche Elemente auf, die es z. T. auch andernorts gibt, aber die keineswegs aus jansenistischen Prämissen abzuleiten sind: Richerismus, Berufung auf die Urkirche, Antikurialismus und Antijesuitismus. Mit guten Gründen weist Hersche die von den Jesuiten in Umlauf gesetzte Gleichsetzung von Jesuitenfeind und Jansenist zurück. Der österreichische Jansenismus als theologische Grundlage des Josephinismus wird als „politische Bewegung par excellence“ bezeichnet (S. 43).

Die anschließende Einzeluntersuchung ist in folgende Kapitel gegliedert: I. Die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Österreich (S. 45–102); II. Der gemäßigte Jansenismus zur Zeit Maria Theresias (S. 103–162), III. Die Verbreitung jansenistischer Ideen (S. 163–242); IV. Der

radikale Jansenismus unter Joseph II. (S. 243–312); V. Das Ende des österreichischen Jansenismus (S. 313–356). In einem Schlußkapitel werden die Ergebnisse noch einmal zusammengefaßt und stellt Hersche seine eigene Deutung vor.

Wir beschränken uns hier auf einige Ergebnisse der Untersuchung. Die Anfänge des österreichischen Jansenismus fallen in das Jahrzehnt zwischen 1750 und 1760. Die Anregungen kamen stärker aus Italien als aus Frankreich. Zentren waren Wien, Salzburg und Passau. Die Bischöfe, die diese Richtung in der Frühzeit begünstigten, wurden als Philojansenisten bezeichnet; der Begriff stammt aus der italienischen Forschung. Joseph Maria Thun, Bischof von Gurk, ist als typischer Vertreter dieser Richtung anzusprechen. Unter den Persönlichkeiten, die dem Jansenismus die Wege bereiten, sind zu erwähnen: der Wiener Kanonikus Simon Ambros Stock, Propst Ignaz Müller von St. Dorothea, Beichtvater der Kaiserin Maria Theresia, und vor allem das Dreigestirn de Terme, Wittola und Blarer. De Terme, der aus dem luxemburgischen Dorf Söller stammte und Propst von St. Peter war, wurde als nominelles Haupt des Wiener Jansenistenkreises angesehen; seine Stärke lag in seinen internationalen Verbindungen und in seinem sozialen Empfinden. Wittola war der geistig bedeutendste und literarisch produktivste Kopf des Kreises und Melchior Blarer der Prototyp des von Schuldkomplexen geplagten, persönlich äußerst strengen Jansenisten alter Schule. Die drei letzteren werden dem radikalen Jansenismus zugerechnet, der nach 1770 den gemäßigten Jansenismus ablöste. Stützen der Jansenisten waren das Domkapitel und die Stifte von St. Stephan und St. Peter; schichtenspezifisch waren die Sympathisanten zwar bürgerlich, aber doch recht elitär. Eine starke Verbreitung im Landvolk läßt sich nur für Mähren nachweisen.

Inhaltlich war der österreichische Jansenismus durch den Kampf gegen die Auswüchse des Barockkatholizismus bestimmt: gegen die „Andächteleien“, die von den Jesuiten propagierte Herz-Jesu-Andacht, den Bilderkult, die Prozessionen und Wallfahrten, den Kult um Statuen und Reliquien, die „Heiligen Gräber“ und die „Kalvarienberge“. Die Lehrmeinungen über Maria als Mittlerin der Gnaden und als Unbefleckte Empfängnis wurden abgelehnt; dubiosen Praktiken der Meßstipendien war der Kampf angesagt. Als positive Alternativen boten die Jansenisten an: Lektüre der Hl. Schrift, Übersetzung der Bibel auch in die nichtdeutschen Volkssprachen der Monarchie, Betonung zentraler Stellung des Meßopfers, Gesang deutscher Kirchenlieder (S. 369). Als besondere Eigentümlichkeit des österreichischen Jansenismus werden Eintreten für Toleranz und Bildungsinteresse hervorgehoben. Als „sana dottrina“ galt der Augustinismus.

Im Gegensatz zu den französischen Jansenisten, die fast immer in Opposition zum Staat standen, unterscheiden ihre österreichischen Gesinnungsfreunde sich dadurch, daß sie mit dem Staat zusammenarbeiten. Sehr

differenziert geht Hersche den verschlungenen Wegen dieser Zusammenarbeit nach, mit dem thesesianischen Reformkatholizismus zunächst, später mit dem Josephinismus. In der Kontroverse, ob der Josephinismus als Reformkatholizismus (E. Winter) oder als Staatskirchentum (Maaß) zu bezeichnen sei, neigt Hersche der Auffassung Winters zu, für die er selber reiches Material beibringt. Bei Joseph II. stellt Hersche eine zunehmende Instrumentalisierung der Religion fest; vorsichtig enthält er sich angesichts der ungesicherten Quellenlage jeglicher Hypothese über die persönliche Stellung des Kaisers zur Religion. Zutreffend wird gesagt, daß dessen Kirchenpolitik in den älteren Auffassungen des Kaisers als „advocatus ecclesiae“ wurzelte, dem auch das „ius reformandi“ zustand.

Man hätte gewünscht, daß der Verfasser die gleiche, weise Zurückhaltung im letzten Kapitel geübt hätte, in dem er das Verhältnis des Jansenismus zur Aufklärung behandelt und eine sozialgeschichtliche Gesamthypothese des Jansenismus postuliert. Es ist seine Auffassung, daß eine „aufgeklärte Religion“ eine Unmöglichkeit war, daß die Aufklärung den Jansenismus verschlang. Es wäre nun viel präziser darzulegen, was unter aufgeklärter Religion zu verstehen ist. Hersche konstruiert einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft. Dadurch wird eine rationale Fundierung des Glaubensaktes, die seit Paulus (Röm. 1,18 ff.) ein Hauptanliegen christlicher Theologie ist, in den Bereich des Unmöglichen verwiesen. „Nicht der Jansenismus als solcher, wohl aber die von ihm intendierte, aufgeklärte Religion war ein Phantom, dem seine Anhänger vergeblich nachjagten“ (S. 398). Und einige Zeilen später heißt es: „Die Theologie kann aufgeklärt sein, aber nicht die Kirche, denn das würde ihre Selbstaufgabe bedeuten. Das gilt für beide Konfessionen, wenn sie auch die Herausforderung der Aufklärung ganz verschieden aufnahmen: Während sie der Katholizismus bis zur Gegenwart erfolgreich verdrängte, allerdings mit entsprechenden, erst heute im vollen Umfange sichtbaren Formen, führte der Protestantismus die Diskussion fort, auf immer weiter vorangerückten Positionen, ohne jedoch bisher eine allgemein akzeptierte Lösung des Problems zu finden.“

Die Engländer nennen solche weitausholenden Reflexionen, die über ihre Prämissen hinausgehen, „sweeping statements“. Der Rezensent hält sich nicht für zuständig, sich in eine grundsätzliche Diskussion dieser Fragen einzulassen; allerdings bestreitet er, daß auf Grund des hier ausgebreiteten Materials solche Schlüsse gezogen werden können. Das gleiche gilt für die Schlußausführungen über den ideologischen, systemstabilisierenden Charakter der österreichischen Kirchenreform. [Sie] „war ein Versuch, die auseinanderstrebenden Bereiche Staat, Kirche und Gesellschaft noch einmal zusammenzubinden. Sie war eine Integrationsideologie zur Aufrechterhaltung der bisherigen politischen und sozialen Strukturen; es galt, die Monarchie vor der drohenden Revolution oder der Auflösung zu bewahren

(401).“ Die Berufung auf die Urkirche – Topos der Jansenisten (wie überhaupt aller kirchlichen Reformer), als ideologisch-verbrämtes Argument zur Aufrechterhaltung der Monarchie –, welcher österreichische Kirchenreformer könnte sich noch unter diesem Etikett verstanden fühlen? Die Kategorie, auf die Hersche hier zurückgreift, ist genau so unzulänglich wie die der „Häresie“ oder der staatlichen Übergriffe auf die Kirchenfreiheit, wie es in Maaß-Rieserscher Diktion heißt. Es ist zu bedauern, daß Hersche in seiner nur zu berechtigten Reaktion auf eine Geschichtsschreibung, die ihre Maßstäbe von einer engherzig klerikalen Theologie nahm, nun seinerseits sachfremden Urteilkategorien erliegt. Wer, wie der Rezensent vor dogmatisch-systematischen Vorentscheiden in der kirchenhistorischen Methode gewarnt hat und dafür manche Mißverständnisse geerntet hat, darf auch auf Fehlinterpretationen hinweisen, die aus einer anderen, ebenso selbstsicheren und totalitären Ecke kommen. Dem Leser des Buches wird deshalb nicht geraten, mit der Lektüre des Schlußkapitels zu beginnen, sondern dem Autor in seiner ganzen Darstellung von Anfang an zu folgen. Das bringt ihm nicht nur den Reichtum einer ungewöhnlichen Arbeitsleistung nahe; es setzt ihn auch in die Lage, das Schlußkapitel kritisch zu beurteilen. Hätte dieser ganze gelehrte Aufwand sich gelohnt, wenn die Dinge ideologiekritisch so simpel liegen: Stichwort „systemstabilisierend?“

Victor Conzemius

Zur weiteren Problematik vgl. auch den Beitrag von *P. Hersche*, Der österreichische Spätjansenismus. Neue Thesen und Fragestellungen, in: Katholische Aufklärung und Josephinismus, hg. v. *E. Kovacs* (München 1979) 180–193.

G. SCHWAIGER: *Johann Michael Sailer*. Der bayerische Kirchenvater. – München-Zürich: Schnell & Steiner 1982. 212 S., 78 Abb.

Rechtzeitig zum 150. Todestag am 20. Mai 1982 hat G. Schwaiger auf eine lange, reiche und z. T. von ihm selbst angeregte und mitgetragene Forschung zu Johann Michael Sailer (1775–1832) und seiner Zeit gestützt, eine Biographie des großen Pastoraltheologen, Erziehers und Bischofs vorgelegt. Wie schon zuvor Ph. Funk bezeichnet er ihn als „bayerischen Kirchenvater“, womit seine überragende Bedeutung als theologischer bzw. geistlicher Schriftsteller und Hochschullehrer zum Ausdruck gebracht wird. Da Sailer auf das katholische Bayern der Umbruchszeit zwischen Aufklärung und Romantik, zwischen Reichskirche und dem neuen Bayern zutiefst einwirkte, hat Vf. diese Biographie zu einer Geschichte der ganzen Epoche ausgeweitet.

Wissenschaftlich fundierte Biographien deutscher Bischöfe des 19. und 20. Jh. sind selten, obwohl es an bedeutenden Persönlichkeiten nicht fehlt. Schwaigers Biographie, die mit persönlicher Anteilnahme für den lange Zeit der Heterodoxie verdächtigten Ireniker und Vermittler geschrieben ist, könnte Maßstab und Anregung für ähnliche Unternehmen sein.

Erwin Gatz