schriftenreihe bibliothek am guisanplatz

Revolution im Namen der reinmoralischen Religion

Thaddäus Müller als katholischer Aufklärer vor und während der Helvetischen Republik (1798–1803)

Christian Baumann

Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Bibliothek am Guisanplatz

Herausgeber Bibliothek am Guisanplatz (BiG), Philippe Müller
Redaktion Philippe Müller, Forschungsdienst/Spezialsammlungen
Premedia Zentrum elektronische Medien, ZEM (80.112)

Vertrieb BBL, Verkauf Bundespublikationen, CH-3003 Bern
www.bundespublikationen.admin.ch, Art.-Nr. 500.162.d

ISBN 978-3-906969-73-2
ISSN 2296-4630

06.16 300 860381994

Revolution im Namen der reinmoralischen Religion

Thaddäus Müller als katholischer Aufklärer vor und während der Helvetischen Republik (1798–1803)

—

Christian Baumann

1
Einleitung

2
Luzern im 18. Jahrhundert – zwischen Stagnation und Aufbruch

3
Thaddäus Müller – sein Lebensweg bis zur Helvetischen Republik

4
Thaddäus Müller – ein katholischer Aufklärer

1 Einleitung

1. Einleitung

«Die kantische Philosophie und eine reinmoralische Religion werden noch auf dem ganzen Erdboden herrschen, so gewiss der Mensch nach allen seinen geistigen Kräften ein perfektibles Wesen ist.»[1] Diese Worte äusserte der reformaufklärerische Geistliche Thaddäus Müller (1763–1826) im Dezember 1799 im Rahmen einer Sitzung der Literarischen Gesellschaft in Luzern. Nicht nur der Verweis auf den Philosophen Immanuel Kant (1724–1804), sondern auch die Betonung einer reinmoralischen Religion ist für einen katholischen Geistlichen auf den ersten Blick ungewohnt und erklärungsbedürftig.

Die Helvetische Republik (1798–1803) bedeutete für das Verhältnis von Staat und Kirche eine tiefe Zäsur. Die neue Staatsverfassung proklamierte nicht nur die allgemeine Glaubensfreiheit und hob damit die tradierte Monopolstellung der katholischen bzw. reformierten Kirchen in den Kantonen auf, sondern verweigerte den Pfarrern auch die Ausübung politischer Rechte und unterstellte die Kirchen der staatlichen Oberaufsicht.[2] Die Machtergreifung im Kanton Luzern war das Werk einer jungen Gruppe von reformorientierten Stadtpatriziern, die in den turbulenten Zeitumständen und veränderten Machtverhältnissen die lang ersehnte Möglichkeit sahen, die Reformblockade der Machtelite aufzubrechen und die Alte Eidgenossenschaft im Sinne neuer staatstheoretischer Kriterien zu erneuern.[3] Teil dieser radikalen, aufgeklärten Elite war auch Thaddäus Müller, der 1796 als erster Hintersasse zum Stadtpfarrer von Luzern gewählt wurde.[4] Die vorliegende Arbeit wird Thaddäus Müllers Denken vor und während der Helvetischen Republik näher beleuchten. Konkret wird nach den Überzeugungen und Hoffnungen gefragt, die Müller in die neue Ordnung hineintrug und inwiefern sich diese im Zuge der Entwicklung der Helvetischen Republik veränderten. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf Schriften, Predigten und Reden Müllers, die vor oder während der Helvetischen Republik entstanden sind.

1 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.
2 Bernet, Luzern: 493–496.; Damour, Kirchenpolitik: 4; Fankhauser, Helvetische Republik; Lüber, Stellung: 53f.
3 Bernet, Luzern: 33–37; Böning, Traum: 115f.; Holenstein, Beschleunigung: 354.
4 Herzog, Thaddäus Müller: 5–7; Pfyffer, Nekrolog; Wicki, Staat: 47f.

1.1 Forschungsstand

1.1.1 Helvetische Republik

Für allgemeinere Kontextinformationen hinsichtlich der Helvetischen Republik oder des Ancien Régime in der Schweiz stützt sich die vorliegende Untersuchung insbesondere auf die Werke von Holger Böning, Andreas Fankhauser und André Holenstein.[5] Im 20. Jahrhundert festigten sich zwei unterschiedliche Geschichtsbilder der Helvetischen Republik.[6] Einerseits wird die Periode – aus einer bürgerlichen, liberalen Warte – als Anfangspunkt der modernen Schweiz gewertet.[7] Mit Betonung der revolutionären Zäsur von 1798 wird die Helvetische Republik in dieser Deutung zum Durchbruch der politischen Modernisierung der Schweiz erhoben und führt letztlich zu einer teleologischen Betrachtung der Entwicklung vom Ancien Régime bis zum Bundesstaat von 1848.[8] Ein zweites, konservatives Narrativ reduziert die Helvetische Republik auf das Thema des nationalen Versagens, beklagt die französische Fremdherrschaft und kritisiert den Zentralismus der Helvetischen Republik als unschweizerisches Experiment.[9] In der neueren Forschung werden diese beiden «wirkungsmächtigen»[10] historiographischen Meistererzählungen der Helvetischen Republik kritisch hinterfragt.[11] André Holenstein plädiert dafür, die im späten Ancien Régime einsetzende längerfristige Dynamik stärker in die Forschung miteinzubeziehen und die Helvetische Republik nicht einseitig als Bruch, sondern als «Weiterführung eines Strangs der vorangegangenen Zeit»[12] zu interpretieren.[13] Die Helvetische Republik sei letztlich der Versuch gewesen, «die Schweiz in einem Parforceakt auf das Entwicklungsniveau moderner Staaten der damaligen Zeit zu hieven.»[14] Im Umstand, dass radikale Reformen, die durch das Leitprinzip der Rationalität geprägt waren, von oben initiiert und zusätzlich partizipative Elemente möglichst ausgeschaltet wurden, zeige sich die Gemeinsamkeit zwischen aufgeklärtem Reformabsolutismus und dem Projekt des Helvetischen Zentralstaates.[15] Der spezifische Charakter der helvetischen Umwälzung erschliesse sich

5 Böning, Revolution; Böning, Traum; Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS; Holenstein, Beschleunigung.
6 Schläppi, Helvetik: 10; Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS; Holenstein, Beschleunigung: 358.
7 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS; Simon, Einleitung: 5; Holenstein, Helvetik: 83.
8 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS; Simon, Einleitung: 5; Holenstein, Helvetik: 83.
9 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS; Holenstein, Helvetik: 83; Holenstein, Beschleunigung: 358.
10 Holenstein, Helvetik: 83.
11 Schluchter u.a., Ansätze; Schläppi, Umbruch; Holenstein, Beschleunigung.
12 Holenstein, Beschleunigung: 311.
13 Holenstein, Helvetik: 84f.
14 Holenstein, Beschleunigung: 355.
15 Holenstein, Helvetik: 103f.

adäquat erst, so Holenstein weiter, unter Berücksichtigung des geistigen, kulturellen und politischen Horizonts jener reformfreundlichen Elite, die der Helvetischen Republik den Stempel aufgedrückt hat.[16] Die schweizerische Nation ist gemäss Simone Zurbuchen nicht erst in der Helvetik, sondern bereits im Ancien Régime «erfunden» worden.[17] Bereits im Reformdiskurs des 18. Jahrhunderts entstanden in diesem Zusammenhang zwei gegensätzliche Patriotismuskonzeptionen. Die radikal-politische Position von Johann Jakob Bodmer (1698–1783) und seinen Schülern stand dem philanthropischen Patriotismus Isaak Iselins (1728–1782) gegenüber.[18] Zurbuchen schlussfolgert, dass sich letztlich keine dieser Patriotismusvorstellungen durchsetzen konnten, sondern dass sich diese «im Schosse der helvetischen Gesellschaft zu einer nationalen Ideologie verengten.»[19]

Paul Bernet beurteilt die historische Forschung der Helvetischen Republik in Luzern in seinem 1993 erschienenen Werk «Der Kanton Luzern zur Zeit der Helvetik» als unzureichend.[20] Dieser Befund kann aus heutiger Sicht revidiert werden, neben Bernets Studie ist insbesondere auf die Werke von Heidi Bossard-Borner und Eric Godel zu verweisen.[21] Bernet – der in seiner Arbeit nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Helvetischen Republik fragt und sich für das Verhalten der Verantwortlichen des staatlichen und kirchlichen Gemeinwesens interessiert – beschreibt die Helvetische Republik in Luzern als eine Revolution «von oben» und als eine «Zeit, die viele frühere Ansätze des Ancien Régime, die dem aufklärerischen Geist entsprangen, aufnahm, sie für die Praxis verlangte und dazu auch neue, entscheidende Impulse lieferte.»[22] Die Wirkmächtigkeit der in Luzern angestrebten Reformen beurteilt Bernet jedoch als gering – «das Experimentieren kam vor dem Gelingen.»[23] Heidi Bossard-Borner betont in ihrer Kantonsgeschichte Luzerns das «Wechselspiel zwischen rückwärts orientierten und vorwärts gerichteten Faktoren, zwischen Tradition und revolutionärer Dynamik» in Luzern zur Zeit der Helvetischen Republik.[24] Sie interpretiert die kurze Periode der Helvetik dahingehend, «dass die Helvetik jene wirtschaftliche und soziale Modernisierung in Gang setzte, die dann drei Jahrzehnte später die Basis

16 Holenstein, Helvetik: 84f.
17 Zurbuchen, Patriotismus: 156.
18 Zurbuchen, Kosmopolitismus: 95f.; Vgl. auch, Holenstein, Beschleunigung: 349f.
19 Zurbuchen, Kosmopolitismus: 96.
20 Bernet, Luzern: 13; Bernet stützte sich bei dieser Beurteilung des Forschungsstandes in erster Linie auf die beiden Monographien von Hans Wicki sowie auf die Kantonsgeschichte von Kasimir Pfyffer von 1852, Vgl. dazu Wicki, Staat; Vgl. auch, Wicki, Bevölkerung; Vgl. zudem, Pfyffer, Staatsumwälzung.
21 Bossard-Borner, Bann; Godel, Zentralschweiz.
22 Bernet, Luzern: 873.
23 Bernet, Luzern: 873.
24 Bossard-Borner, Bann: 40.

für die Realisierung ihrer eigenen politischen Ideen bilden sollte.»[25] Godel kommt in seinem Werk – das sich der Untersuchung individueller und kollektiver Erfahrungen des revolutionären Umbruchs in der Zentralschweiz widmet – zum Schluss, dass die «religiöse Erregung», die sich in der Zentralschweiz Ende des 18. Jahrhunderts bemerkbar machte, auf einem innerkatholischen Konflikt beruhe.[26] Dieser Konflikt gründet gemäss Godel auf Spannungen, die bereits im Ancien Régime bestanden und die sich durch die Erfahrung des Umbruchs mit der Helvetischen Republik zusätzlich verstärkt haben.[27] Für die Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Staat in Luzern sind die Arbeiten von Bernet und Bossard-Borner von zentraler Bedeutung. Zusammenfassend konstatiert Bernet, dass das «Bild einer geschlossenen katholischen Defensivhaltung gegen die kirchenfeindlichen Revolutionsideale im allgemeinen und gegen die Helvetik im besonderen» gründlich korrigiert werden müsse.[28] Auch die helvetische Kirchenpolitik werten Bernet und Bossard-Boner als ambivalent, der postulierte Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat wurde in der Praxis nie komplett durchgesetzt.[29] Der «antiklerikale Elan»[30] der ersten Jahre der Helvetischen Republik verpuffte rasch und gerade in der «zweiten Hälfte der Helvetik» wurde die Kirche durch die Gesetzgebung wieder enger an den Staat gebunden.[31]

1.1.2 Katholische Aufklärung

In der Geschichtswissenschaft wurde kontrovers über die heuristische Relevanz des Begriffes der «katholischen Aufklärung» diskutiert.[32] Es ist nach wie vor unklar, was der Begriff genau charakterisiert bzw. als analytische Kategorie greifbar zu machen sucht.[33] Die Diskussion wurde erstmals vom Kirchenhistoriker Sebastian Merkle im Jahr 1908 angestossen.[34] Nach heftigen Kontroversen war der Begriff in der Geschichtswissenschaft der 1920er und 1930er Jahre vorwiegend negativ konnotiert. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) konnte sich wieder eine differenziertere Betrachtung der Thematik durchsetzen.[35] An einem 1988 in Trier veranstalteten Symposium mit dem Titel «Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland» definierte Harm Klue-

25 Bossard-Borner, Bann: 415.
26 Godel, Zentralschweiz: 13, 288ff.
27 Godel, Zentralschweiz: 289.
28 Bernet, Luzern: 877; Vgl. dazu auch, Lüber, Stellung.
29 Bernet, Luzern: 879; Bossard-Borner, Bann: 138; Vgl. zudem, Lüber, Stellung: 53f.
30 Bossard-Borner, Bann: 138.
31 Bernet, Luzern: 879.
32 Vgl. in diesem Zusammenhang Lehner, Enlightenment; Vgl. weiter, Schneider, Katholische Aufklärung.
33 Lehner, Enlightenment: 166.
34 Vgl. dazu, Merkle, Beurteilung.
35 Schneider, Wert: 365–370, 376.

ting die «katholische Aufklärung» als «Übergangserscheinung eines ‹Bündnisses auf Zeit› zwischen gegensätzlichen Elementen – dem tridentinischen Katholizismus und Aufklärung als einem im Kern auf Säkularisierung angelegten geistig-sozialen Prozess.»[36] Klueting betont zudem, dass die «katholische Aufklärung» in der Schweiz und in den deutschen Gebieten als eine innerkirchliche, das System der Kirche nicht angreifende, systemimmanente bis systemstabilisierende Aufklärung bezeichnet werden kann. Diese «katholische Aufklärung» müsse klar von der radikalen, antikirchlichen französischen Aufklärung unterschieden werden.[37] Klueting stützt sich dabei mitunter auf Klaus Scholder, der bereits 1976 konstatierte, dass sich die Aufklärung in Deutschland und der Schweiz «weithin nicht gegen Theologie und Kirche, sondern mit ihr und durch sie vollzogen» habe.[38] Diese Eigenheit der vergleichsweise gemässigten Kritik an der Kirche führt Klueting auf die konfessionelle Spaltung sowie auf den theoretischen Ursprung der deutschen Aufklärungsphilosophie zurück.[39] Im Mittelpunkt des Denkens von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Christian Wolff (1679–1754) sei nicht der Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, sondern die Begründung ihrer Harmonie gestanden.[40] Entsprechend wurde auch eine prinzipielle Kritik an Christentum und Kirche nur selten laut.[41] Erst in den letzten zwei Dekaden des 18. Jahrhundert – infolge einer verstärkten Rezeption der Werke Kants – sei der Wolffianismus langsam durch die kritische Philosophie Kants verdrängt worden.[42] Bernhard Schneider identifiziert 1998 zwei dominante Deutungstraditionen des Begriffes der «katholischen Aufklärung», er versucht mithilfe einer idealtypischen Kategorisierung der Arbeiten von Fritz Valjavec[43] und Georg Schwaiger[44] bzw. Peter Hersche[45] und Karl Otmar von Aretin[46] die beiden Deutungstraditionen inhaltlich genauer zu bestimmen.[47] Valjavec und Schwaiger charakterisieren die «katholische Aufklärung» als Richtung, «die sich der kirchlichen Lehre weiterhin unterordnete.»[48] Aufklärer, bei denen «ein allgemeiner Theismus oder Deismus überwog»,[49] können insofern gar nicht dieser Auffassung von

36 Klueting, Genius: 8f.
37 Klueting, Genius: 6; Klueting, Katholische Aufklärung: 127; Vgl. dazu, Dellsperger u.a., Relativierung: 338.
38 Scholder, Grundzüge: 295.
39 Klueting, Genius: 4; Vgl. auch, Klueting, Katholische Aufklärung.
40 Scholder, Grundzüge: 295.
41 Scholder, Grundzüge: 295.
42 Lehner, Enlightenment: 168; Klueting, Katholische Aufklärung: 128.
43 Vgl., Valjavec, Geschichte.
44 Schwaiger, Sicht.
45 Vgl., Hersche, Spätjansenismus.
46 Vgl., Aretin, Reich.
47 Schneider, Wert: 377–380.
48 Valjavec, Geschichte: 178.
49 Valjavec, Geschichte: 178.

«katholischer Aufklärung» entsprechen. Hersche und von Aretin gehen hingegen von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Aufklärung und Katholizismus aus.[50] Albrecht Beutel analysiert in seiner umfassenden Studie «Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung» die Aufklärung – verstanden als eine historische Epochenbezeichnung[51] – aus geistes- sowie kirchengeschichtlicher Perspektive.[52] Er unterstreicht zwar die Komplexität der geistesgeschichtlichen Epoche der Aufklärung,[53] charakterisiert aber trotzdem drei ihrer wesentlichen Leitmotive: die Kritik, eine Tendenz zur Anthropozentrik und ein starker Fortschritts- und Perfektibilitätsglaube.[54] Aus kirchengeschichtlicher Sicht bezeichne die Aufklärung «eine wesentliche, die Frühe Neuzeit vollendende, in ihren Fragestellungen und Folgen bis heute fortwirkende Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte», die sich vom Ausgang des Konfessionellen Zeitalters bis zu der europäischen Umbruchphase um 1800 vollzog.[55] Die erwähnten Leitmotive sind gemäss Beutel auch in kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive massgebend: «Die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, von natürlicher und positiver Religion wurde zur epochalen Aufgabenstellung der Theologie.»[56]

Aufklärung und Katholizismus sind keine Gegensätze. Vielmehr ist die katholische Aufklärung gemäss Bernhard Schneider ein Teil der mannigfaltigen breiteren Aufklärungsbewegung, mit der sie elementare Gemeinsamkeiten teilt.[57] Diese Definition fügt sich reibungslos in die grobmaschigere Konzeption Beutels ein, der die katholische Aufklärung als spezifische Konkretion der Aufklärung versteht, deren inhaltliche und strukturelle Eigenheiten mit dem Zusatz «katholisch» gefasst werden können.[58] Die Definition Beutels charakterisiert Aufklärung letztendlich als einen allgemeinen geistigen Modernisierungsprozess im religiösen, kirchlichen und theologischen Raum statt einem distinkten System von Ideen und Lehrmeinungen.[59] Ganz konkret hat sich die katholische Aufklärung gemäss Beutel in der Ausbildung eines absolutistischen Staatskirchentums, in

50 Aretin, Reich: 431; Hersche, Spätjansenismus: 405.
51 Beutel differenziert drei Sinnebenen des Terminus Aufklärung: Aufklärung als Bezeichnung eines geschichtlichen Strukturmoments, Aufklärung als geschichtsphilosophisches Postulat und Aufklärung als geistesgeschichtliche Epoche, Beutel, Kirchengeschichte: 17–23.
52 Beutel, Kirchengeschichte: 21ff.
53 Als massgebende Periode definiert Beutel – in Anlehnung an Ernst Troeltsch – die geistesgeschichtliche Epoche der Aufklärung als eine «gesamteuropäische Phase der Geistesgeschichte, die sich etwa von der Mitte des 17. Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts erstreckt.» Beutel, Kirchengeschichte: 21.
54 Beutel, Kirchengeschichte: 21f.
55 Beutel, Kirchengeschichte: 22.
56 Beutel, Kirchengeschichte: 23.
57 Schneider, Wert: 385.
58 Vgl. dazu, Beutel, Kirchengeschichte: 170.
59 Beutel, Kirchengeschichte: 25f.

mannigfachen, zumeist episkopalistisch grundierten kirchlichen Reformimpulsen und einer zeitgemässen Umformung der katholischen Universitätstheologie manifestiert.[60]

Der Terminus der «katholischen Aufklärung» kann in Anlehnung an die Ausführungen von Schneider und Beutel wie folgt definiert und für die vorliegende Untersuchung nutzbar gemacht werden: Katholische Aufklärung ist als eine heterogene, offene Bewegung zu fassen, deren Ziel es war, den Glauben den damaligen Zeitumständen anzupassen und die Kirche zu erneuern.[61]

«Das 18. Jahrhundert und insbesondere die aufklärerische Bewegung sind im katholischen Raume schlecht erforscht»[62], diese Feststellung von Ulrich im Hof aus dem Jahre 1970 kann hinsichtlich der Erforschung der katholischen Aufklärung in der Schweiz nur bedingt revidiert werden. Andere Studien formulieren die Forderung, die katholische Aufklärung im 18. Jahrhundert und insofern auch den katholischen Klerus in der Zeit vor und während der Helvetischen Republik differenzierter zu erfassen.[63] In der neuesten Aufklärungsforschung wird die katholische Aufklärung kaum thematisiert: Zwei internationale Konferenzen zur Schweizer Aufklärung – 1997[64] und 1998[65] – formulieren im ersten Tagungsband die These, dass die Schweizer Aufklärung ihr besonderes Profil aus der Vermittlung zwischen Glaube und Vernunft auf der einen, zwischen Tradition und Innovation auf der anderen Seite gewinne.[66] Die beiden Bände der Konferenzen enthalten aber keine Beiträge, die diese These hinsichtlich der katholischen Aufklärung in der Schweiz zu konkretisieren versuchen.

Im katholischen Vorort Luzern schlug sich der aufklärerische Geist gemäss Hans Wicki vor allem in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen nieder.[67] Hanspeter Marti sieht in Luzern gar «ein Zentrum der Aufklärung in der katholischen Schweiz.»[68] Wicki skizziert einerseits eine ältere Generation von aufklärerisch gesinnten Exponenten einflussreicher Patriziergeschlechter, die sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts für ein aufgeklärtes Staatskirchentum einsetzte.[69] Auf der anderen Seite steht eine Gruppe von jungen Idealisten – zu denen auch Thaddäus Müller gezählt wird – die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts

60 Beutel, Kirchengeschichte: 170.
61 Vgl. dazu, Schneider, Wert: 384f.
62 Im Hof, Aufklärung in der Schweiz: 91.
63 Marti, Ausgleichsprozesse: 128f; Dellsperger u.a., Relativierung: 338.
64 Vgl., Coleman, Reconceptualizing nature.
65 Vgl., SGEAJ/SAGW, Tugend.
66 Coleman, Reconceptualizing nature: 11.
67 Wicki, Staat: 45.
68 Marti, Ausgleichsprozesse: 131.
69 Wicki, Staat: 45.

mit Begeisterung den neuen staats- und gesellschaftspolitischen Lehren öffneten und politische Reformen anstrebten.[70] Inhaltlich prägte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der aufklärerische Patriotismus das Denken der reformorientierten Elite in Luzern und der Alten Eidgenossenschaft.[71] Die Konzepte der Leibniz-Wolffschen Philosophie seien in den katholischen Gebieten früh, diejenigen von Kant hingegen nur begrenzt aufgenommen worden.[72] Primär bot die 1786 gegründete Luzerner Lesegesellschaft sowie sekundär auch die Helvetische Gesellschaft der aufgeklärten geistigen Elite Luzerns die Gelegenheit zum Gedankenaustausch und zur Lektüre.[73]

1.1.3 Thaddäus Müller

Bis weit ins 20. Jahrhundert haben die Person und die Schriften Müllers eine kontroverse Beurteilung ausgelöst.[74] Johann Villiger konstatierte 1964, dass keine Biographie Müllers vorliegt, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen würde.[75] 26 Jahre später kommt Hans Wicki zum selben Schluss[76] und auch bis heute hat sich an diesem Umstand nichts geändert. Alle Arbeiten, die sich direkt oder indirekt mit Müller beschäftigen, stützen sich hinsichtlich der biographischen Eckdaten auf die Arbeiten von Eduard Herzog,[77] den Nekrolog und die Kantonsgeschichte von Eduard Pfyffer[78] sowie auf eine Trauerrede von Anton Walker.[79] Entsprechend stimmen die verschiedenen Arbeiten – bis auf eine Ausnahme – hinsichtlich der Lebensdaten Müllers überein.[80] Neben der erwähnten Trauerrede und dem Nekrolog existieren nur eine Handvoll Studien, die sich direkt mit Thaddäus Müller befassen: So der Vortrag von Eduard Herzog aus dem Jahr 1886,[81] zwei kleinere Beiträge von Johann Villiger[82] sowie ein Aufsatz von

70 Wicki, Staat: 47f.
71 Holenstein, Beschleunigung: 349f.
72 Marti, Ausgleichsprozesse: 129f.
73 Wicki, Staat: 48; Studer, Füglistaller: 80; Erne, Sozietäten, in: HLS; Im Hof/Capitani, Gesellschaft.
74 Vgl. bspw.: «Was Müller zeitweilig lehrte, forderte und zur Ausführung brachte, war nicht mehr Reform, sondern Zersetzung, nicht mehr idealer, patriotischer Ausbau, sondern pietätlose Neuerung, Auflehnung bis zu Häresie.» Schwendimann, Zopfkirchtum: 8; oder weiter: «Müller ist bereit, dem idealistischen Kampf für die Versittlichung des Menschengeschlechts das heimische Erbgut zu opfern; ja seine Bindung an überkommene Werte ist derart schwach, dass selbst der religiöse Glaube seiner Väter als Erziehungsgrund ausscheidet und einer falschen Moralität weichen muss.» Studer, Füglistaller: 92.
75 Villiger, Generalvikar: 546.
76 Wicki, Staat: 500.
77 Herzog, Thaddäus Müller; Herzog, Religionsfreiheit.
78 Pfyffer, Nekrolog; Pfyffer, Staatsumwälzung.
79 Walker, Trauerrede; Vgl. im erwähnten Zusammenhang bspw.: Meyer von Schauensee, Müller, in: ADB; Villiger, Generalvikar: 546; Villiger, Klöster;Weitlauff, Thaddäus; Weitlauff, Müller, Thaddäus, in: NDB; Wicki, Staat: 500; Bannwart/Hörsch, Weltklerus: 294–296; Bischof, Artikel «Müller, Thaddäus», in: HLS.
80 Hans Wicki nennt im Unterschied zu allen anderen Darstellungen 1797, statt 1796, als das Jahr, in welchem Müller zum Stadtpfarrer Luzerns gewählt wurde; Wicki, Staat: 500.
81 Herzog, Thaddäus Müller.
82 Villiger, Klöster; Villiger, Generalvikar.

Dominik Schmidig.[83] Herzog diskutiert – neben einer ausführlichen Schilderung von Müllers Werdegang und einer sehr hilfreichen Übersicht über die schriftstellerische Tätigkeit Müllers – verschiedene Publikationen und Briefe Müllers.[84] Herzog würdigt Müller in erster Linie aufgrund seiner Tätigkeit als Erziehungsrat und für den Schulunterricht, er bezeichnet Müller gar als «Schöpfer der obligatorischen Volksschulen des Kantons Luzern.»[85] Herzog charakterisiert Müller als überzeugten Patrioten und Anhänger der neuen Ordnung.[86] «Thaddäus Müller, [...] ausgerüstet mit klarem Geiste, reinem Herzen, starkem Willen, in einflussreichster Stellung und doch müssen wir sagen: Er hat wenig erreicht!»[87] André Holenstein fragt in einem Aufsatz von 2011 nach den Gründen für Herzogs Interesse an Thaddäus Müller und argumentiert, dass Herzog Müller als Begründer der christkatholischen Tradition angesehen habe dürfte.[88] Müller habe die Helvetische Republik primär als Möglichkeit für die Verwirklichung seiner institutionellen, auf seinen reformkatholischen Überzeugungen fussenden Reformen gesehen.[89] Das Wirken von Müller als Stadtpfarrer und als bischöflicher Kommissar sei «in den Grundzügen nationalpatriotisch und reformerisch-liberal»,[90] und auch seine Bemühungen um eine bessere Volksschule seien vom frühliberalen Geist geprägt gewesen.[91] Villiger sieht in Müller gar einen «feurigen Parteigänger der Helvetik», der schon bald «an der Spitze der aufgeklärten Geistlichkeit der Innerschweiz» gestanden habe.[92] Im Zentrum des Interessens von Dominik Schmidig steht der theologisch-philosophische Streit zwischen Alois Gügler (1782–1827) und Thaddäus Müller um 1810.[93] Schmidig charakterisiert Müller – über grosse Strecken des Aufsatzes durchaus überzeugend – als Kantianer.[94] Müller wird einerseits als überzeugter Anhänger Kants dargestellt, der jedoch andererseits – insbesondere wegen fehlender höherer Bildung[95] – «Praktiker» geblieben sei und seine philosophischen Überlegungen

83 Schmidig, Spekulation.
84 Herzog stützt sich für die Zeit vor bzw. in der Helvetischen Republik insbesondere auf folgende Quellen: StALU FAA 223, Volk; Müller, Eidestag; Briefe an Stapfer; Müller, Pfarrwahlen; Müller, Ansprüchen.
85 Herzog, Thaddäus Müller: 21, 23.
86 Herzog, Thaddäus Müller: 7, 10.
87 Herzog, Thaddäus Müller: 54.
88 Holenstein, Herzog: 208.
89 Holenstein, Herzog: 208.
90 Holenstein, Herzog: 205.
91 Holenstein, Herzog: 208.
92 Villiger, Klöster: 91.
93 Schmidig, Spekulation.
94 Bspw., Schmidig, Spekulation: 23, 30f, 44.
95 Vgl. dazu, Schmidig, Spekulation: 23, 30f, 44; auch Hans Wicki vertritt diese Position: Wicki schildert Müller einerseits als «kein spekulativer Kopf» dem es an der tieferen theologischen Einsicht und Begründung gemangelt habe, er war «in seinem ganzen Wesen Seelsorger und Praktiker». Andererseits sei er seiner Zeit geistig vorausgeeilt, Wicki, Staat: 388f.

immer ein «Einstieg für […] moralisch-religiöse Schlussfolgerungen» bedeutet hätten. Diese Schlussfolgerung scheint nicht zielführend zu sein, denn eben erwähnte «moralisch-religiöse» Schlüsse müssen gerade als Ausdruck der Auffassungen Müllers interpretiert werden und sind insofern als Anhaltspunkt der spezifisch müllerschen Interpretation Kants zu verstehen. Neben den bereits geschilderten Forschungsansätzen und Interpretationen sind auch die erwähnten lokalgeschichtlichen Werke von zentraler Bedeutung, da sie Müller in verschiedenen Kontexten thematisieren – aufgrund der Konzeptionen der gross angelegten historiographischen Werken erhält Müller in ihnen jedoch verständlicherweise keine tiefergehende Beachtung.[96] Es scheint sich aber ein gewisser Forschungskonsens darin zu finden, dass Müller als überzeugter Anhänger der Helvetischen Republik skizziert und im Rahmen einer als differenziert gewerteten Luzerner Geistlichkeit verortet wird.[97]

Abschliessend kann der Stand der Forschung dahingehend gefasst werden, dass die aufklärerische Geistlichkeit zur Zeit vor und in der Helvetischen Republik als heterogene Gruppe gezeichnet wird, deren Denken sowohl progressive als auch rückwärtsgewandte Züge vereinen konnte. Auch die Helvetische Republik kann im Allgemeinen nicht nur einseitig als Bruch, sondern muss als Weiterführung bereits existierender Tendenzen gedeutet werden. Es wird aber auch offenkundig, dass noch blinde Flecken hinsichtlich der jeweiligen Ansichten, Motive und deren Begründungen bestehen. Dieser Befund lässt sich in Bezug auf die Person und das Denken des aufgeklärten Geistlichen Thaddäus Müller noch unterstreichen.

1.2 Fragestellung

Das primäre Erkenntnisinteresse gilt dem Denken Thaddäus Müllers – der als Vertreter eines bestimmten Typs des Reformkatholizismus und der katholischen Aufklärung verstanden werden soll – vor und während der Helvetischen Republik. Die Analyse der Quellen soll inhaltliche Aussagen über Müllers Denken sowie über seine Reformvorstellungen ermöglichen, um Thaddäus Müller letztlich im Kontext der katholischen Aufklärung in der Schweiz verorten zu können. Im Besonderen soll den möglichen Veränderungen der Auffassungen Müllers im Zuge der äusserst turbulenten Entwicklung während der Helvetischen Republik mithilfe folgender Leitfragen Rechnung getragen werden:

96 Bossard-Borner, Bann: 139f.; Damour, Kirchenpolitik: 17–19; Bernet, Luzern: 495f., 776f., 846.
97 Bossard-Borner, Bann: 139f.; Damour, Kirchenpolitik: 17–19; Bernet, Luzern: 495f., 776f., 846; Holenstein, Herzog: 208; Lüber, Stellung: 60.

- Welche Ansichten trug Müller in die Helvetische Republik hinein?
- Aus welchen Gründen erachtete Müller die Helvetische Republik, bzw. die Revolution, als probates Instrument, um seine gesellschaftlich-religiösen Ansichten umzusetzen?
- Inwiefern verändern sich Müllers Auffassungen im Zuge der Entwicklungen während der Helvetischen Republik?

1.3 Quellenkritik

Im Folgenden sollen die Schriften, Predigten und Reden von Thaddäus Müller, die vor oder während der Helvetischen Republik entstanden und für die formulierte Fragestellung von Interesse sind, vorgestellt werden. Das Kapitel soll sowohl die formalen Eigenheiten der einzelnen Quellengattungen diskutieren als auch die Auswahl der einzelnen Quellen begründen. In der vorliegenden Untersuchung wurden nur diejenigen Quellen berücksichtigt, die mehr oder weniger direkte Aussagen über Müllers philosophische, religiöse oder gesellschaftspolitische Ansichten erlauben. Der Kern des dieser Arbeit zugrundeliegenden Quellenkorpus' umfasst 6 Schriften (143 Seiten), 4 Predigten (151 Seiten), 3 Reden (145 Seiten), 94 Briefe (114 Seiten), sowie 51 Sitzungsprotokolle verschiedener Sozietäten (ca. 120 Seiten).

1.3.1 Schriften

Obwohl sich Müllers schriftstellerische Tätigkeit erst mit Ausbruch der Helvetischen Revolution kurz nach seiner Berufung zum Stadtpfarrer entfaltete, publizierte er auch bereits vor 1798 einige wenige Schriften. Für die vorliegende Arbeit ist insbesondere ein Aufsatz über «das Wesen der Aufklärung» aus dem ersten Jahrgang der kleinen Monatsschrift von Interesse, da Müller darin sowohl politische als auch religionsphilosophische Anliegen expliziert. Bei der Monatsschrift handelt es sich um volksaufklärerische Erbauungsliteratur für Kinder und Jugendliche. Die beiden Jahrgänge der «Monatschrift» (1791/1792)[98] enthalten in erster Linie Reisebeschreibungen und Geschichten. Thaddäus Müller bemühte sich, die Texte in einer für das Zielpublikum verständlichen Sprache zu verfassen. Der Aufsatz über die Aufklärung ist in mehrere eher kurze Teile geteilt, die jeweils ein mehr oder weniger klares Unterthema abhandeln. Der Text ist in einem belehrenden Ton gehalten und dient dem formulierten Ziel, falsche Begriffe über die Aufklärung unter den Jugendlichen zu verhindern. Obwohl der Aufsatz rein sprachlich einen eher profanen Charakter aufweist, ist er für das Aufklärungsverständnis von Thaddäus Müller äusserst klärend.

98 Müller, Monatschrift; Müller, Kleine Monatschrift 2.

Im Jahr der Revolution veröffentlichte Müller zwei Flugschriften, die direkten Bezug zu den politischen Umwälzungen nehmen und die in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden. Die erste Flugschrift mit dem Titel «Ein religioses und patriotisches Wort zur Vorbereitung auf den Eidestag»[99] wurde ohne genauere Angabe auf das Jahr 1798 datiert. Da sich die Schrift auf die Eidesleistung vom 19. August 1798 bezieht und diese Eidesleistung von der Helvetischen Regierung am 12. Juli 1798 per Gesetz bekanntgegeben wurde, kann davon ausgegangen werden, dass die Flugschrift zwischen Juli und August in Umlauf gebracht wurde.[100] Die Schrift befasst sich mit dem Sinn und Zweck der Eidesleistung und versucht, die Vorteile der neuen Verfassung herauszustreichen. Die zweite Schrift mit dem Titel «An das katholische Volk»[101] wurde im Staatsarchiv Luzern im Familienarchiv Amrhyn unter der Rubrik «August-Dezember» archiviert. Müller bezieht sich in dieser Schrift explizit auf die erfolgte Eidesleistung, sie muss also nach dem 19. August und vor Ende Dezember publiziert worden sein. Auch die zweite Flugschrift thematisiert die neue Helvetische Verfassung und stellt eine Art Apologetik der neuen Konstitution dar. Müller will in dem Text verbreitete Irrtümer widerlegen und versucht, auf diese Weise dem Volk die neue Verfassung näher zu bringen. Im Zusammenhang der beiden Schriften ist die Abhandlung von Alphons Pfyffer vom 6. Januar 1798 mit dem Titel «Was ist eine Volksregierung?» zu beachten. In dieser Schrift verspricht Pfyffer dem Volk eine umfassende zukünftige Verbesserung ihrer materiellen Existenz.[102] Auch die beiden Flugschriften Müllers müssen mitunter als Propaganda verstanden werden, denn die Revolutionäre aus der Stadt scheinen zum Schluss gekommen zu sein, dass allein mit der Verkündung der neuen politischen Ordnung und mit Hilfe abstrakter Begriffe wie Freiheit und Gleichheit die Landbevölkerung nicht für die neue Ordnung gewonnen werden kann.[103] Die beiden Schriften lassen aber trotz ihres propagandistischen Anstriches die Ansichten Müllers gegenüber der neuen Ordnung erkennen und sind für die Diskussion seiner staatstheoretischen und religiösen Auffassungen von zentralem Wert.

Im Jahr 1799 verfasste Thaddäus Müller zwei Texte, erstens einen Bericht an das Ministerium der Wissenschaften und Künste mit dem Titel «Einige Bemerkungen über die Geistlichkeit und über den öffentlichen Unterricht im Kanton Luzern»[104] und zweitens die Schrift mit dem Titel «Soll man die Pfarrwahlen den

99 Müller, Eidestag.
100 ASHR, Bd. 2: 521–527.
101 StALU FAA 223, Volk.
102 Pfyffer, Volksregierung.
103 Vgl. dazu, Holenstein, Aporien: 227f.; Vgl. auch, Böning, Traum: 191f.; Bernet, Luzern: 659f.
104 StALU B 1743, fol. 65–78, Bemerkungen.

Gemeinen überlassen?»[105] Der Bericht aus dem Jahr 1799 beinhaltet eine Bestandsaufnahme des Zustandes der Schulen sowie eine Beurteilung der Luzerner Geistlichen. Müller äussert sich dabei sowohl zu der Bildung im Allgemeinen als auch zu den aufklärerischen bzw. antiaufklärerischen Tendenzen innerhalb des Welt- und Ordensklerus. Das exakte Publikationsdatum der zweiten Schrift über die Pfarrwahlen ist unklar. Am 11. September 1799 wurde im Neuen Helvetischen Tagblatt eine Rezension publiziert, die Schrift muss also vorher entstanden sein.[106] Müller wendet sich mit der Schrift über die Pfarrwahlen nicht nur direkt an die Regierung, sondern – wie die Publikation belegt – auch an die Öffentlichkeit. Die Schrift beinhaltet nicht nur relevante Aussagen über die Vorstellung Müllers von Religion und Staat, sondern expliziert auch seine beginnende Unzufriedenheit mit der Helvetischen Republik. Müller versucht die gesetzgebenden Räte von der Meinung zu überzeugen, dass die Pfarrer nur unter gewissen Bedingungen direkt von der Gemeinde gewählt werden sollen.

Am 24. Juli 1800 publizierte Müller die letzte in dieser Arbeit berücksichtigte Schrift mit dem Titel «Von den Ansprüchen der Pfarrer auf den Zehnten.»[107] Im Aufsatz über die Zehnten behandelt Müller die finanzielle Notlage der Geistlichen in der Helvetischen Republik und fordert die Wiedereinführung der Zehntabgabe. Wie bereits in der Schrift über die Pfarrwahlen verfolgt Müller in seiner Zehntschrift die Absicht, die Öffentlichkeit sowie die Helvetische Regierung von seinen Meinungen zu überzeugen und so letztlich eine Verbesserung der Situation der Geistlichen zu bewirken. Die Schrift hat einen stark appellativen, gar anklagenden Charakter. Thaddäus Müller verfasst die Schrift explizit als bischöflicher Kommissar und Stadtpfarrer und verdeutlicht somit seinen legitimen Anspruch auf Vertretung der Geistlichen Luzerns. Obwohl Müller die neue Ordnung grundsätzlich unterstütz, werden in den Schriften über die Pfarrwahlen und über die Zehntabgabe deutliche Verschiebungen in seinen Auffassungen erkennbar und sind insofern für die vorliegende Arbeit von zentralem Quellenwert.

1.3.2 Predigten

Es sind vier Bettagspredigten von Müller aus den Jahren 1798, 1799 und 1802 überliefert. Gemäss Bernet besass die religiöse Belehrung in Form der Predigt im Ancien Régime im Vergleich mit der Messfeier und der Sakramentenspendung eine untergeordnete Rolle. Er kommt zum Schluss, dass sowohl Predigt als

105 Müller, Pfarrwahlen.
106 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 1: 390.
107 Müller, Ansprüchen.

auch Katechese im 18. Jahrhundert ein eher marginales Dasein fristeten.[108] Die Drucklegung der öffentlichen Bettagspredigten Müllers war aufgrund des besonderen Festtages höchstwahrscheinlich bereits zum Voraus geplant gewesen. Es sei, so Bernet, nicht der Inhalt, sondern der Anlass der Predigt, der deren anschliessende Publikation begründete.[109] Die Feier des Dank-, Buss- und Bettages wurde seit dem Mittelalter in unregelmässigen Abständen durchgeführt. Dank des engagierten Ministers Philipp Albert Stapfer (1766–1840) wurde der Bettag auch nach Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft weitergeführt.[110] Übernimmt man die Kategorisierung Bernets, können die vier Predigten Müllers als Vorbildpredigten bezeichnet werden.[111] Die Predigten versuchen, mit Hilfe eines aufbauenden Gehalts und eines Vorbildcharakters die Menschen positiv zu beeinflussen und Zuversicht zu spenden. Die Predigten Müllers werden jeweils durch eine Passage aus der Bibel eingeleitet und durch eine bestimmte Fragestellung strukturiert. Der Ton der Predigten ist meist sowohl ermunternd als auch belehrend. Die erste Predigt hielt Müller am 6. September 1798 «am Bethtage der helvetischen Republik.»[112] Die von der staatlichen Obrigkeit mit Hilfe eines Bettagsmandates veranlasste Predigt widmet sich inmitten einer turbulenten Zeit der Bewertung der vollzogenen Umwälzung und der Zeitumstände. Die Predigt ist gerade unter Berücksichtigung des besonderen Entstehungskontextes von Interesse. Die Predigt zeigt, wie ein von der Revolution und den von ihr repräsentierten Werten überzeugter Geistlicher die Zeitgeschehnisse beurteilt. Beachtet man aber zudem das Kreisschreiben des Ministers Stapfer, welches der Predigt vorausging, wird deutlich, dass Müller auch inhaltlich von Regierungsvertretern beeinflusst wurde. Vergleicht man jedoch das Bettagsmandat Stapfers mit der Predigt Müllers, darf der externe Einfluss auch nicht überbewertet werden. Müller orientiert sich zwar an dem von Stapfer vorgeschlagenen Motto der «Vorsicht» bzw. der Deutung der Revolution als vorbestimmtes Schicksal, folgt aber nicht direkt den Ausführungen Stapfers. So verweist er bspw. kein einziges Mal auf den von Stapfer im Bettagsmandat empfohlenen Leitgedanken des «ethischen Gemeinwesens».[113] Die Predigt ist primär als Werk Müllers zu interpretieren, in welchem sich der Verfasser zwar zweifellos auch an anderen Schriften orientiert, jedoch in erster Linie seine eigenen Gedanken und Positionen ausformuliert. Auch für die zweite Bettagspredigt vom 8. September 1799 verfasste Stapfer ein

108 Bernet, Luzern: 757f.
109 Bernet, Luzern: 772.
110 Bernet, Luzern: 773.
111 Bernet, Luzern: 757–759.
112 Müller, Predigt.
113 Vgl., ASHR, Bd. 2: 746–759.

weiteres Mal ein Bettagsmandat, dieses ist jedoch weit kürzer und wurde gemäss Korrespondenzen, die in den Helvetischen Akten gedruckt vorliegen, auch nicht an alle Regierungsstatthalter versendet.[114] Dies folgte insbesondere dem Umstand, dass die Bettagsmandate aufgrund ihres aufklärerischen Inhalts nicht in allen Regionen geschätzt wurden.[115] Auch die zweite Bettagspredigt Müllers kann in Anbetracht des sehr kurzen Mandats primär als Eigenleistung Müllers gewertet werden. Die Bettagspredigt von 1799 widmete sich folgendem Leitthema: «Die Hilfe des Herrn, und wie man der Hilfe des Herrn sich würdig macht.»[116] In der Predigt appelliert Müller an die Bürger Luzerns, sich in Eintracht zu üben und zusammen die Helvetische Republik voranzubringen. Nach 1799 verfasste Minister Stapfer kein Bettagsmandat mehr.[117] Im Jahr 1802 – vor dem Niedergang der Helvetischen Republik – hielt Müller noch zwei weitere Bettagspredigten. Die erste am 12. September 1802 und die zweite am 19. Oktober 1802.[118] Die beiden Predigten wurden mit einem Vorwort Müllers publiziert. Müller widmet die Predigten in besagtem Vorwort seinen Amtsbrüdern und hält sie dabei zu politischer Enthaltung an. Er betont die priesterliche Hauptaufgabe der sittlichen Bildung der Menschen. Die beiden Bettagspredigten hielt Müller in einer sehr instabilen politischen Lage. Der vierte und letzte Staatsstreich vom 17. April 1802 sowie die Annahme der zweiten Helvetischen Verfassung am 2. Juli 1802 liess die bereits länger virulenten Bruchlinien innerhalb der Helvetischen Republik offen hervortreten. Müller äussert sich in allen Predigten dezidiert sowohl zu den Zeitumständen als auch zu Themen, wie Religion, Moral oder Staat. Die Predigten sind infolgedessen für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung.

1.3.3 Gedächtnisreden

Die Schlachtjahrzeitfeiern von Sempach besassen einen ähnlich offiziellen Charakter wie die Bettagsfeiern und wurden jährlich im Monat Juli abgehalten. Die Festredner wurden teilweise Monate im Voraus bestimmt und die Rede war meist angesehenen, fortschrittlichen Geistlichen des Kantons vorbehalten.[119] Thaddäus Müller hielt zwei Gedächtnisreden der Sempacherschlacht, die erste 10. Juli 1797[120] und die zweite vier Jahre später am 6. Juli 1801.[121] Die Reden wurden

114 Vgl., ASHR, Bd. 4: 1169–1174.
115 Vgl., ASHR, Bd. 4: 1169–1174.
116 Müller, Hilfe.
117 Dies ist auch damit zu erklären, dass Stapfer nach 1799 nicht mehr als Bildungsminister tätig war, vgl. dazu, Rohr, Stapfer, in: HLS.
118 Meyer und Komp., Behttagspredigten.
119 Bernet, Luzern: 776ff.
120 Müller, Rede.
121 Müller, Gedächtnissrede.

1803 zusammen gedruckt. In der Zeit der Helvetischen Republik hielt Müller noch eine weitere Rede bei der Einsetzung des Erziehungsrats in Luzern am 20. Januar 1799.[122] Die beiden Gedächtnisreden widmen sich jeweils einer patriotischen Verortung der Zeitumstände. Müller artikuliert in den beiden Gedächtnisreden ideale Vorstellungen, wie das gesellschaftliche Wohl begründet oder befördert werden könne. Müller tut dies mit viel Pathos und die Botschaften werden vornehmlich in einer mahnenden und belehrenden Botschaft vermittelt. Die Reden sind aufgrund ihres idealtypischen Gehalts primär für eine Diskussion der Auffassungen Thaddäus Müllers aussagekräftig und nur sekundär für eine Betrachtung der tatsächlichen gesellschaftspolitischen Realität um die Jahrhundertwende verwendbar. Die Rede, die Müller bei der Einsetzung des Erziehungsrates hielt, ist von besonderem Interesse, weil sie zentrale bildungspolitische Ansichten Müllers beinhaltet. Müller richtet sich mit der Rede an die versammelten Erziehungsräte des Kantons Luzern und versucht, sie von der Relevanz seiner bildungspolitischen Ideale zu überzeugen. Die Rede behandelt primär die allgemeine öffentliche Erziehung. Der Duktus des Textes unterscheidet sich massiv von den Gedächtnisreden. Die Quelle zeigt exemplarisch, wie stark der Ton und die Argumentationsführung einer Rede bzw. eines Textes Müllers vom jeweiligen Zielpublikum abhängen. Müller argumentiert in der Rede an die Erziehungsräte deutlich eloquenter und auch nur mit einem Bruchteil des patriotischen Pathos, die seine Gedächtnisreden prägen.

1.3.4 Sitzungsprotokolle

In den Zeitschriften «Der schweizerische Republikaner» und «Neues Helvetisches Tagblatt» wurden in den Jahren 1798–1800 mitunter auch Sitzungsprotokolle der Literarischen Gesellschaft Luzern publiziert.[123] Insgesamt wurden vom Dezember 1798 bis Januar 1800 50 Sitzungsprotokolle veröffentlicht.[124] Obwohl die Tagblätter, wie auch die Literarische Gesellschaft selbst, von der Regierung der Helvetischen Republik getragen wurde und sie insofern eher linientreue Inhalte zu enthalten versprechen, sind die Protokolle für die vorliegende Studie von grossem Nutzen. Verschiedene Sitzungsprotokolle beinhalten Äusserungen von Thaddäus Müller zu Themengebieten – bspw. Aufklärung, Vaterlandsliebe und Patriotismus oder philosophisch-religiöse Themen –, die für die Arbeit von Interesse sind. Nach dem 1. Staatsstreich im Januar 1800 wurde die Publikation der

122 Im Rahmen der Einsetzung des Erziehungsrates hat neben Müller auch Philipp Albert Stapfer eine Rede gehalten; Vgl., Stapfer/Müller, Anreden.
123 Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt.
124 Escher/Usteri, Republikaner; Escher/Usteri, Tagblatt.

Sitzungsprotokolle nicht mehr fortgeführt. Gemäss Heidi Bossard-Borner habe die Sozietät den Ortswechsel der Regierung von Luzern nach Bern im Mai 1799 nicht längerfristig überstanden.[125]

Von der Freitagsgesellschaft sind insgesamt 28 Ergebnisprotokolle der in den Sitzungen der Gesellschaft geführten Diskussionen aus dem Zeitraum 1795–1796 überliefert.[126] Es ist jeweils ersichtlich, wer das Sitzungspräsidium innehatte und teilweise wird auch der Verfasser des Protokolls namentlich erwähnt. Die in den Protokollen notierten Meinungsäusserungen der Mitglieder wurden jedoch jeweils anonymisiert. Es wird ausschliesslich unbestimmt von «einem Mitglied» gesprochen. Neben den Ergebnisprotokollen liegt dem Dossier in der Bürgerbibliothek Luzern auch ein drei seitiges Dokument mit dem Titel «aufzulösende Fragen» bei, in dem die verschiedenen in der Gesellschaft behandelten Fragen von den Mitgliedern notiert wurden. Aufgrund des charakteristischen Schriftbildes von Thaddäus Müller können ihm zwei der debattierten Fragen zugeordnet und somit auch seine Mitgliedschaft in der Sozietät belegt werden.[127] Letztlich kann in der vorliegenden Arbeit nur ein einziges Diskussionsprotokoll, in welchem sich die Mitglieder einer von Müller gestellten Frage widmen, berücksichtigt werden. Nur in diesem Protokoll vom 18. Dezember 1795 wird eine inhaltliche Übereinstimmung aller Mitglieder explizit festgehalten.[128]

1.3.5 Briefe und weitere Quellen

Aus der edierten Korrespondenz zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)[129] und Thaddäus Müller sollen mit Berücksichtigung der Fragestellung 94 Briefe – 37 von Müller und 57 von Wessenberg – aus dem Zeitraum von 1801–1803 in die Untersuchung miteinbezogen werden.[130]

Als weitere aufschlussreiche Quellen sind an dieser Stelle noch die Pfarrerenquete von 1799,[131] in welcher Thaddäus Müller mitunter persönliche Fragen beantwortete sowie die Bücherverzeichnisse der Lesegesellschaft Luzern aus den Jahren 1787 und 1798 zu nennen.[132] Die Bücherverzeichnisse dürften insbesondere für Aussagen über Müllers geistigen Horizont von Interesse sein.

125 Bossard-Borner, Bann: 380.
126 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft.
127 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Aufzulösende Fragen.
128 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, 15.12.1795.
129 Wessenberg verfolgte als Generalvikar von Konstanz und als Gesandter des Bischofs bei der Helvetischen Republik ein umfassendes Reformprogramm mit dem Ziel die katholische Kirche zu erneuern, vgl., Conzemius, Wessenberg, in: HLS.
130 Weitlauff/Ries, Briefwechsel.
131 StALU, Pfarrerenquête.
132 ZHB Luzern BB 564.8, Büchersammlung.

1.4 Methode

Das vorliegende Quellenkorpus umfasst unterschiedliche Textformen, welche jeweils eine eigene Herangehensweise verlangen. Auf den gedruckten Predigten, Reden und Flugschriften liegt das Hauptaugenmerk der vorliegenden Arbeit. Die Briefe, Bücherverzeichnisse, Sitzungsprotokolle sowie die Pfarrerenquete wurden ergänzend hinzugezogen, aber im Unterschied zu den Predigten, Reden und Flugschriften nicht systematisch untersucht. Letztere Quellen wurden jeweils in folgenden vier Arbeitsschritten analysiert.[133] In einem ersten Schritt wurde die Quelle gelesen und die wichtigsten Aussagen des Textes zusammengefasst. Der zweite Arbeitsschritt beinhaltete neben einer eingehenden Quellenkritik auch eine umfassende Kontextanalyse. Dieser zweite Schritt ermöglichte einerseits die Verortung des Textes im Licht der Zeitumstände sowie andererseits eine Diskussion der Absicht, der Hintergründe und der spezifischen situativen Umstände Thaddäus Müllers. Im dritten Arbeitsschritt näherte sich die Analyse der Argumentationsstruktur und den zentralen Themen des Textes. Mit Hilfe einer Betrachtung der spezifischen Argumentationsmuster, die auch die eingesetzten symbolisch-rhetorischen Mittel sowie die im Text konstruierte Problemstruktur berücksichtigte, wurde versucht, die für Müller relevanten Topoi zu isolieren. Der dritte Schritt resultierte jeweils in Paraphrasen der zentralen Topoi des Textes. Die Paraphrasen wurden so verfasst, dass sie in Kombination mit Quellenexzerpten sowohl die ursprüngliche Argumentations- und Problemstruktur als auch allfällige textimmanente Zusammenhänge aufzeigen. Der vierte, die Quellenarbeit am einzelnen Text abschliessende, Schritt bildete die Interpretation der Kernthemen des Textes. Die Erläuterung der zu gewissen Bedeutungsfeldern gehörender sinntragender Satzteile verfolgte das Ziel, mithilfe der Berücksichtigung des geistigen Horizonts von Thaddäus Müller und der Betrachtung von Material, das über den eigentlichen Text hinausgeht, eine Aufschlüsselung, eine Interpretation der Textstelle zu ermöglichen. Bei der abschliessenden hermeneutischen Interpretationsarbeit ging es einerseits darum, die Einstellungen, Meinungen und Deutungen von Thaddäus Müller zu verstehen und zu verorten, andererseits erlaubte der inhaltliche Vergleich der in verschiedenen Quellen thematisierten zentralen Topoi auch Aussagen über Veränderungen in der Argumentation und den Ansichten Müllers. Relevante Inhalte, die Müller in Briefen oder in Sitzungsprotokollen äussert, wurden für die Erläuterung einzelner Themenfelder hinzuge-

133 Die vorliegende Untersuchung orientiert sich hinsichtlich des methodischen Instrumentariums insbesondere an Ausführungen von Achim Landwehr sowie der Methodendiskussion der sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse; Vgl. dazu, Landwehr, Historische Diskursanalyse; Vgl. auch, Keller u.a., Diskursanalyse; Vgl. weiter, Waldschmidt, Humangenetik: 165.

zogen. Für die Klärung der Ausführungen Müllers wurden, falls es für das Verständnis des geistigen Horizonts Müllers nötig war, weitere Schlüsseltexte anderer Autoren beachtet. Dies trifft in besonderem Masse auf Werke Immanuel Kants zu. Müller verweist selber verschiedentlich auf den Königsberger Philosophen und auch die Forschung sieht in Müller einen überzeugten Kantianer.[134] Die philosophischen Reflexionen Kants werden jedoch nur berücksichtigt, wenn ein offenkundiger inhaltlicher Zusammenhang zwischen den Ausführungen Müllers und Kants Postulaten besteht. Es soll also letztlich keine umfassende und systematische Analyse der Philosophie Kants erfolgen. Anhand der Ergebnisse der eben beschriebenen qualitativen Analyse und unter Einbezug relevanter Forschungsliteratur wird das Denken Thaddäus Müllers vor und während der Helvetischen Republik diskutiert sowie allfällige Veränderungen der Ansichten des Luzerner Aufklärers thematisiert.

1.5 Aufbau der Arbeit

Die folgende Arbeit ist in 5 weiteren Kapiteln aufgebaut. Im nachfolgenden Kapitel «Luzern im 18. Jahrhundert – zwischen Stagnation und Aufbruch» werden die wichtigsten historischen Eckdaten dargestellt. Im dritten Kapitel «Thaddäus Müller – sein Lebensweg bis zur Helvetischen Republik» wird der Protagonist der vorliegenden Untersuchung eingehend porträtiert. Dabei wird sowohl Müllers soziale Herkunft beleuchtet als auch sein beruflicher und geistiger Werdegang thematisiert. Zudem werden die wichtigsten Arbeitsfelder Müllers und sein soziales Umfeld geschildert. Das vierte Kapitel «Thaddäus Müller – ein katholischer Aufklärer» widmet sich, als eigentlicher Kern der Arbeit, dem Gedankengebäude des Luzerner Aufklärers. Mit der Diskussion des von Müller vertretenen Menschenbildes und den von ihm formulierten gesellschaftspolitischen Idealvorstellungen sowie der Darstellung des eschatologischen Fluchtpunktes der von Müller konzipierten Entwicklung der Menschheit wird das Denken Müllers nachgezeichnet. Das Kapitel thematisiert zudem anhand der fünf Themenfelder «Religion und Kirche», «Patriotismus», «Aufklärung», «Öffentliche Erziehung» und «Staat», die von Müller angeführten Rahmenbedingungen im Prozess der menschlichen Entwicklung. Das fünfte Kapitel «Die Helvetische Republik als reformabsolutistisches Experiment» versucht Müllers Verarbeitung und Bewertung der Zeitumstände zu beleuchten. Die Arbeit wird im sechsten Kapitel mit einem Fazit abgeschlossen.

134 Vgl. dazu Kapitel 1.1.3 dieser Arbeit.

Luzern im 18. Jahrhundert – zwischen Stagnation und Aufbruch

2

2. Luzern im 18. Jahrhundert – zwischen Stagnation und Aufbruch

2.1 Grundzüge

Bis zu den politischen Umwälzungen im Zusammenhang mit der helvetischen Revolution war der Staat Luzern im 18. Jahrhundert ein im Bündnissystem der dreizehn alten Orte eingebundener patrizisch regierter Stadtstaat.[135] In Luzern, dem Vorort der katholischen Eidgenossenschaft, fanden die katholischen Tagsatzungen statt und auch rein geographisch gehörte Luzern in den Kreis der fünf inneren Orte.[136] Die Stadt Luzern besass bereits seit dem 15. Jahrhundert die Herrschaftsrechte über das in dreizehn Landvogteien organisierte Untertanengebiet, welches weitgehend dem heutigen Kantonsgebiet entsprach.[137] Die Abschliessungstendenz der regierenden Geschlechter führte seit dem 16. Jahrhundert de facto zu einer aristokratischen Regierungsgewalt.[138] Alle bedeutenden Staatsämter waren den Angehörigen des Grossen und Kleinen Rats vorbehalten. Das Regiment über Stadt und Land übten die «Rät und Hundert», die Versammlung der beiden Räte, aus.[139] Beide Räte ergänzten sich per Kooptation und die Ratsstellen wurden seit den 1670er Jahren faktisch vom Vater auf den ältesten Sohn vererbt.[140] Sowohl in der Stadt als auch in den ländlichen Gebieten waren die rechtlichen und sozialen Unterschiede gross. In den Landstädten waren die Ratsgeschlechter, in der Stadt Luzern die patrizischen Familien politisch wie auch wirtschaftlich dominant, auf dem Land bestand die Oberschicht hingegen aus Grossbauern. Die grosse Bevölkerungsgruppe der «Hinter- und Beisässen» war beruflich stark eingeschränkt und lebte gemäss Bernet allgemein in ärmlichen Verhältnissen.[141]

Nach dem vierten Landfrieden von 1712, als Schlusspunkt des zweiten Villmerger Krieges, glätteten sich die Wogen der konfessionellen Spannungen in der

135 Vgl. dazu, Bossard-Borner, Bann; Bernet, Luzern: 16–18.; Godel, Zentralschweiz: 41–44.
136 Wicki, Staat: 45; Bossard-Borner, Bann: 21f.
137 Bossard-Borner, Bann: 17; Godel, Zentralschweiz: 41.
138 Die Zahl der Regimentsfähigen Geschlechter hatte sich von mehr als 70 Familien im 16. Jhd. Zu nur 25–40 Namen gegen Ende des 18. Jhd. Verringert, vgl. dazu, Bossard-Borner, Bann: 42; Vgl. auch, Bernet, Luzern: 16.
139 Der Kleine Rat umfasste 36, der Grosse Rat 64 Ratsherren, Godel, Zentralschweiz.
140 Godel, Zentralschweiz: 43; Vgl. zudem, Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS.
141 Bernet, Luzern: 16f.

Eidgenossenschaft etwas.[142] Unter Einfluss der neuen Staatsrechtslehren veränderte sich das Verständnis des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.[143] Politisch war das 18. Jahrhundert von Parteikämpfen zwischen einer aufklärerischen und einer konservativ-klerikalen Richtung, verschiedenen Korruptions- und Finanzaffären sowie von Familienfehden im Patriziat geprägt.[144] Eine wachsende Unzufriedenheit des Landvolkes schürte die Angst der Obrigkeit vor einem Umsturz und resultierte in einer Stimmung, die 1770 zur Absetzung des aufklärerischen Reformers Joseph Rudolf Valentin Meyer von Schauensee (1725–1808) und zu einer allgemeinen Zurückdrängung der politischen Ideen der Aufklärung führte.[145] Erst 1797 konnten Repräsentanten der radikal reformerischen Fraktion, die sich seit 1795 in der Freitagsgesellschaft organisierten, die Luzerner Politik wieder massgeblich mitgestalten.[146]

2.1.1 Revolution in der Schweiz und in Luzern

Mit dem Sieg Frankreichs im 1. Koalitionskrieg (1792–1797) und der Durchsetzung der französischen Hegemonie auf dem Kontinent wurden auch die machtpolitischen Voraussetzungen für eine Umwälzung in der alten Eidgenossenschaft geschaffen.[147] Die Träume der aufklärerisch orientierten Reformkreise, die Alte Eidgenossenschaft gemäss der zeitgenössischen staatstheoretischen Kriterien von Rationalität, Effizienz, Macht und Souveränität umzugestalten, wurden 1797 mit dem Sieg Frankreichs greifbar.[148] Im Dezember 1797 marschierte die französische Armee in die alte Eidgenossenschaft ein und infolge der akuten Gefahr brach die alte Ordnung 1797/98 in einer Abfolge kaum koordinierter, revolutionärer Bewegungen zusammen.[149] Die politische Umgestaltung in Form der Helvetischen Republik war folglich nur in engster Abhängigkeit vom Direktorium und der Armee Frankreichs zu erlangen.[150] In den Umwälzungen spielten neben dem zentralen äusseren Druck seitens Frankreichs auch die bereits erwähnten Reformkreise eine führende Rolle, da sie mit ihrer Haltung die Organisation einer schlagkräftigen militärischen Abwehr verhinderten.[151]

142 Militärischer Konflikt zwischen den reformierten und den katholischen Orten, den die reformierten Orte letztlich für sich entschieden; Vgl. dazu, Lau, Villmergerkrieg, in: HLS.
143 Wicki, Staat: 19.
144 Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS.
145 Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS; Entscheidend waren dabei folgende Ereignisse: der Klosterhandel von 1769–1770 sowie der Schumacher-Handel in der Stadt Luzern von 1764; Vgl. dazu, Weber-Hug, Klosterhandel; Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS.
146 Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS; Vgl. ebenfalls, Weber-Hug, Klosterhandel: 11.
147 Holenstein, Helvetik: 91; Holenstein, Beschleunigung: 352; Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
148 Holenstein, Helvetik: 91.
149 Holenstein, Beschleunigung: 353; Bossard-Borner, Bann: 58.
150 Holenstein, Helvetik: 91.
151 Holenstein, Beschleunigung: 353f.

Gerade die Staatsumwälzung in Luzern ist bezeichnend für die Bedeutung der reformorientierten Elite in der Alten Eidgenossenschaft. In Anbetracht des französischen Einmarsches in der Waadt und der Revolution in Basel drohten im Frühjahr 1798 die letzten Bemühungen Luzerns, einen Konflikt mit dem revolutionären Frankreich zu vermeiden, zu scheitern.[152] Insbesondere die dramatischen Berichte Rüttimanns, in denen dieser auf eine Reform der Staatsordnung drängte, führten zu der Bildung eines geheimen Rats, in dem die reformorientierten Elemente überhand gewinnen konnten und so letztlich am 31. Januar 1798 in der Abdikation der «Rät und Hundert» resultierte.[153] Die staatsstreichartige Revolution wurde in Luzern von Mitgliedern der patrizischen Familien getragen und die neu gewonnene Freiheit anschliessend einer überraschten Landbevölkerung verkündet.[154] Die von Frankreich aufoktroyierte Verfassung trat am 12. April 1798 in Kraft und war eine Adaption der französischen Direktorialverfassung von 1795.[155] Die alten, ehemals souveränen Orte der Eidgenossenschaft verloren ihre Eigenständigkeit und bildeten neu einen zentralistisch organisierten Einheitsstaat, die Helvetische Republik. Die Konstitution beruhte auf den Prinzipien der Rechtsgleichheit, der Volkssouveränität und der Gewaltentrennung und funktionierte nach dem Repräsentativsystem.[156]

2.1.2 Modernisierung, Stagnation und Zerfall der Helvetischen Republik

Trotz vieler Schwierigkeiten griffen die helvetischen Politiker zwischen der Proklamation der Republik 1798 und dem 1. Staatsstreich vom 7. Januar 1800 viele Postulate der Aufklärung auf und leiteten einen langfristigen Modernisierungsprozess ein.[157] Zentral waren dabei die Ablösung der Feudallasten, die Schaffung eines modernen Steuersystems, die Neuordnung des Rechtswesens, die neue Niederlassungsfreiheit, Reformen im Erziehungs- und Armenwesen sowie Veränderungen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat.[158] Die ersten beiden Jahre waren in politischer Hinsicht geprägt vom Gegensatz zwischen Patrioten – die in dieser ersten Phase in den Räten das Übergewicht hatten – und Republikanern.[159] Napoleon Bonaparte (1769–1821) verweigerte, nach seiner mit dem Staatsstreich in Frankreich vom 9. November 1799 erfolgten Machtübernahme,

152 Böning, Traum: 115.
153 Bossard-Borner, Bann: 58–62.
154 Böning, Traum: 115; Holenstein, Beschleunigung: 353f.
155 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
156 Wicki, Staat: 379; Bernet, Luzern: 5; Vgl. zudem, ASHR 1: 566ff.
157 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
158 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
159 Die Patrioten verfolgten eine vergleichsweise radikale Agenda, die eher elitär ausgerichteten Republikaner unterstützten dagegen eine gemässigtere Politik; Bossard-Borner, Bann: 77f.; Bernet, Luzern: 712f.

dem Patrioten Fréderic-César de La Harpe (1754–1838) die Unterstützung, als sich dieser umfassende Vollmachten aneignen wollte.[160] Diese Änderung der Machtkonstellation ermöglichte es den gemässigteren Republikanern, das von La Harpe radikalisierte Direktorium zu stürzen. Dieser sogenannte erste Staatsstreich vom 7. Januar 1800 bedeutete mit der beginnenden Abkehr von revolutionären Grundsätzen einen wichtigen Wendepunkt in der Helvetischen Republik.[161] Nach dem Sturz des helvetischen Direktoriums und dessen Substitution durch einen siebenköpfigen Vollziehungsausschuss bestand für einige Monate ein Nebeneinander von republikanisch-föderalistisch ausgerichteter Exekutive und patriotisch dominierter Legislative. Diese Ordnung wurde jedoch bereits am 7.–8. August 1800 auf Druck der von Frankreich unterstützten Republikaner durch den zweiten Staatsstreich beseitigt.[162] An ihrer Stelle wurde ein gesetzgebender Rat eingesetzt, der die Exekutive, den Vollziehungsrat, wählte. Die alte Bruchlinie zwischen Patrioten und Republikanern wurde nun vollends durch die Verfassungskämpfe zwischen Unitariern und Föderalisten überlagert und beherrschten die politische Realität der Helvetischen Republik bis zu ihrem Untergang.[163] Bonaparte versuchte mit der erzwungenen Einführung der gemässigt föderalistischen Verfassung von Malmaison vom 29. Mai 1801, die Verfassungskämpfe zu unterbinden. Die Verfassung von Malmaison stiess jedoch in beiden politischen Lagern auf Ablehnung. Die Föderalisten ergriffen mit dem dritten Staatsstreich am 27.–28. Oktober 1801 die Macht und stellten die Kantone Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug wieder her. Nach einigen Monaten und insbesondere aufgrund von Streitigkeiten verloren die Föderalisten jedoch erneut die Gunst Bonapartes und infolge eines weiteren und vierten Staatsstreiches übernahmen wiederum die Unitarier am 17. April 1802 die Regierungsgewalt.[164] Eine eingesetzte Notabelnversammlung überarbeitete die Verfassung von Malmaison und legte sie in der ersten in der Schweiz durchgeführten Volksabstimmung dem Stimmvolk vor. Die Nichtstimmenden wurden bei dieser Abstimmung als Befürworter gezählt und die zweite Helvetische Verfassung galt in der Folge am 2. Juli 1802 als angenommen.[165]

Ende Juli 1802 zogen die französischen Besatzungstruppen überraschend aus der Helvetischen Republik ab, was den Vollziehungsrat seiner Machtbasis beraubte. In der Innerschweiz brach sogleich ein Aufstand los. Der Stecklikrieg

160 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
161 Bernet, Luzern: 712f.; Bossard-Borner, Bann: 77f.
162 Bossard-Borner, Bann: 77f.
163 Bossard-Borner, Bann: 77f.
164 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
165 Bernet, Luzern: 716f., 727f.

erfasste im September die Helvetische Republik und nötigte die Zentralbehörden zur Flucht nach Lausanne. Die Helvetische Republik wurde in der Folge erneut von französischen Truppen besetzt. Die Mediationsakte vom 19.2.1803 besiegelte letztlich das Ende der Helvetischen Republik.[166]

2.2 Kirche und Staat

Die gegenreformatorische Haltung der Luzerner Obrigkeit vor der Revolution zeigte sich in der Übernahme bzw. Umsetzung der Reformbeschlüsse des Konzils von Trient (1545–1563) und war konstitutiv für das Staatskirchentum Luzerns wie auch für das Selbstverständnis der katholischen Kirche.[167] Die Kirche wirkte als geistiges Ordnungsprinzip nicht nur auf das gesellschaftliche Handeln, sondern auch auf den Staat selbst.[168] Bis zum Umsturz der Alten Eidgenossenschaft durch die Helvetische Revolution war der Katholizismus Staatsreligion Luzerns und die Konfession ein zentrales Kriterium für das Heimatrecht im Staatsgebiet. Kirche und Staat waren eng verbunden. Die Kirche stand unter dem Schutz des Staates und lieh ihm im Gegenzug ihre Dienste der Überwachung und Disziplinierung.[169] Die formalrechtliche Grundlage für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im 17. und 18. Jahrhundert bildete das Konkordat von 1605. Das Konkordat regelte die wichtigsten Kompetenzen der geistlichen und weltlichen Behörden in kirchlichen Angelegenheiten.[170] Luzern war seit Ende des 16. Jahrhundert, als Vorort der katholischen Eidgenossenschaft, zudem Sitz der Nuntiatur.[171] Nach dem zweiten Villmergerkrieg, in welchem die katholischen Orte unterlagen, wurde am 11. August 1712 mit dem Vierten Landfrieden die konfessionelle Parität in den gemeinen Herrschaften hergestellt. Gesamteidgenössisch waren die Konfessionen nun gleichberechtigt und die konfessionelle Blockpolitik wurde etwas gelockert. In der Stadt Luzern gewannen in der Folge progressive Elemente an Einfluss, auf der Landschaft blieb die Glaubenswelt des gegenreformatorischen Barocks jedoch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts intakt und begründete oder verschärfte bisweilen Divergenzen zwischen Stadt und Land.[172] Die Bemühungen der Vertreter des aufgeklärten Staatskirchentums[173]

166 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
167 Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS; Bossard-Borner, Bann: 23.
168 Wicki, Staat: 13.
169 Bossard-Borner, Bann: 23.
170 Wie bspw. die Besetzung der Pfründen, die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Leistung von kirchlichen Abgaben sowie die Rechte und Pflichten des neuen bischöflichen Kommissars. Wicki, Staat: 27f.
171 Bernet, Luzern: 391–392; Der Nuntius überwachte im Auftrag der päpstlichen Kurie die lokalen kirchlichen wie weltlichen Instanzen. Bossard-Borner, Bann: 26f.
172 Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS; Wicki, Staat: 18f.; Bossard-Borner, Bann: 26f.
173 Insbesondere beeinflusst durch gallikanische, jansenistische und josephinistische Strömungen. Wicki, Staat: 45–47.

das Verhältnis zwischen Kirche und Staat dem gewandelten Rechtsempfinden anzupassen, scheiterten lange am Widerstand der kirchlichen Instanzen.[174] Insbesondere die geistliche Immunität und die privilegierte Ausnahmestellung von Kirche, Klöstern und Klerus schienen mit der naturrechtlichen Anschauung von der Souveränität sowie mit wirtschafts-politischen Konzeptionen des aufgeklärten Staates unvereinbar.[175] Exemplarisch ist in diesem Zusammenhang der sogenannte Udligenswiler Handel von 1725–1727[176], der letztlich in der Anerkennung Roms resultierte, dass fehlbare Geistliche – trotz der geistlichen Immunität – einer bedingten Jurisdiktion des Landesherrn unterstehen. Dass die formalrechtliche Grundlage von 1605 das Verhältnis zwischen Kirche und Staat nicht endgültig regeln konnte, verdeutlicht spätestens das 18. Jahrhundert, in dem sich kirchliche und staatliche Rechtsansprüche antagonistisch gegenüberstanden und zugleich weder Kirche noch Staat willens waren, sich als voneinander unabhängige Körperschaften zu verstehen.[177]

2.2.1 Der Luzerner Klerus

Wie bereits erwähnt, gehörte Luzern zur geistlichen Jurisdiktionsgewalt des Fürstbischofs von Konstanz. Das System der luzernischen Pfarreien innerhalb des Vierwaldstätterkapitels als Verwaltungsbezirk bestand weitgehend bereits seit Mitte des 16. Jahrhunderts und blieb bis 1798 ziemlich stabil.[178] Dem Kapitel stand ein Dekan vor, dieser hatte die Oberaufsicht über die Pfarreien und den Klerus. In der hierarchischen Kirchenstruktur war der Dekan unmittelbar dem bischöflichen Kommissar unterstellt. Das bischöfliche Kommissariat umfasste beträchtliche Kompetenzen. Der Kommissar, als Stellvertreter des Bischofs, verfügte über die Disziplinargewalt über den Klerus in Straf- und Zivilgerichtssachen, er schlichtete leichtere eheliche Vergehen, beaufsichtigte administrativ-kirchliche Angelegenheiten und die Vermögensverwaltung, war befugter Verwaltungs- und Gerichtsbeamter und somit eine wichtige Mittelsperson zwischen Staatsregierung und Bischof.[179] Der Staat stand infolgedessen der Wahl des Kommissars weder vor noch während der Helvetischen Republik gleichgültig gegenüber.[180] Die bereits angesprochene

174 Wicki, Staat: 27f.; Bernet, Luzern: 387–390.
175 Wicki, Staat: 27f., 45; Weber-Hug, Klosterhandel: 11f.
176 Das Problem entstand durch die Weigerung des Pfarrers Andermatt in Udligenswil sich obrigkeitlichen Verlautbarungen zu fügen. Der Pfarrer auferlegte seinen Pfarrgenossen im Jahr 1725 ein Tanzverbot für ein Volksfest, obwohl der Landvogt zuvor eine ordentliche Tanzerlaubnis erteilt hatte, vgl. dazu, Hörsch, Udligenswilerhandel, in: HLS.
177 Wicki, Staat: 19.
178 Bernet, Luzern: 387–390.; Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS.
179 Bernet, Luzern: 387ff.
180 Bernet, Luzern: 387ff.

enge Verflechtung von Politik und Kirche folgte auch aus dem sozialen Hintergrund der Mehrheit des geistlichen Standes. Im 18. Jahrhundert kam auf 600 Einwohner ein Seelsorger, welcher meist aus Bürgerschaft und Patriziat stammte.[181] Die Geistlichkeit zählte schon immer zur geistigen Elite und ihre Einflussmöglichkeiten beschränkten sich nicht nur auf die richtige Unterweisung der Glaubensinhalte. Schon im Ancien Régime oblagen den Pfarrern auch ausserkirchliche Aufgaben, wie bspw. die Bekanntmachung von Mandaten der weltlichen Obrigkeit.[182]

2.2.2 Veränderung der Stellung der katholischen Kirche

Die Helvetische Republik bedeutete für das Verhältnis von Staat und Kirche eine tiefe Zäsur. Die Kirchengesetzgebung war zuweilen widersprüchlich, einerseits wurde die Trennung von Kirche und Staat offiziell proklamiert, andererseits waren viele Gesetze und Erlasse von einem Staatskirchentum geprägt.[183] Paradigmatisch für das neue und mitunter paradoxe Verständnis der Beziehung zwischen Kirche und Staat stehen die beiden Verfassungsartikel 6[184] und 26[185] der ersten helvetischen Verfassung vom 28. März 1798.[186] Der sechste Verfassungsartikel führte die Gewissens- und Kultusfreiheit ein und musste für eine Bevölkerung, welche sowohl die konfessionelle Konformität als auch die Verbindung mit dem Papst als selbstverständlich empfand, Besorgnis erregend sein,[187] zumal sich im Verfassungstext der implizite Verweis auf gänzliche Unabhängigkeit vom Papst, als «fremde Obrigkeit einer Secte», hinsichtlich Staatssachen und Aufklärung des Volkes findet.[188] Der 26. Artikel schloss die Geistlichen vom aktiven und passiven Wahlrecht aus.[189] Neben den beiden Verfassungsartikeln wurden noch verschiedene Gesetze erlassen. Diese umfassten die Einschränkung religiöser Strafurteile, der geistlichen Gerichtsbarkeit und Steuerfreiheit sowie der geistlichen Ehegesetzgebung, die Aufhebung der geistlichen Immunität oder die Verstaatlichung der Schulaufsicht und der Pfarrwahl. Mit der Novizensperre, dem Verbot kollektiver Wallfahrten und der Sequestierung der Güter kamen noch explizit klosterfeindliche Paragraphen hinzu.[190]

181 Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS.
182 Bernet, Luzern: 635.
183 Lüber, Stellung: 53–55.
184 Vgl., 1. Verfassung der Helvetischen Republik, ASHR, Bd. 1: 568.
185 Vgl., 1. Verfassung der Helvetischen Republik, ASHR, Bd. 1: 568.
186 Bernet, Luzern: 638.
187 Bossard-Borner, Bann: 112.
188 Vgl., ASHR, Bd. 1: 568.
189 Bernet, Luzern: 493.
190 Lüber, Stellung: 53f.; Bossard-Borner, Bann: 136f.

Insgesamt vollzog sich mit der Helvetischen Republik ein Verlust der geistlichen Autorität, der zwar nicht erst in der Helvetischen Republik begann, aber sowohl wirtschaftlich – mit dem Zehntverlust –, gesellschaftlich – durch den Verlust von Privilegien – als auch politisch ein neues Ausmass erreichte.[191] Nicht nur durch antiklerikale Tendenzen, sondern auch durch den zunehmenden staatlichen Zugriff in Form von unterschiedlichen staatlichen Kontrollpersonen und Ansprüchen, sah sich der Pfarrer in seiner tradierten gesellschaftlichen Stellung verdrängt.[192] Der antiklerikale Anstrich der ersten Jahre verlor in Anbetracht der realpolitischen Dringlichkeiten der Helvetischen Republik jedoch ziemlich rasch an Bedeutung. Der Helvetische Staat zeigte sich bald daran interessiert – wie es bereits im Ancien Régime usus war –, die Geistlichen als Sachwalter obrigkeitlicher Anliegen zu instrumentalisieren.[193] Kirche und Staat blieben also stark miteinander verschränkt und voneinander abhängig.

2.3 Aufklärung

Aufgrund der fundamentalen moralischen Erschütterung, die durch Reformation bzw. die Religionskriege und der resultierenden Brüchigkeit des biblischen Weltbildes ausgelöst wurde, versuchten verschiedene Denker, neue Grundsätze für ein übergeordnetes Rechtsempfinden zu legen. Die konfessionellen Gegensätze verloren in der Folge tendenziell an staats-, wirtschafts- und bündnispolitischer Hinsicht an Relevanz. Die geistig-kulturellen sowie politisch-wirtschaftlichen Horizonte der Menschen erfuhren eine fortschreitende Entgrenzung.[194]

Wichtig für die Aufklärung im Allgemeinen und für die vorliegende Arbeit im Speziellen sind die aufklärerischen Naturrechtstheorien. Die grossen systematischen Naturrechtstheorien von Hugo Grotius (1583–1643), Thomas Hobbes (1588–1679), Baruch Spinoza (1632–1677), John Locke (1632–1704) oder Samuel Pufendorf (1632–1694) stammen aus dem 17. Jahrhundert und revolutionierten das juristische und politische Denken. Ausgehend von bestimmten Vorstellungen über die Natur des Menschen postulierten die Naturrechtstheoretiker die Annahme, dass auf Grundlage der Natur ein allgemeingültiges Normengefüge abgeleitet werden kann.[195] Dieses neue Rechtssystem – das Naturrecht – definierte letztlich die Massstäbe für das menschliche Verhalten in der Gesellschaft.[196] Während die ältere Naturrechtsdebatte von Hugo Grotius noch einen göttlichen

191 Bernet, Luzern: 878ff.
192 Bernet, Luzern: 878ff.
193 Bossard-Borner, Bann: 138; Bernet, Luzern: 878ff.
194 Beutel, Kirchengeschichte: 46; Vgl. auch, Im Hof, Aufklärung in der Schweiz: 18.
195 Stollberg-Rilinger, Europa: 200.
196 Im Hof, Aufklärung in der Schweiz: 18.

Ordnungsrahmen voraussetzte, begründet sich das Naturrechtsdenken seit Samuel Pufendorf und insbesondere mit Christian Thomasius (1655–1728) meist in der strikten Unterscheidung zwischen dem durch die Vernunft zureichend begründeten Naturrecht und dem in der Bibel geoffenbarten göttlichen Recht.[197] Eine besondere Ausprägung fand die Naturrechtslehre in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Schweiz. Jean Barbeyrac (1674–1744) ging davon aus, dass der «gesunde Menschenverstand» mit der christlichen Moral zusammenfalle.[198] Die so konzipierte Naturrechtslehre erlaubte aus dem idealen gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen eine neue Morallehre abzuleiten, die letztlich deckungsgleich mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe ist.[199] Das Zeitalter der Aufklärung – nach Beutel verstanden als die entscheidende Phase des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses vom Ausgang des Konfessionellen Zeitalters bis zur Schwelle der Moderne – kulminierte begrifflich in der Definition von Kant, die dieser 1784 im Rahmen einer, in der «Berlinischen Monatsschrift» geführten, Debatte äusserte:[200] «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!»[201] Das neue an dieser Definition war die Verschiebung vom bis anhin primär angestrebten Erkenntniszuwachs auf eine durch die Eigenleistung des Denkens begriffene allgemeine Geisteshaltung.[202]

2.3.1 Früh- und Spätaufklärung in Luzern

Das sich seit Beginn des 18. Jahrhundert in Luzern verbreitende Gedankengut der französischen Aufklärung vertiefte den Gegensatz zwischen städtischem Patriziat und Geistlichkeit sowie Landvolk immer mehr.[203] Die enge Beziehung der Luzerner Politik mit Frankreich durch die französischen Dienste und die zunehmenden Bemühungen um das Staatskirchentum in der Oberschicht Lu-

197 Beutel, Kirchengeschichte: 49ff.; Vgl. auch, Dufour, Naturrecht, in HLS.
198 Zitiert nach: Im Hof, Aufklärung in der Schweiz: 19.
199 Vgl. dazu, Meylan, Barbeyrac: 194; Vgl. auch, Poudret, Jean, in: HLS.
200 Vgl. dazu, Beutel, Kirchengeschichte: 15.
201 Kant, Beantwortung: 481.
202 Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 16.
203 Steiner, Leben: 248f.; Weber-Hug, Klosterhandel: 13f.

zerns begründet den günstigen Nährboden für gallikanisch[204]-jansenistische[205] Ideen. Die aufklärungsfreundlichen Luzerner waren gut vernetzt, insbesondere mit der progressiven Elite Zürichs. Die Korrespondenz und mit ihr der Bücheraustausch wurden zu den eigentlichen Übermittlern der neuen philosophischen Gedanken in der Frühaufklärung in Luzern.[206] Die Aufklärer Luzerns rückten die mit der Vernunft fassbaren Wahrheiten der katholischen Konfession in den Vordergrund und wehrten sich gegen die dogmatischen Lehren des Katholizismus, die auf den Beschlüsse des Trienter Konzils fussten. Was man früher unter Schriftgebot getan hatte, wurde nun zu einer Verpflichtung von Mensch zu Mensch.[207] Nach den 50er Jahren wurden mehr Vorstösse gegen die tradierte Position der Geistlichkeit und der Kirche gewagt. Insbesondere die Lebens- und Wirtschaftsführung der Klöster vertrugen sich nur schlecht mit dem Nützlichkeitstopos der Aufklärung.[208] Wichtig ist hier aber anzumerken, dass sich die allermeisten Vertreter der Aufklärung in Luzern zeitlebens als gläubige Christen verstanden.[209] Die im Jahr 1768 anonym publizierte Schrift aus der Feder von Joseph Anton Felix Balthasar (1737–1810) mit dem Titel «De Helvetiorum iuribus circa sacra» artikuliert die Auffassungen der aufgeklärt staatskirchlichen Strömung im Luzernischen Patriziat.[210] Die Schrift ist keineswegs antireligiös aber dafür deutlich antiklerikal. Der Ratsherr Balthasar verteidigt die staatsobrigkeitlichen Rechte über die Kirche kraft alten Herkommens und mit besonderer Betonung des staatlichen Rechts der Jurisdiktion über die Klöster sowie der Besteuerung der Kirche.[211] Bezeichnend für die Kräfteverhältnisse in der Regierung ist, dass sich Luzern – obwohl Rom die Schrift auf den Index setzte – weigerte, das Verbot auf ihrem Staatsgebiet durchzusetzen.[212] Das Seilziehen um die Machtverteilung fiel mit dem Fundamentalgesetz von 1773 zu Ungunsten der aufklärerischen Strömung im luzernischen Patriziat aus. Die Frontenbildung wurde insbesondere durch die Publikation zweier Folgeschriften ausgelöst. Die vom Zürcher Ratsherrn

204 Gallikanismus war die in Frankreich ausgeübte Form des Epikopalsystems, das für viele staatskirchlichen Bewegungen der Aufklärung wegweisend wurde. Im Zentrum der gallikanischen Strömung steht die Superiorität des Konzils, statt der unkritischen Übernahme der Päpstlichen Bestimmungen, vgl. dazu, ebd.: 121; Vgl. auch, Beutel, Kirchengeschichte: 174f.; Wicki, Staat: 21.

205 Der Jansenismus hat österreichische Wurzeln und fordert verstärkt die Unterordnung der Kirche unter den staatlichen Absolutismus und die Einschränkung ihrer freiheitlichen Entscheidungskraft auf rein geistliche Belange, ebd.: 22; Vgl., zudem, Hersche, Jansenismus, in: HLS.

206 Weber-Hug, Klosterhandel: 13f.

207 Vgl. dazu, Weber-Hug, Klosterhandel: 17.

208 Weber-Hug, Klosterhandel: 17.

209 Wicki, Staat: 45ff.

210 Vgl. dazu, Bossard-Borner, Bann: 26f.

211 Ebd.; Steiner, Leben: 248f.; Im Zusammenhang der Schrift ist auch der langjährige Streit um die umstrittene Steuerfreiheit des Klerus zu sehen, vgl. dazu, Wicki, Staat: 352, 354ff.

212 Bossard-Borner, Bann: 26f.

Heinrich Heidegger (1738–1823) verfasste und anonym publizierte Streitschrift «Reflexionen eines Schweizers, über die Frage: Ob es der Catholischen Eidgenossenschaft nicht zuträglich wäre, die regularen Orden gänzlich aufzuheben, oder wenigstens einzuschränken?» widmet sich einer polemischen, kirchenfeindlichen Kritik an Klöster und Klerus.[213] Auch die zweite Folgeschrift von Josef Rudolf Valentin Meyer von Schauensee (1725–1808) mit dem Titel «Widerlegung der Reflexionen eines Schweizers» konnte die aufgeheizte Stimmung in Luzern nun nicht mehr besänftigen, ja verschärfte die Krise gar noch.[214] Die in einem deutlich moderateren Ton verfasste Antwort von Meyer von Schauensee war zwar, wie bereits der Titel impliziert, als Replik bzw. Richtigstellung gedacht, wurde jedoch von der Öffentlichkeit als Affirmation der eigentlichen Schmähschrift Heideggers interpretiert.[215] Die kirchenkritische, aber nicht kirchenfeindliche, Abhandlung Meyers beinhaltet eine Auseinandersetzung mit der Klosterfrage und eine Forderung von Reformen. Sowohl Meyer als auch Balthasar forderten die Besteuerung der klösterlichen Vermögenswerte und die Reform der öffentlichen Erziehung. Die Erziehungsreform war ganz im Sinne der aufklärerischen Idee der Nützlichkeit. Die Ordensangehörigen sollten mit der Erziehung der Jugend eine gemeinnützige Aufgabe ausüben. In Folge der Publikation der drei Schriften spaltete sich die Luzerner Politik in zwei Lager. Die als «Dissidenten» bezeichneten Anhänger aufklärerischen Gedankenguts um Joseph Balthasar, Josef Meyer und Pfarrer Bernhard Ludwig Göldlin (1723–1785) standen den konservativ-aufklärungsfeindlichen Mitglieder, den «Konföderierten», des Rats gegenüber.[216] In der Ratssitzung vom 23. September 1769 wurde gefordert, Josef Meyer als Verfasser der «Widerlegung» zum Schutze der Religion und des allgemeinen Wohles von seinen Ämtern zu entbinden. Am 27. September wurden daraufhin sowohl die «Reflexionen» als auch die «Widerlegung» öffentlich verbrannt.[217] Nach dem Prozess gegen Valentin Meyer 1769, der ein halbes Jahr dauern sollte, verlor die aufgeklärte Richtung deutlich an Einfluss. Letztlich besiegelte das Fundamentalgesetz von 1773 – in dem die regimentsfähigen Bürger auf diejenigen Geschlechter beschränkt wurden, die zu diesem Zeitpunkt Anteil an der Regierung hatten – die tendenzielle Verdrängung der Ideen der Aufklärung aus der Regierung Luzerns bis kurz vor Abdikation der Regierung im Jahr 1798.[218] Die Vertreter der Luzerner Spätaufklärung dachten deutlich radikaler als ihre Väter. Zum Kern dieser neuen Generation von

213 Heidegger, Reflexionen.
214 Meyer von Schauensee, Widerlegung.
215 Weber-Hug, Klosterhandel: 96.
216 Weber-Hug, Klosterhandel: 83.
217 Weber-Hug, Klosterhandel: 83f.
218 Weber-Hug, Klosterhandel: 11.

Aufklärern gehörte neben Alphons Pfyffer (1753–1822), Franz Bernhard Meyer von Schauensee (1763–1848), Vinzenz Rüttimann (1769–1844), Franz Xaver Keller (1772–1816), Joseph Anton Xaver von Balthasar (1761–1837), Melchior Mohr (1762–1846) und Kaspar Koch (1742–1805) auch Thaddäus Müller.[219] Sie rezipierten nicht nur die staats- und gesellschaftspolitischen Lehren von Montesquieu, Voltaire, Rousseau und anderen Denkern, sie äusserten im kleinen Kreis auch laute Begeisterung über die Französische Revolution.[220] Die revolutionär gesinnten, jungen Idealisten strebten weitgehende Reformen an, um die tradierte aristokratische Staatsordnung umzugestalten. Die Sozietäten boten der aufgeklärten Elite Gelegenheit zum Gedankenaustausch und zur Lektüre. Sie sollten jedoch erst ab 1797 durch die Besetzung von Schlüsselpositionen im Luzerner Rat die Möglichkeit erhalten, die Politik in Luzern entscheidend mitzugestalten.[221]

2.3.2 Die Rolle der Sozietäten

Die Bedeutung der Sozietäten für die gesellschaftliche Entfaltung der Aufklärung ist mittlerweile unumstritten. Neben der expandierenden Presse, dem sich ausdifferenzierenden Literaturbetrieb, dem gelehrten Briefwesel sowie den Kaffeehäusern und Universitäten gehörten die Sozietäten zu den entscheidenden Institutionen aufklärerischer Kommunikation und Kultur. Sie werden gar als Keimzellen der politischen Öffentlichkeit im Formierungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft gewertet.[222] Im katholischen Luzern fehlten sowohl ländliche Lesegesellschaften als auch gemeinnützige oder wissenschaftliche Vereine, die als Keimzellen einer bürgerlichen Öffentlichkeit gedient haben könnten. Die schmale Elite, die aufklärerische Ideen diskutierte und sich in den wenigen städtischen oder interkantonalen Sozietäten traf, bestand fast ausschliesslich aus dem Patriziat und der Geistlichkeit der Stadt Luzern.[223]

Helvetische Gesellschaft

Die kantons- und konfessionsübergreifende Helvetische Gesellschaft entstand in den Jahren 1761 und 1762. Die Bedeutung der Gesellschaft liegt in der Zusammenführung der kantonalen gemeinnützig-aufklärerischen Aktivitäten. Öffentlich bezeichnete man aber die Erforschung der Schweizergeschichte als deren Zweck, da man wusste, dass das eigentliche Vorhaben bei den Obrigkei-

219 Wicki, Staat: 47f.; Vgl. auch, Dommann, Rüttimann; Dommann, von Schauensee; Bernet, Luzern: 39ff.
220 Wicki, Staat: 47f.
221 Wicki, Staat; Bernet, Luzern: 39ff.
222 Kempe, Naturrecht: 183f.; Böning, Traum: 46f.
223 Bossard-Borner, Bann: 53.

ten der alten Orte nicht gern gesehen wurde.[224] Die Helvetische Gesellschaft versammelte sich als eine Art Tagsatzung der modern denkenden Elite der alten Orte jedes Jahr im Mai für vier Tage in Schinznach, neue Mitglieder wurden jeweils von der Gesellschaft ausgewählt und eingeladen. In der Helvetischen Gesellschaft vereinte sich die reformbereite aufklärerische Garde der Schweiz, die jedoch der ständischen Ordnung und ihrer Prinzipien noch nicht grundsätzlich ablehnend gegenüberstand.[225] Zweifellos wurde in keiner anderen Sozietät der Gedanke an eine einheitliche schweizerische Nation höher gehalten als in der Helvetischen Gesellschaft, man beschwor und pflegte die patriotischen Tugenden, die republikanische Gleichheit und eidgenössische Einfachheit ebenso wie konfessionsübergreifende Gemeinsamkeit und Toleranz.[226] Ihr vorläufiges Ende fand die Helvetische Gesellschaft mit der Revolution im Jahr 1798.

Lesegesellschaft Luzern

Im Jahr 1786 wurde auf Initiative Joseph Anton Balthasars – Sohn von Joseph Anton Felix – die Luzerner Lesegesellschaft gegründet.[227] Die Lesegesellschaft war das zentrale Organ zur Verbreitung und Rezeption neuer, aufklärerischer Ideen. Aus den Mitgliederlisten der Sozietät wird jedoch deutlich, dass sich die Mitglieder fast ausschliesslich aus Patriziat und Geistlichkeit der Stadt Luzern rekrutierten.[228] Mit einem Jahresbeitrag von 12 Gulden war die Gesellschaft für viele weniger begüterte Luzerner nicht finanzierbar.[229] Mit Joseph Anton Felix Balthasar, Valentin Meyer oder Joseph Ignaz Zimmermann (1737–1797) war die ältere Generation der Aufklärer vertreten. Auch die jüngere und radikalere Generation um die Ratsherren Franz Bernhard Meyer von Schauensee, Vinzenz Rüttimann, Franz Xaver Keller, Alphons Pfyffer und Joseph Anton Balthasar war Teil der Lesegesellschaft.[230] Im ersten 1787 publizierten Bücherverzeichnis wird in einem Vorwort folgender Existenzzweck umschrieben: «Geist und Herz zu nähren […] und dann würdiger vor Gott, und gemeinthätiger unter den Menschen, und zufriedner in sich auf dieser Erde zu wandeln – das ist unser Zweck, und Wunsch, und Bestreben.»[231] Die Büchersammlung umfasste neben Sachbüchern zu Religion, Philosophie, Erziehung sowie Staats- und Wirtschaftswis-

224 Böning, Traum: 46f.; Im Hof, Aufklärung in der Schweiz: 50ff.; Tröhler, Erziehungsprogramm: 402.
225 Böning, Traum: 49f.
226 Böning, Traum: 46f.; Zurbuchen, Patriotismus: 157.
227 Bossard-Borner, Bann: 54.
228 ZHB Luzern BB 564.8, Büchersammlung; Vgl. zudem Bossard-Borner, Bann: 54f.
229 Bossard-Borner, Bann: 54.
230 Bossard-Borner, Bann: 54f.
231 ZHB Luzern BB 564.8, Büchersammlung, 1787: 3f.

senschaft auch Romane, Reise- und Lebensbeschreibungen, verschiedene Zeitschriften sowie aktuelle politische Publikationen.[232]

Freitagsgesellschaft

1795 gründeten Franz Bernhard Meyer von Schauensee, Vinzenz Rüttimann, Franz Xaver Keller, Alphons Pfyffer von Heidegg und Joseph Anton Balthasar die Freitagsgesellschaft.[233] Im engen Kreis trafen sich die Mitglieder beim Grossrat Joseph Pfyffer von Heidegg – dem Bruder Alphons', um über philosophische und politische Fragen zu diskutieren sowie zur Lektüre verbotener französischer Schriften. Neben den Gründungsmitgliedern nahmen – gemäss einzelner Nennungen in den Protokollen – Melchior Mohr, Kaspar Koch sowie auch Thaddäus Müller an den Sitzungen der Freitagsgesellschaft teil.[234]

Literarische Gesellschaft Luzern

Die Literarische Gesellschaft in Luzern wurde im ersten Jahr der Helvetischen Republik von Heinrich Zschokke (1771–1848) und im Auftrag von Philipp Albert Stapfer gegründet.[235] Der Name der Gesellschaft ist etwas irreführend, denn sie widmete sich keineswegs der Diskussion von literarischen Werken. Der Name betont primär die unpolitische Ausrichtung der Gesellschaft, die Diskussion tagespolitischer Themen sowie religiöse Fundamentaldiskussionen waren ausdrücklich untersagt. In den von Zschokke verfassten und von der Gesellschaft angepassten Statuten werden folgende Zwecke definiert: «1. Er besteht in der Beförderung des vaterländischen Gemeingeistes und des wahren Patriotismus, im Gegensatze des Kantonsgeistes, des oligarchischen Föderalismus und der Anarchie. 2. Ferner, in der Aufklärung des helvetischen Volkes über seine wichtigsten Angelegenheiten. 3. Hauptsächlich aber in der Aufmunterung der Wissenschaften des Kunstfleisses und nüzlicher Gewerbe aller Art im Vaterlande.»[236] Gemäss der Mitgliederliste, die im Bundesarchiv Bern archiviert ist, umfasste die Literarische Gesellschaft im Jahr 1798 50 Mitglieder, darunter viele aus dem Kreis der Vordenker der Helvetischen Republik.[237] Die Literarische Gesellschaft hielt wöchentliche Sitzungen ab, bei welchen oft auch Vorlesungen über ein bestimmtes Thema gehalten wurden. Die publizierten Zusammenfas-

232 Vgl., ZHB Luzern BB 564.8, Büchersammlung, 1787: 3f.
233 Vgl. dazu, Bossard-Borner, Bann: 55.
234 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft.
235 Rohr, Philipp: 99f.
236 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 580; Vgl. dazu, Frei, Nationalbewusstsein: 117–123; Vgl. auch, Studer, Füglistaller: 80.
237 BAR B0#1000/1483#1479 fol. 109, Mitgliederliste.

sungen der Sitzungen lassen erfahren, dass nach einigen Anlaufschwierigkeiten hinsichtlich der Diskussionsordnung eine permanente Kommission aus wechselnden Mitgliedern gegründet wurde, die bei den jeweiligen Sitzungen die Diskussionsthemen bestimmten.[238] Der Schwerpunkt der Bemühungen galt neben der Diskussion verschiedenster Themen[239] insbesondere der Erörterung von patriotischen- oder philosophischen und politiktheoretischen Inhalten. Die Diskussion der praktischen Themen war dabei immer handlungsorientiert und man versuchte, verschiedenes in die Tat umzusetzen. Eine zur Überprüfung der Wirksamkeit der verschiedenen Verbesserungsversuche eingesetzte Kommission kommt im November 1799 zum Schluss: «Die litterarische Gesellschaft hat also Etwas gethan für Steurung der allgemeinen Noth; und mit eben dieser Gewissheit darf Eure Comission hinzusetzen: Jhr habt mehr thun wollen, aber Eure Kräfte reichten nicht hin.»[240]

238 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 705.

239 Bspw. der Möglichkeit eines Telegrafennetzes in der Helvetischen Republik, der Bildung für Taubstumme, der Pockenbekämpfung, dem Waisenwesen, der handwerklichen Ausbildung der Jugend, dem verbesserten Getreideanbau oder der Bekämpfung von Wucherteuerung.

240 Escher/Usteri, Tagblatt: 378f.

3 Thaddäus Müller – sein Lebensweg bis zur Helvetischen Republik

3. Thaddäus Müller – sein Lebensweg bis zur Helvetischen Republik

3.1 Soziale Herkunft

Judas Thaddäus Josef Leodegar Müller wurde am 2. Oktober 1763 als Sohn eines aus Weggis zugezogenen Schiffmachers in Luzern geboren.[241] Als Hintersasse besass Müller nicht das volle Bürgerrecht Luzerns, sondern nur ein vermindertes Nutzungsrecht. Zudem zahlten Hintersassen eine jährliche Niederlassungssteuer. Ihnen war insbesondere der Zutritt zur Gemeindeversammlung, die Ratsfähigkeit und somit der Zugang zu höheren Ämtern in Regierung und Verwaltung untersagt.[242] In der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts schloss sich die Bürgerschaft Luzerns immer mehr ab und der Erwerb des Bürgerrechts wurde erschwert. 1773 wurden Neubürger auf unabsehbare Zeit vom Rat, von den Kanonikaten, von den Offiziersstellen in fremden Diensten und Regierungsämtern ausgeschlossen.[243] Erst mit der Helvetischen Republik wurden die Hintersassen den Bürgern politisch gleichgestellt.

3.2 Beruflicher und geistiger Werdegang

Thaddäus Müller erhielt seine Ausbildung am Lyzeum in Luzern. 1786 wurde er zum Priester geweiht und wirkte anschliessend als Pfarrhelfer an der Luzerner Hofkirche St. Leodegar. Von 1789–1796 unterrichtete Müller als Rhetoriklehrer am Gymnasium in Luzern. 1796 wurde er als erster Nicht-Stadtbürger zum Stadtpfarrer gewählt.[244] Seine Wahl zum Stadtpfarrer wie auch seine Ernennung zum Lehrer am Gymnasium hing massgeblich mit seinen Verbindungen zu den aufklärerisch-reformorientierten Kreisen in Luzern zusammen. Insbesondere Joseph Anton Felix Balthasar scheint den jungen Geistlichen gefördert zu haben. Auch die einflussreiche Familie Keller – bei welcher Müller während seiner Aus-

241 In seinen frühen Briefen unterschrieb Müller jeweils mit dem Vornamen Judas, später nur noch mit Thaddäus; Vgl., ZB Zürich Ms M 1.227.1–20, Füssli.
242 Holenstein, Hintersassen, in: HLS; Vgl. auch, Bossard-Borner u.a., Luzern, in: HLS.
243 Vgl. dazu, Bossard-Borner, Bann; Vgl. auch, Kapitel 2.1 dieser Arbeit.
244 Bannwart/Hörsch, Weltklerus: 294ff.; Meyer von Schauensee, Müller, in: ADB; Weitlauff, Müller, Thaddäus, in: NDB; Weitlauff, Thaddäus; Wicki, Staat: 500.

bildung zum Pfarrer als Hauslehrer tätig war – dürfte bei seinem Werdegang eine zentrale Rolle gespielt haben.[245] 1798 wurde Thaddäus Müller vom Konstanzer Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) zum Bischöflichen Kommissar ernannt und hielt dieses Amt bis zur Auflösung des Kommissariats 1814 inne. Die Ernennung zum bischöflichen Kommissar war ebenfalls primär Verbindungen – hier zur Helvetischen Regierung – zu verdanken. Als sein Vorgänger, Karl Krauer, in einer schriftlichen Verlautbarung die geistliche Immunität proklamierte, obwohl diese von den Helvetischen Räten am 31. August 1798 abgeschafft wurde, verlangte das Helvetische Direktorium dessen Ablösung. Auf Vorschlag der Regierung ernannte der Bischof am 15. Dezember 1798 Thaddäus Müller zum bischöflichen Kommissar.[246] Müller blieb bis zu seinem Tod Stadtpfarrer in Luzern und war von 1815–1820 zudem als Verweser tätig. Des Weiteren war er seit 1806 Chorherr von St. Leodegar. Müller starb am 10. April 1826 in Luzern.

3.2.1 Müllers Lehrer: Franz Regis Krauer und Joseph Ignaz Zimmermann

Die beiden Jesuiten Joseph Ignaz Zimmermann (1737–1797) und Franz Regis Krauer (1739–1806) waren beide sowohl vor der Aufhebung des Ordens 1773 als auch danach als Lehrer für Rhetorik tätig. Der aus Sursee stammende Zimmermann lehrte in Solothurn und München, der Luzerner Krauer in Solothurn und Luzern. Beide unterrichteten seit 1773 im nun verstaatlichten Kollegium in Luzern und setzten sich als Exponenten der katholischen Aufklärung für eine zeitgemässe Schule ein.[247] In den wenigen biographischen Hinweisen wird Krauer insbesondere für seine zweibändige Übersetzung von Vergils Aeneis und für seine schweizergeschichtlichen Dramen gewürdigt.[248] Zimmermann wird hingegen in erster Linie im Zusammenhang mit seinen pädagogischen Publikationen, mit dem in seinem Unterricht zentralen Einbezug weltlicher Literatur sowie hinsichtlich seiner Bemühungen um die Mädchenbildung erwähnt.[249] Thaddäus Müller würdigt seine beiden Lehrer in der Anrede an die Erziehungsräte von 1799 explizit.[250] Müller beschreibt Krauer als einen Menschen, «der die ersten Strahlen des Lichtes bei uns ausstreuen half.»[251] Zimmermann sei hingegen der «erste Schöpfer des Patriotismus» in Luzern gewesen.[252] Abschliessend äussert Müller folgende Worte über seine beiden Lehrer: «Diese zwei Männer waren es,

245 Vgl. dazu, Studer, Füglistaller: 78; Laube, Balthasar: 167; Steiner, Leben: 263.
246 Steiner, Leben: 263.
247 Vgl. bspw. Laube, Balthasar: 34.
248 Marti-Weissenbach, Krauer, in: HLS; Fiala, Franz, in: ADB.
249 Hoffmann-Krayer, Joseph, in: ADB; Oberholzer, Zimmermann, in: HLS; Fiala, Jahrzehnte: 23.
250 Krauer war, als zukünftiger Erziehungsrat, bei der Rede anwesend.
251 Stapfer/Müller, Anreden: 41.
252 Stapfer/Müller, Anreden: 43.

welche bei Auflösung der Gesellschaft der Jesuiten, nun frei wirkend, das Licht, das in Deutschland und im benachbarten Zürich um diese Zeit [...] sich schon verbreitet hatte, auf den vaterländischen Fluren einführen wollten, die alle Mittel zu einem humanern Unterricht in den Schulen versuchten, die die Quellen der litterarischen Schätze, von denen man die Jünglinge vorher entfernt hielt, ihnen öffneten, die mehr Gutes thaten, als ihnen vielleicht zugeschrieben wird.»[253] Aus Briefen Müllers wird offenkundig, dass Zimmermann und Krauer mit Aufklärern aus Zürich in Kontakt standen.[254] Zusammenfassend kann sicherlich festgehalten werden, dass die beiden Aufklärer bzw. die von ihnen verbreiteten Ideen nicht nur für Müller, sondern für eine ganze Reihe reformorientierter Luzerner prägend gewesen sein dürften.

3.2.2 Philosophische Interessen

Es existieren praktisch keine konkreten Hinweise, die eine umfassende Beurteilung der philosophischen Interessen Müllers erlauben würden. Mit Berücksichtigung des Bücherverzeichnisses der Lesegesellschaft Luzerns sowie weiterer Hinweise kann der philosophische Horizont Müllers jedoch zumindest ansatzweise diskutiert werden. In der von Philipp Albert Stapfer veranlassten Pfarrerenquête von 1799 wird nach den wissenschaftlichen Lieblingsbeschäftigungen der Pfarrer gefragt. Müller antwortet auf diese Frage sehr unbestimmt: «Der Staat wird von denen, zu welchen ich Hang spüre, keinen Nutzen ziehen können, da die Berufsgeschäfte mir nicht gestatten, mich ihnen zu überlassen.»[255] Die Frage, ob er von gelehrten Gesellschaften sei, beantwortet Müller negativ. Dies erstaunt, trat er doch 1787 in die Lesegesellschaft, 1795 in die Freitagsgesellschaft, 1791 in die Helvetische Gesellschaft und 1798 in die Literarische Gesellschaft ein und war zudem einer der Gründer der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft im Jahr 1810.[256]

In einem Brief erwähnt Joseph Anton Felix Balthasar, dass sein Sohn – Joseph Anton Balthasar – den jungen Müller in der englischen Sprache unterrichtet habe, damit dieser die «Genies Engellands in der Grundsprache» verstehen könne.[257] Welche Schriftsteller damit gemeint sind, kann auf Grundlage der Quellen leider nicht beurteilt werden. Das Bücherverzeichnis der Lesegesellschaft Luzern aus dem Jahr 1798 umfasst 1055 Titel, wovon 451 «philosophische, moralische, theo-

253 Stapfer/Müller, Anreden: 43f.
254 Bspw. beruht der Briefkontakt zwischen Füssli und Müller auf einer entsprechenden Anregung Zimmermanns; Vgl., ZB Zürich Ms M 45.18, Heinrich.
255 StALU, Pfarrerenquête.
256 Bannwart/Hörsch, Weltklerus: 294ff.
257 ZB Zürich Zch Ms M1, 7, Füssli; Vgl. auch, Laube, Balthasar: 167.

logische, poetische und vermischte Schriften», 136 «politische, juristische, ökonomische Schriften», 130 Erziehungsschriften und 44 Journale und Wochenschriften sind.[258] Die restlichen Bücher sind den Sparten Reise- und Lebensbeschreibungen, Geschichten sowie Romane und «theatralische Schriften» zugeteilt.[259] Müller verweist nur sehr selten auf bestimmte Werke oder auf einzelne Autoren. Neben einigen Erwähnungen des Geschichtsschreibers Johannes von Müller (1752–1809)[260] ist an dieser Stelle insbesondere der vergleichsweise häufige Bezug zum Königsberger Philosophen Immanuel Kant zu nennen, der sowohl in den Sitzungsprotokollen als auch in einzelnen Schriften von Müller erwähnt wird. Mit Berücksichtigung der Diskussionsprotokolle der verschiedenen Sozietäten wird jedoch deutlich, dass in den Sitzungen der Gesellschaften sowohl über unterschiedlichste philosophische Themen wie bspw. Moral, Menschenrechte oder Naturrecht, aber auch über staatstheoretische und wissenschaftstheoretische Inhalte debattiert wurde.[261] Zwei der im Rahmen der Sitzungen der Freitagsgesellschaft diskutierten Fragen können aufgrund des charakteristischen Schriftbildes Thaddäus Müller zugeordnet werden. Erstens: «Was ist Vaterlandsliebe? Und unter was für Umständ[en] eines Volks ist sie möglich?»[262] Zweitens: «Welches sind die Eigenschaft[en] u[nd] Kenntnisse, die sich ein Staatmann vorzüglich erwerb[en] soll um seinem Vatterland nützlich zu seyn?»[263] Dass das Interesse der Luzerner Aufklärer insbesondere auch progressiven französischen Schriften galt, belegt das Bücherverzeichnis der Lesegesellschaft.[264] Diese wurde von der Regierung Luzerns 1791 aufgefordert, einige ihrer diesbezüglichen Schriften abzugeben. Die Mitglieder, darunter auch Thaddäus Müller, konnten sich gemäss dem Protokoll der Jahresrechnung vom 31. Juli 1791 darauf einigen, die entsprechenden Werke in einem Schrank abzuschliessen.[265] Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass Thaddäus Müller – als aktives Mitglied der verschiedenen Sozietäten – den europäischen Aufklärungsdiskurs mitverfolgte und reflektierte.

3.2.3 Zentrale Tätigkeitsbereiche

258 ZHB Luzern BB 564.8, Büchersammlung 1798.
259 ZHB Luzern BB 564.8, Büchersammlung 1798.
260 Vgl. dazu, Weibel, Müller, in: HLS.
261 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft: Aufzulösende Fragen.
262 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft: Aufzulösende Fragen.
263 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft: Aufzulösende Fragen.
264 Im Verzeichnis sind u. a. folgende einschlägige Autoren aufgeführt: Mauvillon, Montesquieu, Holbach, Bonnot de Mably, Mirabeau, Alembert, Diderot, Bonnot de Condillac, Démeurier, Rousseau, Mercier, Brissot, Burlamaqui; ZHB Luzern BB 564.8, Büchersammlung, 1787, 1797;
265 ZHB Luzern BB Ms. 380.4°, Manuskripte: Verhandlung vom 31.7.1791; Aus dem Protokoll ist nicht klar, welche Schriften genau weggeschlossen wurden.

Während der Helvetischen Republik war Müller neben seiner Tätigkeit als Pfarrer und bischöflicher Kommissar auch als Redner engagiert.[266] Zudem war er von 1798 bis 1803 und von 1806 bis 1814 Mitglied des Erziehungsrates in Luzern sowie zwischen 1799 und 1803 dessen Vizepräsident. Als erste Ansprechperson der helvetischen Schulpioniere in Luzern wurde Müller 1806 erster Referent für das Landschulwesen am Erziehungsrat. Müller wird als treibende Kraft des Erziehungsrates beschrieben.[267] Der Luzerner Erziehungsrat leistete pionierhafte Aufbauarbeit bei der Umsetzung der von den helvetischen Schulbehörden verordneten Massnahmen. Der Rat erstatte dem Bildungsminister bereits im Spätsommer 1801 Bericht, dass im Winter 1800/1801 in jeder Gemeinde des Kantons Schule gehalten wurde.[268] Müller setzte sich zeitlebens für eine gute Bildung an den Stadtschulen und der Höheren Lehranstalt ein. So schuf er bspw. noch 1824 die Armen- und Freischule in Luzern.[269] 1802 wurde Müller zudem in ein politisches Amt gewählt: Er wurde im Zuge der Annahme der zweiten Helvetischen Verfassung aufgefordert, der Verfassungsgebenden Kommission für Luzern beizutreten.[270] Da die Helvetische Republik Ende 1802/Anfang 1803 endgültig zusammenbrach, ist jedoch nicht klar, ob die Kommission ihre Arbeit überhaupt aufgenommen hatte. Für die Zeit nach der Helvetischen Republik wird Müller neben seinen Bemühungen um die öffentliche Erziehung insbesondere für seine Arbeit im Zusammenhang mit dem Wessenberg-Konkordat von 1806 gewürdigt.[271] Es sei der Initiative und Vermittlung Müllers und Wessenbergs zu verdanken, dass die «Übereinkunft in geistlichen Dingen» zwischen dem Kanton Luzern und dem Konstanzer Fürstbischof Dalberg zustande kam. Das Wessenberg-Konkordat begründete u. a. eine den Anforderungen der Zeit entsprechende Umstrukturierung der Pfarreiorganisation im Kanton Luzern, eine gerechte Besoldung des Klerus und die Errichtung eines finanziell vom Staat getragenen Priesterseminars. Das Vertragswerk bildete bis 1931 die Grundlage des Luzerner Staatskirchenrechts. Im 1807 in Luzern eröffneten Priesterseminar übernahm Müller für mehrere Jahre die Leitung.[272]

266 Müller, Rede; Stapfer/Müller, Anreden; Müller, Gedächtnissrede.
267 Häfliger, Erziehungsrat: 31.
268 Häfliger, Erziehungsrat: 31, 89.
269 Häfliger, Erziehungsrat: 89f., 253ff.
270 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 87f.
271 Weitlauff, Müller, Thaddäus, in: NDB; Vgl. auch, Bernet, Luzern: 391f.
272 Weitlauff, Müller, Thaddäus, in: NDB.

4

Thaddäus Müller – ein katholischer Aufklärer

4. Thaddäus Müller – ein katholischer Aufklärer

Im folgenden Kapitel wird das Gedankengebäude Thaddäus Müllers diskutiert. Die ersten drei Kapitel befassen sich mit dem von Müller vertretenen Menschenbild sowie den von ihm formulierten gesellschaftspolitischen Idealvorstellungen. Anschliessend wird im Rahmen des Unterkapitels 4.4 die eschatologische Zielvorstellung der von Müller skizzierten Entwicklung der Menschheit – das Reich Gottes auf Erden – thematisiert. Das Kapitel schliesst mit der Darstellung der fünf Themenfelder «Religion und Kirche», «Patriotismus», «Aufklärung», «Öffentliche Erziehung» und «Staat», die von Müller angeführten Rahmenbedingungen im Prozess der menschlichen Entwicklung.

4.1 Der Mensch – ein moralisches und perfektibles Wesen

«Der Mensch ist der Bewohner des ganzen Erdbodens, und hat überall dieselben Hauptanlagen, Kräfte und Bedürfnisse. Wenn es wahr ist, dass in der Natur nicht jede Pflanze unter jedem Himmelsstriche gedeihet, so ist dieses in einem moralischen Sinne nicht wahr. Die Vernunft, das moralische Gefühl und das Gefühl des Schönen ist das Eigenthum des Menschen, und nicht das Eigenthum besonderer Völker, oder das Produkt besonderer Länder. Diese drei Vermögen streben überall in dem Menschen nach der möglichsten Vervollkommnung.»[273] Dieses einleitende Zitat Müllers artikuliert zwei zentrale Eckpunkte seines Menschenbildes, die im vorliegenden Kapitel eingehend diskutiert werden. Erstens – mit der Zuschreibung der Fähigkeit zur Vervollkommnung – die Konzeption des Menschen als perfektibles Wesen und zweitens einen grundlegenden, die Menschen als moralische Wesen umfassenden, Kosmopolitismus.

Das Postulat der Perfektibilität des Menschen ist eine zentrale Leitidee der Aufklärung.[274] Die zunehmende Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur im 18. Jahrhundert und die Idee der individuellen und allgemeinen Perfektibilität des Menschen verbanden sich in einem grundlegenden Fortschrittsglauben. In Frankreich wurde das Wort seit 1750 gebräuchlich und avancierte zu einem

273 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 515f.
274 Ritter/Gründer, Perfektibilität; Reitemeyer, Perfektion; Hornig, Perfektibilität; Beutel, Artikel Perfektibilität; Bütikofer, Wissen: 132f.

Leitbegriff der Französischen Revolution. Auch im deutschen Sprachraum prägte der Begriff in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die anthropologischen und ethisch-religiösen Debatten.[275] In der Idee der menschlichen Perfektibilität Thaddäus Müllers äussert sich deutliche Kritik an der überworfenen Ordnung. Da der Mensch universelle Rechte und Anlagen besitzt, ist gemäss Müller auch die Fähigkeit zur Vervollkommnung eine menschliche Konstante: «Man vergass, oder hatte nie gewusst, oder wollte nicht mehr wissen, dass die Menschheit in jedem Menschen gleichen Werth habe, und der Ausbildung ihrer Kräfte fähig seye.»[276] Thaddäus Müller diskutiert die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen in unterschiedlichen Zusammenhängen sowie mit der übergeordneten Zielvorstellung des allgemeinen menschlichen Wohls. Dazu verwendet er in seinen Schriften und Reden die Begriffe Vervollkommnung, Perfektibilität und Perfektivität synonym.[277] Müller erwähnt die Vervollkommnungsfähigkeit in Ansätzen erstmals 1791 in der Monatsschrift für Kinder und Jugendliche und spricht primär eine körperliche sowie sekundär eine intellektuelle Perfektibilität des Menschen an.[278] Mit der von Müller hervorgehobenen Wertschätzung der Arbeit wird der Einfluss frühliberaler Ideen, die sich vor allem im ökonomisch-patriotischen Reformdiskurs des späten Ancien Régime äusserten, deutlich: «Arbeitet: das ist die Gewöhnung, die euch bis ans End des Lebens bleiben soll und in jedem Stand nöthig ist; wiederstrebt der Ruhe, die tödet, da ihr glaubt, dass sie belebe: gewöhnt euern Geist ans Nachdenken und an Ertragung härterer Dinge euern Körper.»[279] Arbeit und Fleiss wurden als konstitutive Merkmale der «condition humaine» erachtet, sie machten gar den Wert jeder individuellen Existenz aus. Nur durch Arbeit und Fleiss wird der Mensch zu einem nützlichen Glied der Gesellschaft. Der Arbeit wurde sowohl ökonomischen- und kulturell-zivilisatorischen Nutzen als auch positive moralische und soziale Auswirkungen zugeschrieben. Arbeitsamkeit und Fleiss begründeten im Denken der ökonomischen Patrioten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die aussichtsreichste Ausgangslage, um die individuelle und gesellschaftliche Glückseligkeit des Menschen herzustellen.[280] Thaddäus Müller ergänzt diesen auf Arbeit konzentrierten Perfektibilitätsgedanken mit einer doppelten Bestimmungsidee. Der Mensch hat, so Müller, sowohl eine allgemeine Bestimmung: «In der Gesellschaft

275 Vgl. dazu, Behler, Unendliche Perfektibilität: 61ff.
276 Stapfer/Müller, Anreden: 22.
277 Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 161, 516; Für weiterführende Informationen hinsichtlich der Begriffsgeschichte vgl., Hornig, Perfektibilität: 222ff.
278 Müller, Monatschrift: 360f.
279 Müller, Monatschrift: 361.
280 Vgl. dazu, Holenstein, Aporien: 235f.

ein thätiges, nützliches Mitglied zu werden» als auch eine christlich verankerte Bestimmung im Leben.[281] Zu Letzterem schreibt Müller: «Jeder Mensch hat vom Schöpfer eine Bestimmung für diese Welt und für die Zukunft: wer sie nicht beherzigt, wird sich nicht darauf vorbereiten; wer sich nicht darauf vorbereitet, wird weder die Pflichten thun, die die Bestimmung dieses Lebens fodert, weder den Segen empfangen, den jenes Lebens Bestimmung giebt.»[282] Gott statte den Menschen, so Müller weiter, mit Anlagen und Fähigkeiten aus, welche die Möglichkeit zur bestimmungsgemässen Entwicklung der angeborenen Fähigkeiten bieten, aber vom Menschen auch beherzigt werden müssen.[283] Diese Auffassung impliziert auch die Existenz eines freien Willens des Menschen, ohne den der Mensch nicht seiner Bestimmung entgegen handeln könnte. Der auf Arbeit und Nützlichkeit verengte Perfektibilitätsgedanke verliert sich in den späteren Schriften Müllers. An dessen Stelle tritt nun eine im Kern ethische Perfektibilitätskonzeption, welche betont, dass sich der Mensch in intellektueller sowie insbesondere in sittlicher bzw. moralischer Hinsicht vervollkommnen könne und solle. Die Aufmerksamkeit Müllers verschiebt sich so von der Betonung einer körperlichen zu einer moralischen Perfektibilität, er behandelt nun primär zwei zuweilen etwas undeutlich umrissene Bereiche. Erstens die intellektuell-geistige und zweitens die moralische Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen. Der Mensch wird verstanden als ein perfektibles Wesen, welches durch die zweckmässige Bildung des Verstandes und durch die moralische Veredelung des Herzens dem Endzweck der «vollständigen Ausbildung der Menschheit» entgegenstrebt.[284]

In den Ausführungen Müllers artikuliert sich auch deutlich ein aufklärerisch gefärbter Fortschrittsoptimismus. Im Dezember des Jahres 1799 äussert er sich in einer Sitzung der Literarischen Gesellschaft wie folgt über den Stand der Veredelung des Menschen in der Helvetischen Republik: «Man sieht jetzt auf der einen Seite die Menschen auf der höchsten Stufe der intellektuellen, auf der andern Seite auf der niedersten Stufe der moralischen Cultur.»[285] Diese Einschätzung ist mit Blick auf die Zukunftshoffnung Müllers von zentralem Interesse. Das abgedruckte Zitat impliziert eine Art Obergrenze der möglichen Vervollkommnung in intellektueller wie moralischer Hinsicht. Diese Haltung steht in deutlichem Widerspruch zu Aussagen, in denen Müller von einer «Entwicklung aller Menschenkräfte und ihre Vervollkommnung ins Unendliche» spricht.[286]

281 Müller, Monatschrift: 356f.
282 Müller, Monatschrift: 361.
283 Müller, Monatschrift: 131.
284 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516, 547f.; Stapfer/Müller, Anreden: 9, 14, 24, 28f., 34; Müller, Pfarrwahlen: 3;
285 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 547.
286 Stapfer/Müller, Anreden: 25.

Zur Klärung dieser scheinbar paradoxen Positionen dürfte eine Äusserung von Philipp Albert Stapfer dienlich sein, die dieser im Rahmen der mit Müller gehaltenen Anrede an die Erziehungsräte ausformuliert: [287] «Denn sie [die ideale Vorstellung, CB] betrifft ja gerade die Perfektibilität des Menschen, die Möglichkeit seiner Veredlung in's Ungemessne, das heilige Dunkel, worin seine beschränkte sinnliche Natur sich mit dem Unendlichen auf eine ewig unerforschbare Weise gattet.»[288] Stapfer spricht an anderer Stelle von einer «vollständigen Ausbildung der Menschheit»[289] und Müller ergänzt, dass mit dem Höhersteigen auf «der Stufe sittlicher Wesen»[290] das Ziel der moralischen Vervollkommnung erreicht werden könne. Beide Aussagen umfassen eine konkrete Zielvorstellung und sind mit der Konzeption eines unendlichen Prozesses nur schwer vereinbar. In Anbetracht der Äusserung Stapfers handelt es sich letztlich jedoch nur um einen Widerspruch, wenn die Unendlichkeit als Eigenheit des Prozesses verstanden wird. Es erscheint – mit Berücksichtigung der formulierten Zielvorstellungen – sinnvoller, das Gesagte dahingehend zu interpretieren, dass die Ausprägung der zukünftigen Veredelung aus der Warte der Gegenwart nicht abschliessend abgeschätzt werden kann. Die menschliche Perfektibilität bezeichnet zudem keinen evolutionären, ständig fortschreitenden Prozess. Gerade der Untergang des Ancien Régime bzw. die Revolution sei, so Müller, eine Folge des sittlichen Niederganges gewesen: «Wo das Gefühl fürs Gute, Sittliche, für das, was recht ist, für alles Milde, Menschliche nach und nach in dem Menschen erstickt» worden sei.[291] Müller hängt somit keinem naiven Fortschrittsoptimismus an. Der Mensch ist als moralisches und perfektives Wesen zwar zur Vollkommenheit fähig, diese Fähigkeit zur Vervollkommnung beinhaltet aber zugleich auch die Möglichkeit der moralischen Depravation.[292]

Die auf allgemein-menschlichen Konstanten gründende Veranlagung zur moralischen Veredelung stellt in der Vorstellung Müllers eine jede politische Grenze überschreitende grundlegende Bedingung menschlicher Existenz dar. Die Zuschreibung einer natürlichen menschlichen Veranlagung zur Vervollkommnung wird von Müller mit dem übergreifenden Ziel des Wohles der Menschheit erweitert. Gerade dieses kosmopolitische Sinnkonstrukt der menschlichen Existenz begründet die positive Einstellung des aufgeklärten Geistlichen

287 Müller bezieht sich in seiner Rede an einigen Stellen implizit auf seinen Vorredner und verdeutlicht dabei auch eine generelle inhaltliche Übereinstimmung; Vgl. dazu insbesondere, Stapfer/Müller, Anreden: 25, 28f.
288 Stapfer/Müller, Anreden: 9.
289 Stapfer/Müller, Anreden: 9.
290 Müller, Hilfe: 29.
291 Müller, Predigt: 13f.
292 Vgl. hinsichtlich der Idee der Möglichkeit des moralischen Niederganges, Ritter/Gründer, Perfektibilität.

gegenüber der neuen Helvetischen Republik: «Die Entwiklung der Anlagen der Menschheit soll in einem Lande allgemein werden, das ist ein erhebender Gedanken! [...] Ja, ich freue mich eben so um der Menschheit, wie um des Vaterlandes willen, wenn ich mir vorstelle, dass vom Fusse des hohen Messmers bis an die schönen Ufer des Lemans kein Ort seyn soll, wo die Menschheit nicht könne fortgebildet werden.»[293] Diese Auffassung ist als deutliche Anlehnung an Überlegungen Kants zu werten. Denn gerade Kant wendete sich gegen einen Grundgedanken der Epoche – die oft auf die Wirtschaft beschränkte eurozentrische Überheblichkeit – und betont so einen auch von Müller übernommenen universalen Kosmopolitismus.[294] Thaddäus Müller bezieht sich im Rahmen der 42. Sitzung der Literarischen Gesellschaft vom 5. Dezember 1799 – in welcher er das dieses Kapitel einleitende Zitat äusserte – explizit auf die Philosophie Kants.[295] Insofern erscheint es dem Verständnis dienlich, in einem ersten Schritt die drei von Müller genannten universalen Eigenschaften des Menschen – die Vernunft, das moralische Gefühl und das Gefühl des Schönen – mit Berücksichtigung der entsprechenden Ausführungen Kants zu erläutern und diese in einem zweiten Schritt im Rahmen der moralphilosophischen Reflexionen des Königsberger Philosophen zu verorten. Diese Ausführungen sollen letztlich ein fundiertes Verständnis des geistigen Horizonts Thaddäus Müllers ermöglichen, um insbesondere die für die vorliegende Arbeit zentrale Idee der moralischen Veredelung bzw. des Menschen als moralisches Wesen zu erfassen und allfällige theoretische Differenzen zwischen Kant und Müller ausmachen zu können.[296]

Die Vernunft im weiteren Sinne umfasst laut Kant einerseits den Verstand, die spekulative sowie die praktische Vernunft und ist in ihrer Totalität das Vermögen apriorischer Erkenntnis.[297] Als logische Erkenntnisform ist die Vernunft «das Vermögen zu schliessen, d. i. mittelbar [...] zu urteilen.»[298] Die spekulative Vernunft ist von der Sinnlichkeit unabhängig, bezieht sich also nicht auf äussere

293 Stapfer/Müller, Anreden: 28.
294 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 46, 48; Vgl. zudem, Gerhardt, Sinn: 98f.
295 Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt: 516.
296 Dass Müller die einschlägigen Werke Kants kennt, wird nicht nur aus der Bücherliste der Lesegesellschaft Luzern evident, sondern auch durch die überlieferten Diskussionen der Literarischen- und Freitagsgesellschaft. Bspw. wird in der Debatte über die Frage, «Giebt es ein allgemein gültiger Grund, der positive Religion unter den Menschen nothwendig macht?» von einem anonymisierten Mitglied der Freitagsgesellschaft verschiedene Kernargumente der moralphilosophischen Postulate Kants – mitsamt der Terminologie des Königsberger Philosophen – wiedergegeben. ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft: Nr. 20.
297 Erkenntnis bzw. Begriffe a priori sind von der Erfahrung unabhängig bzw. gehen der Erfahrung voran und bedingen sie. Apriorische Erkenntniselemente sind insofern streng notwendig und allgemeingültig, Eisler, A priori, in: Kant-Lexikon.
298 Eisler, Vernunft (im engeren Sinn), in: Kant-Lexikon.

Objekte, sondern lediglich auf den Verstand.[299] Der Verstand ist gemäss Kant das Vermögen der Erkenntnis, der begrifflichen Bestimmung von Inhalten in Urteilen, in denen alles Denken besteht. Er ist «das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken.»[300] Indem der Verstand es dem Menschen ermöglicht, sich durch Begriffe etwas vorzustellen, ist er ein nicht direkt sinnliches, sondern ein von apriorischen Faktoren abhängiges, Erkenntnisvermögen.[301] Denn Erkenntnis ist laut Kant nicht nur Perzeption – also passive Sinneswahrnehmung –, sondern ein geistig aktives Aneignen eines neuen Bewusstseinsinhaltes – eine «transzendentale Apperzeption». Dies bedeutet, dass alles Vorstellen und alle Begriffe durch das Bewusstsein des «Ich denke» begleitet und bedingt werden.[302] Mit diesem Votum betont Kant letztlich einfach, dass alle Sinneseindrücke erst durch eine Synthese mit einer elementaren Eigenleistung des Denkens zur Erkenntnis werden können. Die erfahrene Wirklichkeit passt sich an die Strukturen des Erkennens an und nicht umgekehrt – dieses epistemologische Postulat stellt die als kopernikanische Wende bezeichnete philosophische Neuerung Kants dar.[303] Dass die Erkenntnis auf Faktoren a priori angewiesen ist, verdeutlicht zudem, wieso die reine theoretische Vernunft zwar fähig ist, eine verbindliche Wahrheit zu erkennen, nicht jedoch sie zu formulieren oder zu begründen. Daraus folgt auch die kantische Verlagerung der metaphysischen Überlegungen in den Bereich der praktischen Vernunft.[304] Die für Kant zentralen Interessensobjekte der Metaphysik, die drei Vernunftideen – das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens – stehen im Zentrum seiner Ausführungen über die praktische Vernunft.

Das moralische Gefühl ist die Empfänglichkeit des Menschen für Lust oder Unlust aus dem Bewusstsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits seiner Handlungen mit dem Pflichtgesetz, wobei es aber sui generis kein Gesetz begründet. Es ist ein «Vermögen der Vernunft» und kann dem auf der Vernunft fussenden moralischen Gesetz nur folgen. Diesen Umstand verdeutlicht Kant mit folgenden Worten: «Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich

299 Kant bezeichnet die spekulative Vernunft auch als «Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche.» Eisler, Reine Vernunft, in: Kant-Lexikon.

300 Kant, Vernunft: 130.

301 Eisler, Erfahrung, in: Kant-Lexikon.

302 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der reinen Vernunft: 140ff.; Eisler, Apperzeption.

303 Vgl. dazu Beutel, Kirchengeschichte: 55.

304 «Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäss, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse apriori zu gelangen.» Kant, Vernunft: 24f.

affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt.»[305] Es bezeichnet somit die Triebfeder des Menschen, die Maxime des Sittengesetzes zu verinnerlichen und überbrückt so in letzter Konsequenz die Kluft zwischen Sollen und Wollen.[306] Das moralische Gefühl ist zentral, da es selbst ausschlaggebend ist für die Moralität des Menschen als moralisches Wesen: «Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich tot und, wenn [...] die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit [...] in die blosse Tierheit auflösen.»[307] Das moralische Gefühl bestimmt also eine grundsätzliche Fähigkeit des Menschen, dem auf der Vernunft gründenden moralischen Pflichtgesetz Folge leisten zu wollen. Das moralische Gefühl ist die Fähigkeit, ein moralisches Interesse am moralischen Gesetz zu nehmen.[308] Es ist wie erwähnt ein Vermögen der Vernunft. Da diese von allgemein gültigen Gesetzen bestimmt ist, kann das moralische Gefühl nicht konditioniert werden, sondern muss dem zur Vernunft befähigten Menschen angeboren sein. Gemäss Thaddäus Müller strebt auch dieses Vermögen im Menschen nach der möglichsten Vervollkommnung. Infolgedessen wird dem Menschen ein angeborener Hang – das moralische Gesetz zunehmend zu befolgen – zugeschrieben.

Das Gefühl des Schönen ist gemäss Kant ein Gefühl feinerer Art.[309] Das Gefühl feinerer Art setzt eine Reizbarkeit der Seele voraus und kann länger «genossen» werden als das Gefühl der Lust und Unlust, das Menschen grundsätzlich fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu geniessen. Das Gefühl feinerer Art ist im Grunde mit dem Gefühl der Lust und Unlust verwandt, jedoch nur in dem Sinne, dass es ein ästhetisches Gefühl ist.[310] Beide Gefühle, als ästhetische Gefühle, sind von den zum Erkenntnisvermögen gehörenden Rezeptivitäten bzw. den Sinneseindrücken theoretisch unabhängig. Die Schönheit eines Gegenstandes ist nicht eine Eigenschaft des Gegenstandes selbst, sondern «affiziert» das Subjekt mit einem angenehmen Gefühl. Das ästhetische Gefühl kann also durch Sinneseindrücke hervorgerufen werden, diese sind jedoch nicht Bestandteil des eigentlichen Gefühls. Das Gefühl ist die Fähigkeit des Menschen, in einer ganz bestimmten Weise auf diese Sinneseindrücke oder auch nur auf Vorstellungen zu reagieren. Wenn jemandem etwas bloss «gefällt», er sein Wohlgefallen auf keine partikularen Interessen oder Neigungen stützt und völlig frei fühlend urteilt, so hat er

305 Kant, Grundlegung: 107.
306 Kant, praktische Vernunft: 115.
307 Kant, Metaphysik: 277.
308 Kant, praktische Vernunft: 120; Vgl. zudem, Eisler, Gefühl, in: Kant-Lexikon.
309 Kant, Beobachtungen: 4f.
310 Kant, Beobachtungen: 4f.; Eisler, Ästhetik, in: Kant-Lexikon.

keine subjektiven Privatbedingungen miteinbezogen. Er kann also «die Gültigkeit desselben für jedermann voraussetzen.»[311] Der Anspruch der Allgemeinheit von Geschmacksurteilen fusst nicht auf Erkenntnis, sondern auf der Ästhetik und ist insofern nicht zwingend logisch, sondern hat nur der «Quantität» nach Anspruch auf «subjektive Allgemeinheit».[312] Das Geschmacksurteil stellt nur eine subjektive Idee der allgemeinen Übereinstimmung dar, es postuliert also gar nicht eine tatsächliche Allgemeingültigkeit ästhetischer Urteile. Die Anlagen der Menschen, d. h. die subjektiven Bedingungen des ästhetischen Urteilens der Menschen sind dieselben, «weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten.»[313]

Kant formuliert in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft die drei für sein Werk grundlegenden Fragen, in denen sich, so Kant weiter, alles Interesse der Vernunft bündle. Die drei Fragen lauten: «Was kann ich wissen?», «was kann ich tun?» und «was darf ich hoffen?»[314] In Anbetracht der erfolgten Begriffsbestimmungen und der Berücksichtigung des expliziten Verweises auf die Philosophie Kants seitens Thaddäus Müllers ist m. E. der Verdacht naheliegend, dass die drei Begriffe (die Vernunft, das moralische Gefühl und das Gefühl des Schönen) auch als Anspielung auf die drei berühmten Fragen Kants interpretiert werden können. Der Begriff der Vernunft umfasst die erste und die zweite Frage – «was kann ich wissen?» und «was soll ich tun?». Das moralische Gefühl überwindet die Kluft zwischen Sollen und Wollen und in Kombination mit dem Gefühl des Schönen, das die Möglichkeit der epistemologischen Intersubjektivität impliziert, nähert sich Müller auch der dritten Frage: «Was darf ich hoffen?».[315] In einer verkürzten Form ist das, die drei Fragen bestimmende, ontologische Interesse – was den Menschen ausmacht und wie die Menschheit das Ziel des allgemeinen Wohles erreichen könne – für das Denken und Wirken Thaddäus Müllers zweifellos konstitutiv. Da die drei Vermögen – die Vernunft, das moralische Gefühl und das Gefühl des Schönen – in jedem Menschen zur Vervollkommnung streben, folgert Müller, dass «die kantische Philosophie und eine reinmoralische Religion [...] noch auf dem ganzen Erdboden herrschen [werden, CB], so gewiss der Mensch nach allen seinen geistigen Kräften ein perfektibles Wesen ist.»[316] Müller unterstreicht dieses Postulat zudem mit folgender Prämisse: «Das Gute und Schöne auf der obersten Stufe zieht das Hinaufschauen und Emporstreben

311 Eisler, Ästhetik, in: Kant-Lexikon; Eisler, Affektion, in: Kant-Lexikon.
312 Eisler, Affektion, in: Kant-Lexikon.
313 Kant, Urteilskraft: 291; Vgl. auch, Eisler, Geschmacksurteil, in: Kant-Lexikon.
314 Kant, Vernunft: 838.
315 Kant, Beobachtungen; Vgl. zudem, Kant, Urteilskraft.
316 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.

alles zu sich; und die Wahrheit, in ihre ersten Grundsätze aufgelöst kann von keiner Vernunft verkannt werden.[317] Müller verweist hier auf die Vernunft sui generis, welche die Wahrheit, d. i. in diesem Zusammenhang die moralische Wahrheit, erfassen kann. Was die Moral bezeichnet, soll im Folgenden mit Berücksichtigung der moralphilosophischen Reflexionen Kants diskutiert werden.

«Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.»[318] Der Mensch hat gemäss Kant eine natürliche Veranlagung zur Moralität – zum Wohlhandeln – bzw. einen angeborenen Bezug zum moralischen Gesetz. Gemäss Kant muss ein moralisches Gesetz absolute Notwendigkeit mit sich führen und insofern universell geboten sein. Aus diesem Grund kann die Grundlage von Sittengesetzen auch nicht «in der Natur des Menschen» bzw. in seiner Erfahrung oder den Umständen der Welt gesucht werden, sondern lediglich «a priori […] in den Begriffen der reinen Vernunft.»[319] Folglich gilt ein moralisches Gesetz per se a priori und ist zudem – da es auf der Vernunft gründet und diese rein theoretisch eine kosmologische Eigenschaft darstellt – keine rein menschliche Kategorie.[320] Im Gegensatz dazu stehen die «praktischen Regeln», die auf Prinzipien der blossen Erfahrungen gründen und somit nie dem Anspruch des allgemeinen moralischen Gesetzes entsprechen können.[321]

Die Frage, was in der Moralphilosophie Kants als moralisch gut erachtet wird, beantwortet dieser wie folgt: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.»[322] Gemäss Kant verfügt jeder Mensch – als vernünftiges Wesen – über einen Begriff des guten Willens, der «schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf.»[323] Oder deutlicher: Da der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, hat er das Vermögen willensgemäss, nach der subjektiven Vorstellung von Gesetzen – nach Prinzipien –, zu handeln.[324] «Da zur Ableitung von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.»[325] Aus diesen Prämissen folgert Kant die grundsätzliche Moralfähig-

317 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.
318 Kant, praktische Vernunft: 232.
319 Kant, Grundlegung: 9f.
320 Vgl. dazu Kant, Grundlegung: 59, 61.
321 Kant, Grundlegung: 9f.
322 Kant, Grundlegung: 15.
323 Kant, Grundlegung: 20.
324 Kant, Grundlegung: 41
325 Kant, Grundlegung: 42.

keit des Menschen und somit einen im Menschen vorhandenen apriorischen Begriff der Pflicht, aus welcher die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz folgt. Die Güte, die Moralität einer Handlung könne, so Kant weiter, weder über ihre Folgen noch allein anhand der Betrachtung der effektiven Tat bestimmt werden. Eine solche Beurteilung einer Handlung müsste notgedrungen mit empirischen Kriterien oder subjektiven Vorstellungen versetzt sein, dies würde aber dem Postulat einer universell gültigen, objektiven sowie apriorischen Wahrheit widersprechen. Das Kriterium der Handlung aus Pflicht und somit seiner Übereinstimmung mit dem Pflichtgesetz kann gemäss Kant letztlich nirgend anders als in dem subjektiven Prinzip des Wollens – der Maxime – und in dem objektiven Prinzip – dem praktischen Gesetz – liegen.[326] «Es kann daher nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.»[327]

Kant befreit somit den guten Willen von allen denkbaren subjektiven Antrieben und Zuschreibungen. Der gute Wille muss a priori gut sein, damit auch das subjektive Wollen sittlich gut ist. Nun besteht jedoch eine Schwierigkeit darin, dass der Wille des Menschen – als sinnlich moralisches Wesen – nicht vollständig von dem in der Vernunft gründenden Pflichtgesetz bestimmt wird, denn sonst wäre ihm bereits ein göttlicher bzw. heiliger Wille eigen.[328] Es liegt zwar in der Natur des Menschen alle seine Naturanlagen einmal «vollständig und Zweckmässig auszuwickeln.»[329] Jedoch liegt dieser Endzustand – die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt – in weiter Ferne, denn der potentiell heilige Wille bzw. die Kongruenz der individuellen Gesinnung mit dem moralischen Gesetz ist nach Kant eine «Vollkommenheit», die kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt zu keinem Zeitpunkt seines Daseins erreichen kann.[330] Diese Prämisse beinhaltet bereits das Kernargument des kantschen Postulates der Unsterblichkeit der Seele.[331] Da die Erreichbarkeit der erwähnten «Vollkommenheit» grundsätzlich möglich sein muss – «als praktisch notwendig gefordert wird», da ansonsten das höchste Gut nicht möglich wäre – sieht Kant nur die Möglichkeit einer die ge-

326 Kant, Grundlegung: 25.
327 Kant, Grundlegung: 26.
328 Kant, Grundlegung: 42f.
329 Kant, Idee, Abschnitt «Erster Satz».
330 Vgl., Kant, praktische Vernunft: 178f.
331 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 183–186; Vgl. zudem Kant, praktische Vernunft: 178ff; Vgl. weiter, Gerhardt, Sinn: 103–110.

wöhnliche Sterblichkeit transzendierenden Existenz:[332] «Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich.»[333] Für den Menschen ist es gemäss Kant «schlechterdings unmöglich» mit ausschliessender Sicherheit zu wissen, ob die eigene Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung auf einem guten Willen beruhe.[334] Dies folgt aus dem beschriebenen Umstand, dass der Mensch praktisch unmöglich nur von objektiven Beweggründen, also dem universellen Pflichtgesetz bestimmt, sondern auch von subjektiven – in der menschlichen Natur als sinnlich moralisches Wesen gründenden – Bedingungen bzw. Triebfedern geleitet wird. Diese Bedingungen stimmen nicht zwingend mit dem Pflichtgesetz überein, somit ist die Befolgung des objektiven Prinzips des Pflichtgesetzes für den nicht «göttlichen-» bzw. «heiligen Willen» eine «Nötigung».[335] Sofern die Vorstellung bzw. die Befolgung des Pflichtgesetzes für eine Person nötigend ist, bezeichnet Kant die Vorstellung als ein Gebot der Vernunft und leitet daraus einen Imperativ – «die Formel des Gebots» – ab. Imperative formulieren ein «Sollen», «sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu tun gut sei.»[336] Imperative gelten gemäss Kant entweder hypothetisch oder kategorisch. Der hypothetische Imperativ bezeichnet eine Handlung, die in Anbetracht einer möglichen oder wirklichen Absicht, also unter gewissen Voraussetzungen, gut sein könnte. Der kategorische Imperativ erklärt eine Handlung hingegen als objektiv gut und insofern notwendig, unabhängig von etwaigen Absichten oder Zwecken.[337] Der kategorische Imperativ – auch Imperativ der Sittlichkeit genannt – ist Begriff und Kriterium für die unbedingte und allgemein gültige Verbindlichkeit des Pflichtgesetzes.[338] Da der kategorische Imperativ auf der praktischen Vernunft bzw. der Würde des Menschen basiert, bedarf er zur Begründung oder Verbreitung keiner Wissenschaft oder philosophischer Scharfsinnigkeit, er obliegt jedem Menschen, ist jedem Menschen verständlich.[339] Der kategorische Imperativ ist eine Art Erkennungsmerkmal, mit dem das eigene Handeln mit Sicherheit mit dem Pflichtgesetz in Übereinstimmung gebracht werden kann. Die Hauptformel des kategorischen Imperativ

332 Kant, praktische Vernunft: 179.
333 Kant, praktische Vernunft: 179.
334 Kant, Grundlegung: 34.
335 Kant, Grundlegung: 42.
336 Kant, Grundlegung.
337 Kant, Grundlegung: 44f.
338 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 106ff.; Vgl. auch Kant, Grundlegung: 47.
339 Kant, Grundlegung: 30; Vgl. auch, Eisler, Imperativ, in: Kant-Lexikon.

lautet wie folgt: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.»[340] Ob eine Handlung moralisch gut ist, folgt so aus der Verallgemeinerungsfähigkeit der zugrundeliegenden Maxime.[341] Es ist für die Moralphilosophie Kants grundlegend, dass die praktische Notwendigkeit sich dem kategorischen Imperativ zu fügen, nicht auf einer subjektiven Triebfeder – bspw. dem Interesse am Pflichtgesetze – oder im Hinblick auf künftige Vorteile gründet. Die Notwendigkeit folgt aus der «Idee der Würde eines vernünftigen Wesens», das keinem «Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.»[342] Kant betont damit ein Kriterium der eigenen Überzeugung. Die Gültigkeit des Pflichtgesetzes muss von der eigenen Vernunft erkannt, bzw. das Pflichtgesetz selbst muss aus der eigenen Vernunft abgeleitet werden. Gemäss Kant folgt – falls die Menschen das Pflichtgesetz befolgen – auf ein Weltbürgertum im Wissen, ein Weltbürgertum der Moral, welches schliesslich in der Errichtung des «Reichs der Zwecke» durch moralische Subjekte kulminiert. Dieses Reich der Zwecke – auch Reich Gottes genannt – fungiert im Sinne eines ethischen Gemeinwesens als Endzweck oder zumindest als ideale Zielkonstruktion der menschlichen Perfektibilität bzw. der menschlichen Existenz. Inwiefern ein solcher Zusammenschluss von Menschen, die die Tugendgesetze zwangsfrei anerkennen, im Diesseits möglich ist, wird in der vorliegenden Arbeit noch zu zeigen sein.[343]

Auch im Denken von Thaddäus Müller ist die Moral von grundlegender Bedeutung. Der Mensch wird, wie bereits erwähnt, als ein moralisches und perfektibles Wesen gezeichnet. Der Mensch ist weiter gar dazu bestimmt, gut zu sein: «Wir haben keinen Werth, was wir seyn und besitzen mögen, ohne gut und edel zu seyn und seyn zu wollen, und wir fühlen's dass wir ohne das keinen haben, und unsrer Bestimmung fremd sind.»[344] Der Mensch ist somit zwar der Bestimmung gut zu sein unterworfen, aber die Formulierung Müllers impliziert auch, dass der Mensch nicht per se gut ist. Die von Müller beschriebene Möglichkeit zu «fühlen», dass man der Bestimmung fremd ist, verdeutlicht zwar eine existenzielle Veranlagung zum Guten, dieser kann jedoch auch entgegen gehandelt

340 Kant, Grundlegung: 53; Ergänzt wird die Hauptformel durch drei Unterformeln. Erstens: «Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte», Kant, Grundlegung: 54; zweitens: «Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst», Kant, Grundlegung: 65; Drittens: «Alle Maximen [sollen, CB] aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen», Kant, Grundlegung: 75.

341 Vgl. dazu auch, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 107.

342 Kant, Grundlegung: 72.

343 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 353ff.; Vgl. weiter, Kapitel 4.4 der vorliegenden Arbeit.

344 Müller, Zweyte Predigt: 40.

werden. Weiter reicht es nicht aus, gut und edel zu sein, man muss gut und edel sein wollen, um Müllers Kriterien der menschlichen Bestimmung zu erfüllen. Die Emphase auf das intrinsische Moment des Wollens eines Subjekts ist nicht unwichtig, denn sie trägt zwei zentralen Umständen Rechnung. Erstens, dass ein handelnder Mensch die Folgen einer Handlung nie mit abschliessender Sicherheit beurteilen kann und zweitens, dass auch ein zufälliges Zusammenfallen der eigenen Taten oder Gesinnungen mit dem moralischen Gesetz nur in Kombination mit einem korrespondierenden Willen der «Bestimmung» zum Guten gerecht wird. Nun stellt sich analog zur Diskussion der moralphilosophischen Reflexionen Kants die Frage, was gemäss Müller gut und edel ist und wie ein Mensch «fühlen» kann, ob er seiner Bestimmung – gut zu sein – fremd ist oder nicht. Wie schon Kant bezieht sich auch Müller auf ein inneres Gesetz: «Durch immer wachsendes Bestreben, des Gesetzes Willen, das in uns liegt, zu erfüllen, in keinem Falle und auf keine Weise davon abzuweichen. [...] Und wenn keines von jenen Gesetzen mehr, welche man in bürgerlichen Staaten giebt, uns zu vollziehen gestattet wäre, so steht es noch in unsrer Macht und in unsrer Pflicht, dem gesetze der Tugend und der Rechtschaffenheit getreu zu seyn.»[345] Müller bezieht sich auch in weiteren Schriften auf dieses innere Gesetz und verleiht ihm mitunter christliche Legitimation: «Der einzelne Mensch findet nur sein Glück, wenn er gegen das verführende Gesetz der Sinnlichkeit dem höhern Gesetze, das in uns ist, folget, welches Paulus das Gesetz des Geistes nennt; wenn er die Sinnlichkeit standhaft besiegt; wenn er eifrig, thätig thut, was er als gut anerkennt; wenn er Abscheu vor jedem trägt, was den Menschen von dem Gehorsam gegen das Gesetz des Guten entfernt, was ihn verleitet zum ungerechten Wesen, was ihn gewöhnt ans thierische Leben.»[346] Wichtig ist hier aber die Feststellung, dass Müller das innere Gesetz zwar mithilfe christlicher Verweise legitimiert bzw. unterstreicht, nicht jedoch begründet. Gemäss Müller bezieht sich die christliche Lehre zwar auf das «Gesetz des Guten», sie bzw. der Glaube ist jedoch weder dessen Quelle noch dessen alleinige Referenz. Die zunehmende Befolgung des inneren Gesetzes des Guten – des Sittengesetzes – beschreibt im Denken Müllers das fortschreitende Wachstum des Guten im Menschen mit dem Ziel seiner moralischen Vervollkommnung: «Wie suchen wir dem grossen ziele, das wir Alle und Jede haben, und das keine Umstände der zeit uns aus dem Auge rücken sollen, nämlich, stets besser zu werden, uns zu vervollkommnen, dem nachzustreben, was recht, gut, löblich, edel ist, das in uns zu vertilgen,

345 Müller, Hilfe: 28f.
346 Müller, Predigt: 27.

was unrecht, schlecht ist, was den Menschen verunedelt, entwürdiget, nahe zu kommen?»[347]

Die von politischen Differenzen und sozialen Spannungen geprägten Jahre der Helvetischen Republik wertet Müller im Verlauf ihrer Entwicklung primär als eine Zeit, in der das menschliche «Wachsthum im Guten» gefährdet wurde: «Haben wirs in der unruhevollen Zeit unterlassen, das, was das Wichtigste ist, in und an uns zu handhaben, innere und äussere Rechtschaffenheit; und haben wir den sittlichen Menschen in uns durch Leidenschaften, durch Sorglosigkeit um die Tugend und edle Gesinnungen ganz verunstaltet werden lassen?»[348] Die Vervollkommnung des Menschen sei, so Müller, insbesondere durch das allgemeine Übergewicht der Leidenschaften und auch durch den Umstand gefährdet, dass «die Partheyen nach Wünschen und Absichten urtheilen, und Andre zu urtheilen verführen; wo itzt Recht Unrecht, Wahrheit Betrug – itzt Unrecht Recht, Betrug Wahrheit genennt wird.»[349] Die Menschen im Allgemeinen und speziell die in Parteien organisierten Politiker der Helvetischen Republik begingen, so Müller, den fundamentalen Fehler, partikulare Interessen über das allgemeine Wohl zu stellen und beförderten somit den sittlichen Zerfall. Sie verloren gemäss Müller den Blick auf das Wohl der Menschheit, weil sie «über sich selbst blind» sind, sich täuschen oder vergessen und folglich nicht in Übereinstimmung mit dem Gesetz des Guten handeln.[350]

Müller artikuliert in seiner dritten Bettagspredigt 1802 eine praktische Anleitung wie die Übereinstimmung der eigenen Gesinnungen mit dem Sittengesetz überprüft werden kann. Im Kern dieses Prozesses liegt eine Art moralische Selbstdisziplinierung. Mittels Selbstreflexion soll die Übereinstimmung der eigenen Worte, Handlungen bzw. letztlich den dahinterstehenden Gesinnungen mit der moralischen Wahrheit – was dem Herzen nicht widerspricht – geprüft werden.[351] Das Nachdenken über sich selbst, die «Erkenntnis unsrer selbst» kann laut Müller mit Hilfe einer auf «Besserung und Veredlung zielende und wirkende Gebetsandacht» erfolgen.[352] Müller bezeichnet ein solches Gebet auch als «vernünftiger Gottesdienst des Christentums.»[353] Der aufgeklärte Geistliche formuliert drei Fragen, die sich ein Jeder bei einer solchen auf Moralität bzw. auf das Wohlhandeln abzielenden Andacht stellen soll. Erstens: «Wovon werden

347 Müller, Erste Predigt: 20f.
348 Müller, Erste Predigt: 21.
349 Müller, Erste Predigt: 18.
350 Müller, Erste Predigt: 18.
351 Müller, Erste Predigt: 18ff.
352 Müller, Erste Predigt: 18ff.
353 Müller, Erste Predigt.

unsre Handlungen geleitet?»[354] Müller nennt folgende Beispiele: Von Liebe oder von Hass, vom Sinn der Gerechtigkeit oder von jenem der Ungerechtigkeit. Zweitens: «Wovon [werden, CB] unsre Worte geführt?»[355] Man soll sich hinsichtlich der eigenen Äusserungen fragen, ob die eigenen Worte von Wahrheitsliebe oder vom Geist der Lügen und des Leichtsinnes, von Liebe oder Lieblosigkeit oder von Härte, Neid, Widerwillen und Schadenfreude geleitet werden.[356] Drittens: «Was für Gesinnungen sind itzt in uns herrschend?»[357] Die letzte Frage wird mit drei Unterfragen ergänzt: «Welche Wünsche und Begierden unterhalten wir? Sind sie edel, sind sie gerecht? sind sie vernünftig, christlich?»[358]

Hinsichtlich dieser Selbstdisziplinierung mit dem Ziel der moralischen Veredelung und somit auch dem Wohl der Menschheit ist das Moment der Erkenntnis klärungsbedürftig. In dem von Müller skizzierten Prozess der Selbstreflexion erscheint die Bewertung der fraglichen Übereinstimmung der eigenen Handlungen, Worte und Gesinnungen mit dem Gesetz des Guten bzw. dem Sittengesetz ein Vernunftschluss zu sein. Es scheint in Anbetracht der Ausführungen Müllers dem Menschen möglich zu sein, mit Hilfe der Erkenntnis ihrer selbst bzw. einer vernünftigen Andacht, mit letzter Gewissheit urteilen zu können, ob ihre Gesinnungen mit dem Sittengesetz übereinstimmen oder nicht und so ihre Handlungen in letzter Konsequenz dem Gesetz des Guten, dem Pflichtgesetz, zu unterwerfen. Obwohl hier eine konzeptionelle Anlehnung an Prämissen Kants deutlich wird, ist auch offenkundig, dass Müllers Konzeption der praktischen Implikationen des moralischen Gesetzes eine deutliche Vereinfachung darstellt und nur noch entfernt mit den Postulaten Kants übereinstimmt. Denn gemäss Kant kann der Mensch, als sinnlich moralisches Wesen, nie mit abschliessender Sicherheit über die Übereinstimmung seiner Maximen mit dem Sittengesetz urteilen.[359] Er ist deshalb auf Gebote, im Speziellen auf den kategorischen Imperativ, angewiesen. Der Grund dafür ist, dass die subjektive Maxime nicht objektiv beurteilt werden kann, weder bei sich selbst noch bei anderen.[360] Die meist in öffentlichen Reden und Predigten geäusserten Ausführungen Müllers sind als eine für ein breiteres Publikum konzipierte Paraphrase der kantischen Philosophie zu werten. Die Äusserungen Müllers zielen in ihrem Kern auf einen in Handlungen resultierenden Gesinnungswandel der Menschen ab. Erstaunlich ist, dass Müller in

354 Müller, Erste Predigt: 19.
355 Müller, Erste Predigt: 19.
356 Müller, Erste Predigt: 19.
357 Müller, Erste Predigt: 19.
358 Müller, Erste Predigt: 19.
359 Vgl. dazu, Kant, Grundlegung: 34.
360 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 390; Vgl. auch, Reitemeyer, Perfektion: 208f.

moralischer Hinsicht nicht auf die Bibel oder auf eine grundsätzliche pastorale Autorität verweist. Er skizziert zwar das Gebet als zentrales Moment der Selbstreflexion, konzipiert diesen Prozess jedoch als eine im Kern vernünftige Andacht, die theoretisch auch losgelöst von kirchlich-christlichen Sinnzusammenhängen denkbar ist.

Konstitutiv für Müllers moralphilosophische Auffassungen sind ihre Bezüge zur Praxis. Die Selbstreflexion bzw. die moralische Selbstdisziplinierung ist handlungsweisend, verwirklicht sich im Tun und kann nicht unabhängig von der Praxis gesehen werden: «Wir müssen dem bethen mit Thun beywirken.»[361] Wenn sich die Menschen der Erkenntnis ihrer Selbst widmen würden, «wenn sie [...] den Vorsatz fassten, nichts zu thun, was vor Gott nicht recht ist, was das Gewissen beschwert, was eine Pflicht verletzt, was ihrem Herzen widerspricht; [...] nichts zu thun, was die Gerechtigkeit nicht billigt, die Klugheit nicht rathet, die Menschlichkeit und Liebe nicht zulässt: o! [...] die schöne Frucht des Gebethes, der angestellten Betrachtung, die Erkenntnis unsrer selbst.»[362] Die Veredelung der moralischen Anlagen des Menschen resultiere, so Müller, ganz allgemein in «vortreflichen Werken des Geistes, der Kunst, in grossen Tugendhandlungen und guten politischen Einrichtungen.»[363] Als Zielvorstellung der in guten Handlungen resultierenden moralischen Vervollkommnung des Menschen fungiert bei Müller – wie auch bei Kant – die ideale Vorstellung eines ethischen Gemeinwesens, des Reichs Gottes auf Erden. Dieser Fluchtpunkt der menschlichen Perfektibilität wird von Müller wie auch von Bildungsminister Stapfer mit der Betonung der Rolle des Aufklärers bzw. mit einem volksaufklärerischen Anspruch verbunden. Zugespitzt wird die Rolle des Aufklärers im Prozess der moralischen Veredelung des Menschen von Philipp Albert Stapfer in der Rede, die er zusammen mit Thaddäus Müller an die Erziehungsräte Luzerns richtete: «Jn dieser heiligen geheimnissvollen Werkstätte, auf diesem Jsthmus zweier Welten, der wirklichen und der nochzuschaffenden, steht der Erzieher und der, welcher für denselben Entwürfe macht.»[364] Die Lehr- und Lernfähigkeit des Menschen rückte so in den Mittelpunkt des volksaufklärerischen und ethischen Interesses der Vordenker der Helvetischen Republik. Der volksaufklärerische Anspruch von Müller und vergleichbaren Exponenten der geistigen helvetischen Elite kann durchaus in eine breitere Strömung der deutschen Aufklärung eingebettet werden, deren Leitspruch sich mit dem Postulat der «Erziehung des Menschengeschlechts» Lessings

361 Müller, Zweyte Predigt: 51.
362 Müller, Erste Predigt: 20f.
363 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.
364 Stapfer/Müller, Anreden: 9.

verdeutlicht.[365] In Anbetracht der verschiedenen Schriften Müllers erfolgt die Erziehung des Menschengeschlechts in erster Linie mit Hilfe von folgenden Hilfsmitteln, die in der vorliegenden Arbeit noch eingehendere Betrachtungen finden werden: Erstens mit der moralischen Veredelung durch die Religion. Zweitens mit der Aufklärung. Drittens mit der Bildung des Verstandes durch die öffentliche Erziehung und viertens mit der staatlichen Organisation, welche für die menschliche Vervollkommnung günstige Rahmenbedingungen schafft.

Vergleicht man nun das diskutierte Menschenbild des aufgeklärten Geistlichen Thaddäus Müller mit dem tridentinisch-katholischen Menschenbild wird die antibarocke Haltung Müllers selbstevident. Zentral für ein katholisches Menschenbild ist die neutestamentliche Anthropologie von Paulus. Der Mensch hat gemäss dem Konzil von Trient einen freien Willen, der Sünder kann sich jedoch nicht selbst erlösen, er ist von der Gnade Gottes abhängig.[366] Zwar spricht auch Thaddäus Müller von einer «natürlichen Verdorbenheit», die dem Menschen «anklebt».[367] Seine Position betont aber ungleich stärker die Möglichkeit des Menschen aus eigener Kraft nicht von der natürlichen Verdorbenheit geleitet und beherrscht zu sein. Und zwar indem der Mensch «nach der Tugend und Gerechtigkeit der Gesetze des Christenthums» lebt.[368] Zentral für die Überwindung der natürlichen Verdorbenheit sind gemäss Müller weder die Taufe noch die Gnade Gottes, sondern die rechtschaffene Gesinnung und die Taten – die christlichen Werke – des Individuums. Müller wendet sich 1799 implizit gegen das innerhalb der zeitgenössischen katholischen Kirche verbreitete Bild des Menschen als Sünder und gegen die für die positive Lebensbewältigung der frühneuzeitlichen Katholiken zentrale Institution der schuldenentlastenden Sakramente, wie bspw. der Beichte:[369] «Der Schadenfrohe, der Harte, der die ganze Welt für Sünder, nur sich selbst für Schuldlos hält, der nur immer Gottes Rache über das Menschengeschlecht vom Himmel herabgeführt wissen will, der in jedem Ereignisse der Natur den Zorn Gottes findet, der hätte in seiner Menschenfeindseligkeit, in seinem Unsinn, in seiner Bosshaftigkeit und Verstockung, in seinen Jrrbegriffen von Gottes Wesen und Eigenschaft gefrohlocket.»[370] Die natürliche Verderbtheit wird in dieser Konzeption nicht zu einer heilsgeschichtlich abgeleiteten Kategorie des Menschen, sondern bezeichnet seinen angeborenen Hang seinen Leidenschaften nachzugehen. Diesen Hang kann der Mensch aber durch einen mora-

365 Vgl. dazu, Beutel, Kirchengeschichte: 22; Vgl. zudem, Behler, Unendliche Perfektibilität: 85f.
366 Vgl. dazu, Schmidt, Konfessionsräume.
367 Müller, Zweyte Predigt: 37f.
368 Müller, Zweyte Predigt: 37f.
369 Vgl. zu der Beichte, Hersche, Musse: 692.
370 Müller, Hilfe: 21.

lischen Lebenswandel überwinden und so auf der «stufe sittlicher Wesen» höhersteigen.[371]

4.2 Tugend und Glückseligkeit

Der aufklärerische Tugendbegriff ist ein Leitwert der Epoche und ist in der gängigen Kombination mit dem gerade für die eidgenössischen Aufklärer zentralen Republikbegriff als republikanische Tugendlehre zudem auch politisch aufgeladen. Das aufklärerische Tugendkonzept ist gemäss neuerer Forschung sowohl Resultat einer Orientierung des Individuums an der Vernunft als auch Ausdruck einer neuen Soziabilität, denn nur in Gemeinschaft von Gleichgesinnten liess sich tugendhaftes Verhalten einüben und überprüfen.[372] Nach der Definition Christian Wolffs galt Tugend als «die Fertigkeit, dem Gesetze der Natur gemäss zu leben.»[373] Da ein tugendhaftes Leben zudem auch die Glückseligkeit des Menschen zu fördern verspricht, ist eine solche Lebensführung im Kern vernunftgemäss. Dieser Tugendbegriff ist aber letztlich alles andere als auf das individuelle Glück verengt, er ist eminent gesellschaftsbezogen. Der aufgeklärte Tugendhafte ist soziabel, ein guter Familienvater sowie ein loyaler Untertan. Zudem werden besonders die altruistischen Komponenten wie Grossmut, Wohltätigkeit und Verzichtbereitschaft der Tugend betont.[374] Speziell die von den aufgeklärten Exponenten der Reformelite vor Ausbruch der Revolution wie aber auch bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts beanstandete Absenz republikanischer Tugenden und der damit zusammenhängende Sittenzerfall ist als fundamentale Kritik am Ancien Régime zu werten.[375] Denn die Tugend wird im Reformdiskurs im ausgehenden 18. Jahrhundert zum obersten Kriterium des Wertes oder Verdienstes eines Menschen erhoben und tritt so an die Stelle der Legitimation durch Herkunft.[376] Gemäss Rolf Graber sei in solchen Postulaten unschwer der theoretische Einfluss Rousseaus zu erkennen.[377] Es sei primär Rousseau gewesen, der den normativen Kern der republikanischen Staatstheorie mit einer entsprechenden staatsbürgerlichen Haltung – mit korrespondierenden republikanischen Tugenden – verknüpfte.[378] Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass Tugend von den Aufklärern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als ethischer Be-

371 Müller, Hilfe: 29.
372 Graber, Lernprozesse: 208.
373 Zitiert nach, Volz-Tobler, Rebellion: 51.
374 Volz-Tobler, Rebellion: 51.
375 Vgl. dazu, Graber, Lernprozesse; Vgl. zudem, Volz-Tobler, Rebellion: 51f.; Tröhler, Erziehungsprogramm: 403.
376 Volz-Tobler, Rebellion: 52.
377 Vgl. dazu, Graber, Lernprozesse: 206.
378 Graber, Lernprozesse: 206ff.

griff verstanden wurde. Betont wurden primär die Pflichten gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und den Mitmenschen. Zudem wurden aber auch ältere Bedeutungszuschreibungen wie die antike Bedeutung der republikanischen Tüchtigkeit und Tapferkeit – der virtus – wieder ausführlich behandelt.[379]

Gemäss Thaddäus Müller ist der Mensch grundsätzlich zur Tugend befähigt. Der Mensch sei, so Müller weiter, bestrebt die reine Glückseligkeit zu erreichen und zur Tugend «und ihres süssen Lohnes» fähig.[380] Im Denken Müllers ist neben dieser offensichtlichen Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit primär die gesellschafts- und handlungsbezogene Einbettung von Tugend wichtig: «Ohne Tugend kann kein Staat glücklich seyn; kann kein Staat Dauer haben.»[381] In verschiedenen Schriften formuliert der Luzerner Geistliche einzelne Eigenschaften, welche unter dem Überbegriff der Tugend subsumiert werden können: «Redlichkeit, Aufrichtigkeit, Eintracht und Liebe, sind sie nicht die Bande, welche die bürgerliche Gesellschaft zusammenhalten? Thätigkeit, Arbeitsamkeit, edle Betriebsamkeit, sind sie nicht die Stützen des öffentlichen Wohlstandes? Bescheidenheit, Nüchternheit, Mässigkeit, Enthaltsamkeit, sind sie nicht Tugenden, welche den Republikaner krönen sollen, der zu dem Dienste des Vaterlandes brauchbar seyn soll?»[382] Die Rechtschaffenheit bzw. Tugendhaftigkeit des Individuums fügt sich hier in das aufklärerische Nützlichkeitsdenken ein, denn sie zahlt sich sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft aus. Obwohl nur ein Teil der eben erwähnten Eigenschaften von Müller explizit als Tugenden bezeichnet werden, wird an anderen Stellen deutlich, dass die aufgeführten Begriffe in ihrer Gesamtheit im Denken Müllers mit dem Begriff der Tugend gefasst werden.[383] Deutlich wird der angesprochene gesellschaftsbezogene Gehalt der Tugendkonzeption Müllers. Individuelle Eigenschaften werden jeweils hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen – für das zusammenhaltende Band der Gesellschaft, oder als Stütze des öffentlichen Wohlstandes – befragt und gewertet. Die Tugend ist gemäss Müller letztlich «das Fussgestell» der Sicherheit kleiner Staaten.[384] Eng verbunden mit seiner Tugendauffassung ist auch der Begriff der Sittlichkeit des Menschen. Sittlichkeit begründet tugendhaftes Han-

379 Volz-Tobler, Rebellion: 269.
380 Müller, Zweyte Predigt: 39f.
381 Müller, Predigt: 26.
382 Müller, Gedächtnissrede: 377.
383 Vgl. dazu bspw., «Kluge Einrichtungen, Sparsamkeit, Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, Einfalt der Sitten, uneigennützige Vaterlandsliebe, unabweichliche Treue – und alle diese Tugenden sollten unsre Vorzüge seyn, wie sie unsrer Väter Reichthum waren.»; Müller, Gedächtnissrede: 357; Vgl. weiter, «Lass unter deinem Volke Sitte werden, sehr geliebte, gerühmte Sitten, Zucht und Keuscheit, strenge eheliche Treue, Arbeitsamkeit, Bescheidenheit im äussern Anzuge, ungeheuchelte, heitere Freundschaftlichkeit im äussern Umgange, stillen, häuslichen Freudengenuss, vor allem und mit allem Biederkeit und Wahrheit.» Müller, Predigt: 30.
384 Müller, Rede: 228.

deln und wie im letzten Kapitel deutlich wurde, bezeichnet Sittlichkeit letztlich die Übereinstimmung des Denkens und Handelns mit dem Pflichtgesetz. Die Tugendhaftigkeit eines Menschen fliesst somit aus seiner Sittlichkeit: «Die Sittlichkeit der Bürger ist die Grundsäule der Staatssicherheit und Wohlfahrt. Die Sittlichkeit der Regenten, sowie der sittliche Charakter des Volks garantiert Gerechtigkeit, Unpartheylichkeit, Treue, Pflichteifer, Friedsamkeit, Entrichtung der Abgaben.»[385] Als Gegenbild tugendhafter Eigenschaften nennt Müller neben dem Müssiggang der Jugend, der Weichlichkeit beiderlei Geschlechts, der niederen Schwelgerei und der eitlen Hoffart mit besonderer Betonung die «sich selbst stets allein besorgende, die menschenfeindliche Selbstsucht.»[386] Die so verstandene republikanische Tugend ist letztlich konstitutiv für das staatliche Fortbestehen, denn sie befördert bzw. begründet den Zusammenhalt und die gesellschaftliche Eintracht der in einem politischen Gefüge zusammengeschlossenen Menschen. «Die Tugend bringt ein Volk empor, die Sünde ist der Völker Untergang.»[387]

Überaus wichtig ist in diesem Zusammenhang die Legitimation der aufgeführten Tugenden. Diese fusst nicht nur auf staatstheoretischen und philosophischen Überlegungen oder christlichen Verweisen,[388] sondern primär auf historischen Begründungen bzw. einem bestimmten Geschichtsbild.[389] Die gelebte Tugend von Tell, Gundoldingen und Winkelried, der schweizerische Kampf für die Freiheit bei Laupen, Morgarten und Sempach werden nicht nur als idealtypische Schweizer Tugenden skizziert, sondern belegen im Denken Müllers eine Kontinuität, die tief in die Vergangenheit zurückreicht.[390] Der mit Hilfe der schweizerischen Heldenmythen transportierte Idealtypus tugendhafter Lebensführung wird von Müller als Kontinuität einer Tugendhaftigkeit gedeutet, die auf die Griechen bzw. Spartaner zurückgeht.[391] Das so konzipierte Tugendideal steht in direktem und explizitem Widerspruch zu der Lebensführung der auf Standesunterschieden beruhenden Staatsordnung des Ancien Régimes und ist somit deutlicher Ausdruck der Kritik an der überworfenen Ordnung. Im Umstand der Nichtbeachtung der

385 Müller, Gedächtnissrede: 376f.
386 Müller, Predigt: 30.
387 Müller, Predigt: 27.
388 Vgl. bspw.: «Jedes Reich, mit sich selbst uneins, mit tausend Begierden, seinem Heile entgegen, kämpfend, wird aufgelöset, wüst und leer gelassen werden. (Math. 12.25)» Müller, Rede: 228.
389 Vgl. bspw.: «Unterdessen ist der beste Dank, der den Vätern gezollet wird, die Nachfolge ihrer Tugend. Lernet den Werth der Tugend Eurer Väter kennen. Jhr frommer gottvertrauender Sinn, ihre feste Treue, ihr redliches Wesen, ihre Genügsamkeit, die Einfalt und Reinheit ihrer Sitten; dann frohe Herzhaftigkeit und unüberwindliche Tapferkeit bey unverdorbner Körperstärke, all das heisse zusammen der Väter Tugend.» Müller, Rede: 225.
390 Vgl. zu Laupen und Morgarten, Müller, Rede: 207; Vgl. hinsichtlich Gundoldingen, Müller, Rede: 216f., 222f.; In Bezug zu Winkelrieds Selbstaufopferung, Müller, Rede: 249; Zu Wilhelm Tell, Müller, Gedächtnissrede: 340.
391 Vgl. hinsichtlich der Tugend der Spartaner und Griechen, Müller, Rede: 207, 230.

republikanischen Tugenden sieht Müller einen der Hauptgründe für den Niedergang der Sitten der Menschen und als deren Resultat die Helvetische Revolution wie auch die allgemeine europäische Lage: «Was ist die Ursache itziger Staatsumwälzungen, der schütterten Thronen, der Unglücke der Völker? An den Höfen der Grossen und in den Hauptstädten der Völker wurde die Tugend mit Füssen getreten, und ihr wurde Hohn gesprochen; von daher gieng die Verdorbenheit aus unter die Völker.»[392] Mit dem Überwerfen der alten Ordnung und der Proklamation der neuen Helvetischen Republik schienen die Rahmenbedingungen für ein zukünftig tugendhaftes Leben der Menschen geschaffen.

Als übergeordnete Zielvorstellung eines tugendhaften Lebens fungiert die Glückseligkeit. «Es ist Ordnung der Natur, dass das Glück nur der Tugend folgen kann.»[393] Die individuelle Glückseligkeit wird an eine streng tugendhafte Lebensführung gekoppelt, die sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass sich der Mensch nicht dem «verführenden Gesetz der Sinnlichkeit», sondern dem höheren Gesetz des Guten – dem Pflichtgesetz – unterwirft.[394] Der Mensch verfügt grundsätzlich über die Fähigkeit, die für seine Glückseligkeit nötigen Kenntnisse zu erwerben, zugleich entbehrt sich ihm aber die Möglichkeit, mit Hilfe seiner eigenen Kräfte die eigene Glückseligkeit zu garantieren: «Die meisten Menschen bringen, als ein Geschenk vom Schöpfer, so viele Anlagen und Fähigkeiten mit sich auf die Welt, als sie nöthig haben, um sich die nöthigen Kenntnisse über Alles zu erwerben, was mit ihrer Glückseligkeit in Verbindung steht, das ist, was zu ihrer Glückseligkeit nothwendig ist, oder dazu kann beförderlich seyn. Was wär es aber, wenn wir nur blos die Fähigkeiten Hätten?»[395] Müller betont zudem nicht nur das individuelle, sondern in erster Linie das auf der gesellschaftlichen Glückseligkeit beruhende Glück, wie ja bereits die gesellschaftsbezogene Bedeutung von Tugend verdeutlicht: «Nur eine Versammlung so gebildeter Menschen [die der Tugend bzw. dem Pflichtgesetz folgen, CB] bildet den glücklichen Staat, der dem Zwecke eines Staates entsprechen; der gute Gesetze geben, gute Gesetze befolgen, der Uneigennützigkeit, Eingeschränktheit, Redlichkeit, Gerechtigkeit, Grossmuth, Standhaftigkeit in sich bewahren kann.»[396] Kurz, nur ein Staat der tugendhafte Menschen vereint und auch hervorbringt, kann längerfristig Bestand haben. Für das Funktionieren eines Staates ist Tugend somit eine zentrale Charaktereigenschaft der Menschen.

392 Müller, Predigt: 27.
393 Müller, Predigt: 27.
394 Müller, Predigt: 27.
395 Müller, Monatschrift: 131.
396 Müller, Predigt: 28.

Unter dem Eindruck der Ereignisse der ersten Jahre der Helvetischen Republik, in deren Folge Thaddäus Müller immer pessimistischer in die Zukunft blickte, monierte er zunehmend, dass unredliche Männer die Regierungsgeschicke der Republik steuerten: «Mehr als Krieg und Revolution hat es Helvetien geschadet, dass unter seinen Regenten Männer ohne Weisheit und ohne Tugend ohne gute, redliche Absichten waren.»[397] Der Idealtypus eines guten und tugendhaften Regenten umfasst gemäss Müller «Sanftmuth und Herablassung, liebvollen Ernst, Eifer, Wärme für Recht, die unbestechlichste Gerechtigkeitsliebe, männliche, nie wankende Festigkeit, die uneigennützigste, nie ermüdende Thätigkeit und unerschöpfte, lichtvolle Weisheit.»[398] Mit diesem Hintergrund wird nun auch verständlich, wieso Thaddäus Müller im ersten Jahr der Helvetischen Republik folgende Forderung artikulierte: «Es ist ein Mittel, Helvetien, Vaterland wodurch du wieder ein edles, glückliches Volk werden kannst. Höre! Du wirst es werden wenn dein Volk ein tugendhaftes Volk wird!»[399] Bereits in der ersten Bettagspredigt von 1798 impliziert Müller, dass die Glückseligkeit nicht ohne weiteres garantiert werden kann. «Es giebt eine einzige, aber eine sichere Regel der Weisheit in Rücksicht auf die Schicksale, welche noch vor uns stehen: Stets zu wollen und zu thun, was recht ist, und dann der guten Vorsicht sich zu überlassen.»[400] Die Betonung einer nicht existenten Garantie der Glückseligkeit verstärkt sich im Verlauf der Erfahrungen in der Helvetischen Republik. Die zweite Bettagspredigt, die Müller im Jahr 1799 hielt, widmet sich der Erläuterung der Frage, «wie man der Hilfe des Herrn sich würdig macht.»[401] Betrachtet man die Predigt oberflächlich, könnte sie durchaus im Rahmen römisch-katholischer Dogmen verortet werden. Wenn wir die Predigt hingegen durch die Linse der heterodoxen religionsphilosophischen Postulate Müllers lesen, gestaltet sich eine Interpretation der aufgeworfenen Frage komplexer.

Hinsichtlich der Religionsphilosophie Müllers soll an dieser Stelle nur so viel vorweggenommen werden, wie hier für das Verständnis nötig ist. Die Religionsphilosophie Müllers, die auf die Errichtung des Reichs Gottes auf Erden hinzielt, stellt eine primär auf das Diesseits konzentrierte Konzeption dar. Müller konstatiert in seiner Predigt aus dem Jahr 1799, dass ein «vernünftiger Mensch und der Christ», wenn er des «fortdauernden Wohlergehens, der Hilfe des Herrn» – der

397 Müller, Gedächtnissrede: 374.
398 Müller, Predigt: 29.
399 Müller, Predigt: 26.
400 Müller, Predigt: 41.
401 Vgl. dazu, Müller, Hilfe.

Glückseligkeit[402] – wert sein will, er dies durch «würdige Gesinnungen und durch muthvolles thun des Guten, besonders der nächsten Pflicht» beweisen muss.[403] «Das ist die einzige Regel in Rücksicht auf die Zukunft.»[404] Trotz aller Übel, welche die Revolution und der Krieg mit sich gebracht hätten, sei niemand der Möglichkeit der «Ausübung der Tugend» beraubt worden. Um aber der Glückseligkeit würdig zu sein, muss man der Hilfe des Herrn würdig sein: «Durch Gesinnungen, die der Gottheit würdig sind, durch Werke, die zum Heil unsrer Mitmenschen aus diesen Gesinnungen fliessen [...]; durch immer wachsendes Bestreben, des Gesetzes Willen, das in uns liegt, zu erfüllen, in keinem Falle und auf keine Weise davon abzuweichen.»[405] Müllers Äusserungen sind in erster Linie im Rahmen religionsphilosophischer und nicht theologischer Prämissen zu verorten. Um den geistigen Horizont des aufgeklärten Geistlichen Müllers abschätzen zu können, sollte ein Blick auf zeitgenössisch prominente Ethiken des Glücks hilfreich sein.

Da die bis heute rezipierten Postulate des Utilitarismus, die auf Jeremy Bentham (1748–1832) zurückgehen, gemäss Otfried Höffe im 18. Jahrhundert noch so gut wie unbekannt waren, bieten sich für eine Thematisierung insbesondere die einschlägigen antiken Denktraditionen von Epikur, Aristoteles und der Stoa an.[406] Bei Epikur liegt das höchste Gut bereits in der eigenen Glückseligkeit, bei den Stoikern liegt es hingegen allein in der Tugend.[407] Müllers Ausführung und insbesondere seine Betonung eines transzendenten Moments kann nicht reibungsfrei mit diesen Positionen in Einklang gebracht werden. Eine weitere, bis heute wirkmächtige Theorie der Glückseligkeit, die nikomachische Ethik Aristoteles, vertritt eine etwas nähere Auffassung: Sie definiert die durch einen tugendhaften Lebenswandel erreichbare «Eudaimonie» – die Glückseligkeit als das «vollkommene und selbstgenügsame Gut» – als letztes Ziel des menschlichen Daseins und verbindet somit Glückseligkeit mit der Tugend.[408] Für die Glückseligkeitskonzeption Müllers ist jedoch im Gegensatz zu der eudaimonistischen Ethik Aristoteles die göttliche Hilfe konstitutiv. Und genau mit dieser Verknüpfung von Glückseligkeit – dem Wohlergehen – mit der Moralität – dem Wohlhandeln – und mit Betonung einer ungewissen, auf der Hilfe Gottes beruhenden, Garantie der Glückseligkeit wird evident, dass sich Müller auch hier an den

402 Vgl. hinsichtlich der deckungsgleichen Bedeutung von Wohlergehen und Glückseligkeit, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 292f.
403 Müller, Hilfe: 8.
404 Müller, Hilfe: 8.
405 Müller, Hilfe: 28.
406 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 100; Vgl. auch, Höffe, Lebenskunst: 18–72.
407 Vgl. dazu Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 173.
408 Vgl. dazu, Höffe, Ethik: 34; Vgl. zudem, Kant, praktische Vernunft: 100ff.; Höffe, Ausblick: 280ff.

Überlegungen des Königsberger Philosophen Immanuel Kant orientiert.[409] Der von Thaddäus Müller in das Zentrum seiner Überlegungen gerückte Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Glückwürdigkeit bündelt sich letztlich auch in Kants berühmter dritten Frage: «Wie, wenn ich mich nun so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können?»[410] Höffe deutet Kants Ausführungen dahingehend, dass der Mensch letztlich schlicht hoffen kann, glücklich zu sein.[411] Die Antwort auf die Frage «Was darf ich hoffen?» besteht in einem etwas umfassenderen Sinn in Kants Lehre vom höchsten Gut. Das höchste Gut ist gemäss Kant in der «unbedingten Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft» bzw. in der Proportionalität von Glückswürdigkeit mit tatsächlich erfahrener Glückseligkeit bestimmt. Zugleich ist das höchste Gut bei Kant eng mit zwei Postulaten der reinen praktischen Vernunft – der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes – verschränkt. Für die Verortung von Müllers Position soll nun im Folgenden Kants Auffassung von Glückseligkeit und Tugend bzw. des höchsten Guts umrissen und im Kontext der Postulate der Unsterblichkeit der Seele sowie dem Dasein Gottes diskutiert werden.

In der Grundlegung der Metaphysik der Sitten bezeichnet Kant die Glückseligkeit des Menschen als Naturzweck und auch in der Kritik der praktischen Vernunft äussert er sich dezidiert zu diesem Thema:[412] «Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens.»[413] Glückseligkeit bezeichnet gemäss Kant den «Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ungleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willen.»[414] Kant beschreibt dabei aber nicht primär eine individuelle, sondern vor allem eine allgemeine Glückseligkeit, die er explizit von der Selbstliebe abgrenzt.[415] Mit Berücksichtigung der bereits skizzierten moralphilosophischen Postulaten Kants wird klar, dass die eigene Glückseligkeit bzw. eine sich an der Selbstliebe orientierende Glückseligkeit niemals Grundlage eines Gesetzes sein kann. Alle Elemente,

409 Dass Müller die Tugendlehre Kants kennt, wird nicht nur aus der hier besprochenen Tugendkonzeption, sondern auch durch ein Diskussionsprotokoll der Literarischen Gesellschaft aus dem Jahr 1799, in welchem Tugendlehre Kants besprochen wird, deutlich; Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 543f.

410 Zitiert nach, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 170; Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft:170ff.

411 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der reinen Vernunft: 295.

412 Kant, Grundlegung: 66.

413 Kant, praktische Vernunft: 40.

414 Kant, praktische Vernunft: 182.

415 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 92f., 100.

die zu einem individuellen Begriff der Glückseligkeit gehören, beruhen auf Erfahrung und können somit nie der Idee einer umfassenden, auf die Menschheit bzw. auf Vernunftwesen zielenden Glückseligkeit entsprechen.[416] Eine empirisch verortete Glückseligkeitsdefinition würde in einem direkten Widerspruch zum kategorischen Imperativ stehen. Vielmehr folge die eigene Glückseligkeit, so Kant, aus der «verdienstlichen Pflicht gegen andere.»[417] Denn alle Vernunftwesen, sofern sie den Imperativen unterworfen sind, verfügen naturnotwendig über die Absicht auf Glückseligkeit.[418] Aber nur in jenem Sinn von Glückseligkeit, dass die damit verbundenen subjektiven Zwecke jeweils zugleich die Zwecke der Anderen und vice versa sein müssen.[419] «Die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein.»[420] Tugend ist nach Kant «die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet.»[421] Kant konstatiert weiter, dass Tugend die «Würdigkeit glücklich zu sein» bezeichnet. Folglich wird deutlich, dass der Mensch nur glückswürdig ist, wenn er tugendhaft – also gemäss dem Sittengesetz – handelt.[422]

Diese Folgerung Kants teilt Müller vollumfänglich, wie die vorangehende Diskussion der Argumentation Müllers gezeigt hat. Das höchste Gut setzt sich gemäss Kant letztlich aus den beiden Elementen der Glückseligkeit und der Glückswürdigkeit zusammen. Das höchste Gut, der absolute Superlativ, transzendiert jedoch die beiden grundsätzlichen Elemente in Form ihrer Verknüpfung bzw. ihrer Proportionalität.[423] Die Übereinstimmung der eigenen Handlungen mit dem Sittengesetz schaffe, so Kant weiter, zwar die Voraussetzung der Glückseligkeit, garantiere sie jedoch nicht grundsätzlich. Dies folgt aus dem Umstand, dass der Mensch als handelndes vernünftiges Wesen von der Welt abhängig ist und folglich nicht selbst «Ursache der Welt und der Natur selbst» sein kann.[424] Da das moralische Gesetz zudem, als apriorisches Gesetz der Freiheit, ganz unabhängig von unserem Begehrungsvermögen gebiete, sei in dem moralischen Gesetz nicht der mindeste Grund zu finden, der einen notwendigen Zusammenhang von Sittlichkeit und der zu ihr proportionalen Glückseligkeit belegen kön-

416 Kant, Grundlegung: 49f.
417 Kant, Grundlegung: 66.
418 Kant, Grundlegung: 46.
419 Kant, Grundlegung: 66f.
420 Kant, praktische Vernunft: 167.
421 Kant, Grundlegung: 61.
422 Kant, praktische Vernunft: 162
423 Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 181f.
424 Vgl. dazu, Kant, praktische Vernunft: 182.

ne.[425] Die praktische Vernunft postuliert gemäss Kant jedoch einen solchen Zusammenhang als notwendig – weil sie den Menschen dazu auffordere das höchste Gut zu befördern. Wenn das höchste Gut möglich sein solle, so folgert Kant letztendlich, müsse es eine Ursache der Welt und der Natur geben, die sich von der gesamten Natur völlig unterscheide. «Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.»[426] Wie das eben geschilderte Gottespostulat Kants folgt auch jenes der Unsterblichkeit der Seele aus der als notwendig anzunehmenden Korrelation zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit. Die zentrale Argumentation Kants soll an dieser Stelle nicht wiederholt werden, da sie bereits in Kapitel 4.1 dieser Arbeit behandelt wurde.

Inwiefern Müller die religionsphilosophischen Überlegungen Kants unterstützt, kann an dieser Stelle nicht abschliessend beantwortet werden. Für eine Diskussion von potenziellen Unterschieden ist aber sicherlich Kants Ablehnung einer theologischen Begründung der Moral zentral. Gemäss Höffe vertritt Kant eine Moraltheologie, deren Überzeugung des Daseins Gottes auf sittlichen Gesetzen gründet. Somit stelle die Moralkonzeption Kants im Allgemeinen keine theonome Theorie dar.[427] Müller selbst formulierte keine philosophische oder theologische Begründung der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele, welche die Tiefe der Übernahme oder der Ablehnung der Überlegungen Kants belegen könnten. Mit der Verknüpfung einer potenziellen Glückseligkeit mit dem Kriterium der Glückswürdigkeit und mit der besonderen Betonung der für dieses Ziel notwendigen Hilfe Gottes wird jedoch deutlich, dass Müller den zentralen Postulaten Kants folgt: «Der Endzwek des Menschen ist Sittlichkeit und Heiligkeit in Verbindung mit der Seligkeit. Jene können wir mit unsern Kräften erreichen, diese erwarten wir vom Weltschöpfer.»[428]

Thaddäus Müllers Ausführungen in seinen Flugschriften, Reden und Predigten lassen darauf schliessen, dass der Verfasser grundlegende Folgerungen Kants insoweit vereinfacht, dass sie in Form einer reformorientierten Botschaft an ein breiteres Publikum gerichtet werden können. So spricht er in seinen fürs Volk gedachten Schriften nie von einer «reinmoralischen Religion» oder von der

425 Kant, praktische Vernunft: 182.
426 Kant, praktische Vernunft: 183; Vgl. dazu, Gerhardt, Sinn: 108–110.
427 Höffe, Kritik der reinen Vernunft: 295f.
428 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 27.

«Philosophie Kants die noch auf dem Erdboden herrschen wird», wie er dies im Rahmen der Literarischen Gesellschaft tut.[429] Dies ist m. E. kein Ausdruck von dürftigen philosophischen Kenntnissen Müllers, sondern vielmehr als Versuch zu deuten, die abstrakten Überlegungen in Form von verständlichen Anleitungen zu bündeln, zu verbreiten und letztlich deren Umsetzung anzuregen – eine Vorgehensweise, die den aufgeklärten Geist des Pfarrers erkennen lässt und verdeutlicht. Zudem dürfte Müller mit diesen vergleichsweise abgeschwächten Äusserungen auch das Ziel verfolgt haben, allfälligen Widerstand aus dem Klerus abzudämpfen. Der aufgeklärte Geistliche Müller war in erster Linie ein Reformer, der etwas zu verändern suchte. Zentral für das Denken Müllers sind seine aus den beschriebenen Prämissen abgeleiteten und im Kern handlungsorientierten Forderungen. An prominenter Stelle seiner Bemühungen steht die Frage, wie die Tugend der Menschen nachhaltig gebildet werden kann, um so letztendlich das Reich Gottes auf Erden errichten zu können. Seine Antwort auf diese Frage ist bezeichnend: «Ists dir nicht wichtig zu wissen, Vaterland, was auf die Tugend der Menschen den gewissesten, den stärksten Einfluss habe! der Religion, im wahren, im besten, schönsten Verstande des Wortes kömmt dieser wohlthatige Einfluss zu. Sie lässt uns alles thun vor dem unsichtbaren Gott, der ins Verborgene siehet, dessen Gesetz die Heiligkeit ist. Sie lässt uns auch unsre Bürgerpflichten als Auftrag Gottes, als Beruf, von oben uns bestimmt, vollziehen. […] Das wahre Christenthum ist eine solche Religion; und wirkt unfehlbar die schönste tugend. O möge sie die Religion des helvetischen Volkes seyn, und in den Herzen wohnen, nicht blos aus dem Munde überall gehört werden: wie würde sie dann dem Vaterlande ein tugendhaftes Volk bilden; und du, Vaterland, dürftest die Religion zu schützen gewiss nicht aufgemuntert werden.»[430] Dieses Zitat Müllers stammt aus der Bettagspredigt, die der aufgeklärte Geistliche im ersten Jahr der Helvetischen Republik hielt. Das Zitat verdeutlicht die bereits angesprochene und in den ersten Jahren der Republik in seinem Denken dominante politisch aufgeladene Tugendkonzeption. Die hier beschriebene Tugend ist im Kern eine republikanische Tugend, die sich mit Hilfe einer entsprechenden republikanischen Verfassung voll entfalten kann bzw. mit ihr korrespondiert: «Wenn wir nicht bessre Menschen werden, so kann die beste Verfassung uns nicht glücklich machen.»[431] Der positive Effekt der Religion auf die Tugend der Menschen zeigt sich zwar auch hier insbesondere hinsichtlich ihres Einflusses auf die menschliche Sittlichkeit. Die Sittlichkeit wird aber im Gegensatz zu spä-

429 Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.
430 Müller, Predigt: 30f.
431 Müller, Predigt: 38.

teren Deutungen primär im Kontext einer politisch-gesellschaftlichen Idealvorstellung verortet. Wichtig ist auch die Anmerkung, dass das wahre Christentum den «gewissesten, stärksten» Einfluss auf die Sittlichkeit der Menschen hat, folglich aber keineswegs das einzig denkbare Mittel für die Beförderung der menschlichen Tugend darstellt.[432] Der Tugendhafte fügt sich dem Sittengesetz und handelt somit zwingend gut, edel und insbesondere weder selbstsüchtig noch unordentlich.[433] Er handelt also mit dem Wissen um die Wichtigkeit der gesellschaftlichen – hier republikanischen – Ordnung und mit dem Ziel des allgemeinen menschlichen Wohls. Diese politisch aufgeladene Position äussert Müller auch im darauffolgenden Jahr im Rahmen der zweiten Bettagspredigt, jedoch scheint sich der politische Gehalt etwas abzuschwächen. Müller legt das Augenmerk seiner Tugendkonzeption vermehrt auf das Ziel der individuellen Glückswürdigkeit: «Denn auch wenn kein Gesetz des bürgerlichen Staates mehr Gültigkeit besitzen würde, so steht es noch in unsrer Macht und in unsrer Pflicht, dem gesetze der Tugend und der Rechtschaffenheit getreu zu seyn [...] und so des Beyfalls Gottes, des Unveränderlichen! Werth und gewiss zu seyn.»[434] In den beiden Bettagspredigten, die Thaddäus Müller im Jahr 1802 mit der Vorausahnung des drohenden Zusammenbruchs der Helvetischen Republik hielt, verschwindet der politische Aspekt – die republikanische Tugend – nahezu vollständig. Er äussert 1802 die von politischen Aspekten unabhängige Ansicht, dass wenn sich der Mensch durch einen moralischen Lebenswandel dem künftigen «himmlischen Leben» würdig erweist, er auf das wahre Glück – das Reich Gottes auf Erden – hoffen kann.[435]

Diese späteren Aussagen Müllers sind primär als Paradigmenwechsel hinsichtlich seiner Bewertung der politisch-gesellschaftlichen Realität sowie des Potentials der Helvetischen Republik zu interpretieren. Müller verbindet das Ziel des menschlichen Wohls nicht mehr primär mit einer republikanischen Tugend, welche mit einer entsprechenden Verfassung verknüpft wird und bestimmte politische Forderungen transportiert. Er betont vermehrt eine rein auf das Sittengesetz und auf die mit dem Pflichtgesetz kongruenten Lehren des Christentums konzentrierte und von politischen Kategorien unabhängige Tugendkonzeption mit dem Ziel der Heilsversprechung des Reichs Gottes auf Erden. Of-

432 Müller, Predigt: 30.
433 Vgl. bspw., «Sie [die Religion, CB] ist uns Antrieb gut zu handeln auch ohne menschlichen Zeugen, auch wo wir der Aufsicht des Gesetzes entgehen und wo dessen Strafe uns nicht erreichen kann. Sie befiehlt uns einen immerwährenden Kampf zu bestehen gegen alles, was unordentlich, was selbstsüchtig, was unedel, was schlecht ist.» Müller, Predigt: 38.
434 Müller, Hilfe: 29.
435 Müller, Zweyte Predigt: 37f.

fenkundig ist somit auch, dass sich Müller mit der Entwicklung der Helvetischen Republik immer mehr von einem konkret auf die politischen Verhältnisse und Potentiale orientierten Denken löste. Die reformorientierte Auffassung Müllers, die anfänglich in einer Verbindung aus republikanisch gefärbten Hoffnungen und kantischen Prämissen bestand, wandelte sich immer mehr zu einer an Kant orientierten Religionsphilosophie, die sich durch einen auf Erziehung und pastorale Belehrung abzielenden Kern auszeichnet. Als umfassendes Sinnkonstrukt dient somit gegen Ende der Helvetischen Republik das artikulierte Ziel, der von der politischen Realität tendenziell unabhängigen sittlichen Veredelung des Menschen.

4.3 Gleichheit, Gerechtigkeit und wahre Freiheit

Die aufklärerischen Topoi Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit sind für das Denken Müllers von zentraler Bedeutung, in den Ausführungen des Luzerner Aufklärers lassen sie sich aber kaum voneinander abgrenzen und überlagern sich vielfach. Freiheit und Gleichheit sind Schlüsselbegriffe des republikanischen Selbstverständnisses im 18. Jahrhundert. Gemäss neuerer Forschung bedeutet die von vielen Vordenkern der Aufklärung propagierte Gleichheit nicht unbedingt die Gleichheit Aller, sondern bezeichnet eher eine Gleichheit unter Gleichgestellten. Auch der Begriff der Freiheit wurde in der politischen Theorie der Aufklärungszeit nicht einheitlich verstanden und deckte ein differenziertes Bedeutungsfeld ab.[436] Um sich dem Denken Müllers anzunähern, sollen die drei Begriffe im Folgenden diskutiert und allfällige graduelle Verschiebungen in der Bedeutungszuschreibung Müllers nachgezeichnet werden.

Die «natürlichen Rechte des Menschen» – die «Menschenrechte» – sind gemäss Müller keine Erfindungen des «freveln menschlichen Stolzes», sondern fliessen aus der Würde und der natürlichen Gleichheit des Menschen und sind «als des Schöpfers Geschenk, heilig.»[437] Auch das Christentum zolle, so Müller, den Menschenrechten Achtung, indem es sie würdige, erhebe, erneuere und befestige.[438] Eine solche Konzeption der Menschenrechte garantiert jedem Menschen, allein aufgrund ihres Menschseins, dieselben universellen und unveräusserlichen Rechte: «Sie sind nicht durch Bedrückung, nicht durch Verjährung verlierbar, eben so wenig als durch Entweihung und Schändung widerlegbar.»[439] Müller konkretisiert die universellen und unveräusserlichen Rechte mit folgenden

436 Vgl. dazu, Capitani, Inszenierung: 19.
437 Müller, Gedächtnissrede: 342.
438 Müller, Gedächtnissrede: 343f.
439 Müller, Gedächtnissrede: 343f.

Punkten: «Der Mensch soll nicht zum Lastvieh herabgewürdigt, nicht zum Sklaven erniedrigt, von keinem mit hartem, despotischem Zwang gebunden, beherrschet werden; er soll nicht im freyen, besstmöglichen, erlaubten und unschädlichen Lebensgenuss gekränkt, gestört, darüber verfolgt werden; Niemand, keine Obrigkeit soll in Sachen der Religion und des Gewissens seine erhaltene Ueberzeugung ihm zum Vorwurf, zur Sünde machen, ihn mit gewaltsamen Mitteln davon abbringen, und eine andere ihm aufdringen wollen; Niemand soll ihn aus seinem Eigenthum nach Lust und Gefallen stossen, und den Schweis seines Angesichts ohne Noth ihm abpressen können.»[440] Müllers Umschreibung der Menschenrechte muss – um seinen geistigen Horizont abstecken zu können – im Rahmen des aufklärerischen Menschenrechtsdiskurs des 18. Jahrhunderts verortet werden. Insbesondere die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 und die «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» aus dem Jahre 1789 stellen zentrale Eckpunkte dieses Diskurses dar.[441] Die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung nennt, mit Verweis auf das Naturrecht, das angeborene Recht auf Sicherheit, Eigentum und individuelle Freiheit. Die Erklärung der Bürger- und Menschenrechte bezeichnet in Form des 2. Artikels das Recht auf Freiheit, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Sicherheit und das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung als «droits naturels et imprescriptibles de l'homme.»[442] Auch die Gewissens- und Religionsfreiheit wird im Artikel 10 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte behandelt.[443]

Mit der Idee von natürlichen, unveräusserlichen Rechten, die universell für alle Menschen gültig sind, manifestiert sich offene Kritik an der tradierten ständischen Gesellschaftsordnung. Müller kritisierte bereits vor Ausbruch der Helvetischen Revolution, in seiner Monatsschrift für Kinder und junge Leute im Jahr 1791, die in seinem Verständnis unhaltbaren Standesunterschiede: «Hat nicht etwa Einer aus Adelstolz seine Mitschüler verachtet, und die Arbeit für seinen vornehmen Stand zu beschwerlich und zu niedrig gehalten? Wenn ihm der Lehrer erklärt hat, dass die Geburt keinen Unterschied zwischen ihm und seinen Mitschülern mache, worauf er stolz seyn dürfe, und dass nur durch Arbeit der Mensch zu seinem wahren Glücke in der Zukunft sich fähig mache, welches die Vorzüge des Standes allein Keinem geben können.»[444] Wenn dem Menschen allein aufgrund seines Menschseins bestimmte Rechte zugesprochen wird, sind

440 Müller, Gedächtnissrede: 343f.
441 Vgl. dazu, Netzle, Amerika: 511f.
442 Vgl., Assemblée Nationale, Déclaration.
443 Vgl., Assemblée Nationale, Déclaration.
444 Müller, Monatschrift: 134.

Standesunterschiede mit einer Proklamation universeller Menschenrechte unverträglich. Die Beschneidung der Rechte kann folglich unmöglich mit Hilfe von Adelstiteln oder Ähnlichem legitimiert werden. Die Gleichheit mittels der universellen Menschenrechte ist im Denken Müllers eng mit dem Begriff der Gerechtigkeit verknüpft. Nur wenn die Menschenrechte wirklich umfassend akzeptiert und allen verschiedenen Gesellschaftsschichten zugesprochen werden, kann gemäss Müller von einer «Freyheit mit Gerechtigkeit» gesprochen werden.[445] «Jsts aber minder recht und billig, wenn die Menschenrechte so allgemein und so heilig sind, sie an allen zu ehren? Was ist da natürlicher als Gegenrecht und Gegenpflicht? [...] Nein, Ehrfurcht und Schutz für die Rechte aller, oder eine Freyheit mit Gerechtigkeit, nur die ist eine wahre Freyheit.»[446] Müller verdeutlicht diese Auffassung auch mit der Bibel: «Alles, was ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, das thut auch ihr ihnen! (Matth. 7 11.) Dieser Grundsatz des Naturgesetzes und des Evangeliums muss auch der Grundsatz einer freyen Staatsverfassung seyn.»[447] Der eben zitierte Bibelvers lässt zumindest theoretisch die Möglichkeit von Konflikten bei der Ausübung der allgemeinen Rechte zu. Indem ein Individuum Werte vertritt, die in ihren Konsequenzen nicht mit dem Wertesystem anderer übereinstimmen, könnte er in seiner individuellen Auffassung Handlungen für richtig empfinden, die für Mitmenschen bereits eine Übertretung bzw. eine Beeinträchtigung ihrer eigenen Freiheiten bedeuten. Es muss an dieser Stelle jedoch angemerkt werden, dass Müller die zitierte Goldene Regel auch als Pendant zum kategorischen Imperativ verstehen könnte. Falls die eigene Gesinnung von der Vernunft geleitet wird und entsprechend mit dem Sittengesetz übereinstimmt, ist die eben beschriebene Gefahr, dass das eigene Wertsystem demjenigen anderer widersprechen könnte, unbegründet, da das Sittengesetz ja allgemein und notwendig gilt. Der Luzerner Geistliche fordert jedoch weit mehr als eine religiös fundierte und reflexiv kontrollierte Grenze der eigenen Freiheit bei der Ausübung seiner Rechte. Müllers Forderung geht zumindest in den ersten Jahren der Republik vielmehr in Richtung eines kodifizierten Rechtes.[448] Bereits am Vorabend der Revolution prangert Müller, im Rahmen der alten Ordnung noch subtil und versteckt, neben der Ungleichheit auch die Nichtexistenz eines allgemeingültigen Rechts und der daraus resultierenden Möglichkeit der obrigkeitlichen Willkür an: «Neu waren die Schmerzen über ungerechte Verhaftnehmungen seiner Mitbürger in unzugänglichen Kerkern, über unnöthi-

445 Vgl. dazu, Müller, Gedächtnissrede: 345.
446 Müller, Gedächtnissrede: 345.
447 Müller, Gedächtnissrede: 345.
448 Vgl. dazu, Müller, Gedächtnissrede: 347.

ge Erschwerungen von Handel und Gewerb [...] täglich sah die Stadt ihre biedern Nachbaren von Amtleuten die ihre Gewalt unedel missbrauchten, fast nicht besser als die unglücklichsten Sklaven behandelt.»[449] Die Nähe zum aufklärerischen Gedankengut, welches auch die Menschenrechtsdeklaration von 1789 bestimmte, beweisen nicht nur die von Müller angeführten Menschenrechte, sondern speziell die angesprochene Folgerung, dass ein willkürliches Regiment die Sicherung der Menschenrechte gefährde und deshalb ein allgemeingültiges und kodifiziertes Recht bestehen müsse.[450] Sowohl in der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte als auch in den Ausführungen Müllers fungiert das Gesetz bzw. die allgemeine Rechtsgleichheit als archimedischer Punkt einer Ordnung, die auf den natürlichen Menschenrechten – und damit auf einer universellen Gleichheit der Menschen – gründet.[451] «Besonders in einem Staate, wo man mit Anerkennung gleicher Rechte zusammentritt, und seine Rechte in den Schutz der Gesetze und Regierung niederlegt, sollen die Menschenrechte gelten und nicht beschimpfet werden; besonders in einem freyen Staate soll keine Bedrückung, keine Bevortheilung und Begünstigung, keine Ausschliessung und Hemmung der Talente und Verdienste, keine Volksverachtung, keine Volkshintansetzung statt haben, und noch viel weniger selbst in der Verfassung liegen.»[452] Die neue aus dem Naturrecht und den universellen Menschenrechten abgeleitete Gleichheit wertete Thaddäus Müller zusammen mit der damit zusammenhängenden Freiheit der Menschen – in Form der freien Ausübung dieser Rechte – als die grossen Errungenschaften der Helvetischen Republik.[453] Artikel 8 der ersten helvetischen Verfassung hob die seit Jahrhunderten tradierten rechtlichen Standesunterschiede auf und beseitigte die letzten Reste der Leibeigenschaft. Der 19. Artikel schuf ein einheitliches helvetisches Staatsbürgerrecht.[454] Obwohl die von Müller naturrechtlich begründete Gleichheit eine universelle Geltung bean-

449 Müller, Rede: 209; Müller bezieht sich in der Gedächtnisrede der Sempacherschlacht aus dem Jahr 1797 zwar eigentlich auf die «vergangene Zeit» und den Befreiungskrieg der Sempacherschlacht. Implizit wird aber deutlich, dass er die nicht existierende Gleichheit und die herrschende Willkür am Vorabend der Revolution anprangert.

450 Vgl. dazu: «Wie wären die Menschenrechte, wie wäre die Freyheit gesichert, wenn sich so leicht die Willkühr unter denen, welchen die Regierung anvertraut wäre, einschleichen könnte? und uns wäre es eins, wenn wir einmal unter der Willkühr einiger Regenten stünden, ob sie unter dem Namen von Direktoren, oder Consuln, oder Landammännern ihren Druck ausübten, und ihre Gewalt missbrauchten; ob sie Mitglieder eines souveränen Kantonsraths, oder einer des Volkes Stelle vertretenden, und über die Schranken des Rechts tretenden Nationalversammlung wären.» Müller, Gedächtnissrede: 349.

451 Vgl. dazu, Artikel 4 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: «La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.» Assemblée Nationale, Déclaration.

452 Müller, Gedächtnissrede: 244f.

453 Müller, Eidestag: 6ff.

454 Vgl. dazu, Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.

sprucht, verdeutlichen sich im Verlauf der Erfahrungen in der Helvetischen Republik die elitär-pragmatischen Ansichten des revolutionären Aufklärers. Müller und seine Gesinnungsfreunde innerhalb der Literarischen Gesellschaft in Luzern scheinen nach etwas mehr als einem Jahr nach der Ausrufung der neuen Ordnung zum Schluss gekommen zu sein, dass die Proklamation der Menschenrechte und der Gleichheit allein nicht zu der gewünschten Gesinnungsrevolution der Menschen führt. Die Aufklärer waren der Auffassung, dass das Volk gar keinen Begriff der neuen Errungenschaften habe bzw. kein Verlangen für sie verspüre.[455] Müller wendet sich im Jahr 1799 mit einer Predigt ans Volk, in der er die Anwesenden bittet, die negativen Seiten der Revolution im Lichte der in naher Zukunft zu erreichenden «gewünschten Gleichheit» zu sehen.[456] Und in einer Diskussion im Rahmen einer Sitzung der Literarischen Gesellschaft fragt sich das anwesende Plenum, wieso revolutionäre Schlagworte wie Freiheit und Gleichheit in der Schweiz nicht ähnlich starke Gefühle und Reaktionen des Volks wie in Frankreich hervorrufe.[457] Melchior Mohr äussert sich in einer weiteren Sitzung der Gesellschaft überraschend kritisch wenn er festhält: «Die Gesammtheit des helvetischen Volkes fühlte das Bedürfniss einer Revolution nicht; – sie war bloss Bedürfniss für den Philosophen, für den aufgeklärten Vaterlandsfreund, für den rechtlichen Mann.»[458] Den Grund dafür sieht Mohr – er wird in dieser Hinsicht auch von Müller unterstützt – in der Gleichgültigkeit des Volkes gegenüber den höheren Menschenrechten. Die höheren Menschenrechte umfassen «die, die den freien Genuss, die freie Entwickelung des Menschen zum Gegenstand haben; z.B. die Freiheit im Denken, im Reden, im Glauben – die Gewissensfreiheit u.s.f.»[459] Das helvetische Volk berechne seine Freiheit hingegen nur nach den «niedern oder materiellern Menschenrechten», welche die «Sicherheit der Person, die Sicherheit des Eigenthums u.s.w.» beinhalten.[460] «Die freie Ausübung dieser Rechte [die höheren Menschenrechte, CB] wäre ihm [dem Volk, CB] ein Aergerniss gewesen; es wollte, dass man ihm vorschreibe, was es denken, was es reden, was es glauben soll u.s.w.»[461] Thaddäus Müller ist der Auffassung, «was das Volk izt nicht versteht, wird es verstehen lernen.»[462] Deshalb sei eine Regierung auch befugt, sogar verpflichtet, dringende Massnahmen zu ergreifen «wenn auch dabey eine philosophische Jdee oder ein wahres, anerkanntes Gesellschaftsrecht itzt noch nicht

455 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 653.
456 Müller, Hilfe: 10.
457 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 653.
458 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 583.
459 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 582.
460 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 583.
461 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 583.
462 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 583.

ganz befriedigt werden» könne.[463] Theoretisch wird das Ideal der universellen Gleichheit also zwar als zentrales Merkmal einer aufgeklärten Gesellschaft bzw. des Menschen per se konzipiert, die Umsetzung scheitert gemäss Müller jedoch bislang rein praktisch an dem aus ungenügendem Wissen des Volkes resultierenden fehlenden Bedürfnis nach Gleichheit.

In öffentlichen und an ein breiteres Publikum gerichteten Schriften und Reden bezieht sich Thaddäus Müller verschiedentlich auf das Ideal einer umfassenden Gleichheit. Beispielsweise kurz nach der Proklamation der Helvetischen Republik: «Denn die Constitution achtet auf die Dienste aller; macht alle zu gleichen Kindern des Vaterlandes; den Landmann, den Taglöhner, den im Stillen für irgend eine nützliche Sache geschäftigen Bürger hält sie für das Wohl des Vaterlandes so unentbehrlich als den Gesetzgeber und Regenten.»[464] Ähnlich äussert er sich auch später im Rahmen seiner Gedächtnisrede der Sempacherschlacht von 1801: «Jch müsste mich schämen, wenn ich sagen könnte: der Bauer ist zum Pflug gebohren, und hat zum Regieren kein Recht!»[465] Die Äusserungen verdeutlichen auch, dass Müller – zumindest rein theoretisch – eine deutlich umfassendere Gleichheit der Menschen propagierte, als nur eine «Gleichheit unter Gleichgestellten.» Müllers theoretisches Ideal einer allgemeingültigen Gleichheit steht aber in deutlicher Spannung zu Äusserungen, die der aufgeklärte Geistliche im Rahmen einer Rede bei der feierlichen Einsetzung des Erziehungsrates in Luzern äusserte.[466] Er lässt darin erkennen, dass aufgrund einer allgemeinen und umfassenden Gleichheit nicht direkt auf eine klassenlose Gesellschaft oder auf eine umfassende politische Gleichheit geschlossen werden kann: «Fürwahr, wenn ich sehe, wie man durch einen solchen Entwurf [einer allgemeinen Bildung, CB] der arbeitenden Menschenklasse, die nicht zur Gelehrtheit sich erheben kann und soll, ihre Rechte angedeihen lässt; wenn ich sehe, wie der bürgerlichen Gesellschaft für jeden Stand[467] unterrichtete Männer gebildet werden; […] so finde ich darin Zwekmässigkeit.»[468] Müller erachtet zwar alle im Staatsgebiet der Helvetischen Republik lebenden Menschen in Anbetracht ihrer Würde und universellen Rechte als gleichberechtigt und für die Existenz eines Staates von derselben Wichtigkeit. Jedoch soll nur der Einsichtsvolle, der «Bürger von Talent», öffentliche Ämter einnehmen. Es ist hingegen nicht «zweckmässig», wenn sich Menschen, die zur

463 Müller, Pfarrwahlen: 26.
464 Müller, Eidestag: 7.
465 Müller, Gedächtnissrede: 372.
466 Stapfer/Müller, Anreden.
467 Stand wird von Müller oft nicht im Sinne von Geburtsunterschieden, sondern im Sinne von Berufsunterschieden verwendet, vgl. dazu, Stapfer/Müller, Anreden: 34.
468 Stapfer/Müller, Anreden: 35f.

Arbeit bestimmt sind, Kenntnisse aneignen wollen, die nicht ihren Fähigkeiten entsprechen.[469] Problematisch erscheint in dieser Hinsicht die Frage, wer denn das Recht hat, über die «Zweckmässigkeit» bzw. letztlich über die gesellschaftliche Bestimmung einzelner Individuen zu entscheiden. Gemäss Müller braucht es beispielsweise «Einsicht und Rechtschaffenheit», um das für eine Republik zentrale Wahlrecht zu beanspruchen. Einsicht und die daraus resultierende Fähigkeit die «richtigen Urteile» zu fällen, kann in diesem Zusammenhang nur die Übereinstimmung mit den revolutionär-aufgeklärten Ansichten der reformorientierten Elite der Helvetischen Republik bedeuten.[470] In den Ausführungen Müllers wird zudem auch deutlich, dass Frauen kategorisch von einer Partizipation in der politischen Öffentlichkeit bzw. von der Gleichberechtigung ausgeschlossen werden. Müller spricht ausschliesslich und explizit von wählbaren Männern.[471] Die Diskriminierung der Frauen stellte für ihn – sowie für eine überwiegende Mehrheit der Politiker der Helvetischen Republik – kein Problem dar.[472]

Wie bereits angesprochen, sind im Denken Müllers die Begriffe Gleichheit und Gerechtigkeit eng mit einem Freiheitsverständnis verbunden. Die aus der Proklamation der universellen Menschenrechte abgeleitete Freiheit des Menschen umfasst sowohl die Freiheit vor ungerechter Herrschaft als auch die Freiheit der Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen.[473] In den Schriften und Reden Müllers vor und während der ersten Jahre der Helvetischen Republik dominieren zwei Leitmotive bei der Umschreibung von Freiheit. Erstens die erkämpfte Unabhängigkeit, von Einzelherren bzw. von ungerechter obrigkeitlicher Willkür[474] sowie die Unabhängigkeit in Form der staatlichen Souveränität vor anderen Staaten.[475] Zweitens die Freiheit durch die Religions- und Gewissensfreiheit bzw. «die Freyheit des Gewissens, die kein Mensch beschränken kann.»[476] Im Verlauf der Helvetischen Republik betont Thaddäus Müller jedoch zunehmend den Unterschied zwischen Freiheit und Ungebundenheit.[477]

469 Vgl. dazu, Stapfer/Müller, Anreden: 23.
470 Vgl. dazu, Stapfer/Müller, Anreden: 35, 25.
471 Stapfer/Müller, Anreden: 23.
472 Vgl. dazu, Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS. Es muss hier jedoch angemerkt werden, dass im Rahmen der Freitagsgesellschaft durchaus über die Diskriminierung der Frauen debattiert wurde. In der Gesellschaft wurde bspw. folgende Frage behandelt: «Giebt es allgemein gültige Gründe, nach welchen das weibliche Geschlecht an allem Antheil der bürgerlichen Geschäfte ausgeschlossen wird?»; ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft.
473 StALU FAA 223, Volk: 10; Vgl. auch, Müller, Gedächtnissrede: 343f.
474 Vgl. dazu: «Ja wie die innern Waldstätte, so verdanken wir dem Tage bey Sempach die Erhaltung unsers freyen von fremder Willkühr unabhängigen, glücklichen Zustandes!» Müller, Rede: 211; Vgl. zudem, Müller, Rede: 200, 208.
475 Vgl. dazu, «Wo schwören wir denn einem fremden Volke?» Müller, Eidestag: 7.
476 StALU FAA 223, Volk: 4; Vgl. auch, Müller, Predigt: 4 , 16.
477 Müller, Gedächtnissrede: 354; Stapfer/Müller, Anreden: 37.

In Anbetracht der Entwicklung der Helvetischen Republik bis zur Jahrhundertwende ist es nicht überraschend, dass Müller vermehrt einen Freiheitsbegriff propagierte, der stärker eine gesellschaftsverträgliche und integrierende Bedeutung von Freiheit betonte. Diese Bedeutungsverschiebung wird erstmals in der Bettagspredigt vom 8. September 1799 spürbar. In der Predigt äussert der aufgeklärte Geistliche die Auffassung, dass wenn «jeder nach seines Willens Freyheit lebt» sich keine gesellschaftliche Ordnung aufrecht halten kann.[478] Noch deutlicher wird Müller im Rahmen einer Sitzung der Literarischen Gesellschaft im Oktober desselben Jahres, in welcher er die Wichtigkeit einer richtig verstandenen Freiheit betont: Der «Grundsaz der Freiheit [...], gemäs welchem nur das verboten werden kann, aber auch verboten werden soll, was die Rechte des Andern kränkt.»[479]

Nicht nur die offenen Aufstände in Nidwalden und Schwyz in Folge der geforderten Eidesleistung der neuen Republik sowie deren Niederschlagung durch französische Truppen im September 1798 liessen die Rivalitäten innerhalb des neuen politischen Gebildes an die Oberfläche treten. Auch die sich mit dem Ausbruch des 2. Koalitionskrieges und dem österreichischen Einmarsch in Graubünden Ende 1798 deutlich verschlechternde internationale und nationale Lage trugen ihren Teil dazu bei. Zusätzlich verschärft wurde die konfliktträchtige Situation schliesslich durch die in den ersten beiden Jahren anhaltenden Grabenkämpfe zwischen Republikanern und Patrioten innerhalb der helvetischen Elite.[480]

Da der neue Staat auf den universellen Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit gründe, so Müller, und die individuelle Freiheit nur so weit gehen könne, wie sie keine natürlichen Rechte anderer verletze, werde die Unterwerfung unter die Gesetze zum folgerichtigen Vernunftschluss.[481] Diese Position findet man sowohl in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789[482] als auch in der ersten Helvetischen Verfassung von 1798.[483] In erster Linie dürfte die erwähnte Uneinigkeit innerhalb der helvetischen Elite in den ersten Jahren

478 Müller, Hilfe: 39.
479 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 161; Vgl. auch, BAR B0#1000/1483#563* fol. 69–70, Commissarius: 69.
480 Vgl. dazu Kapitel 2.2 dieser Arbeit.
481 Vgl. bspw.: «Unsre Regierung, unsre Verfassung, unsre Gesetze sind itzt unser Vaterland. Unsre Verpflichtungen gegen sie gehen immer fort, werden durch keine Umstände der Zeit aufgehoben.» Müller, Hilfe: 38.
482 «La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.» Artikel 4, Assemblée Nationale, Déclaration.
483 «Die natürliche Freyheit des Menschen ist unveräusserlich. Sie hat keine andern Grenzen als die Freyheit jedes andern, und die Verfügungen, welche das allgemeine Wohl unumgänglich erheischt; jedoch unter der Bedingung, dass diese unumgängliche Nothwendigkeit rechtskräftig erwiesen sey. Das Gesetz verbietet alle Art von Ausgelassenheit; es muntert auf, Gutes zu thun; Artikel 5, 1. Helvetische Verfassung, ASHR, Bd. 1: 583f.

der Republik den Glauben Müllers an die erhoffte vereinende Wirkung der proklamierten helvetischen Verfassung und der Einführung eines allgemeingültigen Gesetzes getrübt haben. Die Freiheit des Menschen kann jedoch in der Auffassung Müllers nur mit allgemeinen Gesetzen gesichert werden. Wenn diese nicht existierten, folge dadurch ein Niedergang der öffentlichen Sitten: «Unglückliche Bürger jenes Staates, in welchem die öffentlichen Laster, aus was immer für Gründen oder Scheingründen, der Aufmerksamkeit und der Ahndung der Gesetze entzogen sind!»[484] Im Jahr 1801 kommt Müller in seiner zweiten Gedächtnisrede der Sempacherschlacht erneut auf das Thema der Freiheit zu sprechen und widmet sich dabei einer ausführlichen Definition der «wahren Freyheit.» Müller wendet sich bei der Begriffserklärung verstärkt gegen einen falschen Begriff von Freiheit durch das Volk. Zudem wird auch die gespaltene Elite direkt angesprochen, wenn Müller moniert, «dass jede Parthey sich selbst eine Freyheit schuf, die ihren Wünschen, ihren Jnteressen, ihren Zwecken diente; dass man Glück und Ruhm von dem Wortgepräng der Freyheit hoffte, und nicht mit weisem, bescheidnen und standhaften Thun sie gewinnen wollte.»[485] Müller beschreibt eine «wahre Freyheit», die drei Aspekte umfasst. Erstens «eine Freyheit, [...] welche die Menschenrechte schützt, aber sie an allen ehrt.»[486] Die Freiheit also, die aus der universellen Gültigkeit der natürlichen Rechte der Menschen resultiert. Eine persönliche Freiheit, welche die Gewissensfreiheit, die Freiheit vor despotischem Zwang, Sicherheit des Eigentums sowie eine freie Lebensplanung bzw. die uneingeschränkte Möglichkeit zur Verwirklichung der eigenen Vorstellungen umfasst. Zweitens eine «bürgerliche Freyheit»: «eine Freyheit, welche die Willkühr verbannt, aber den Gesetzen sich unterzieht;»[487] Die bürgerliche Freiheit bestehe darin, so Müller, dass jeder Mensch in der Gesellschaft mit seinen Angehörigen und seinem Eigentum sicher und ruhig leben kann.[488] Die so konzipierte bürgerliche Freiheit hat jedoch nicht eine möglichst umfassende individuelle Entfaltung zum Ziel. Ganz im Gegenteil. Die bürgerliche Freiheit richtet sich gegen eine falsch verstandene, im Kern egoistische Freiheit und hat das «Wohl» sowie «Erhaltung des Ganzen» – d. i.

484 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 161.
485 Müller, Gedächtnissrede: 339f.
486 Müller, Gedächtnissrede: 342.
487 Müller, Gedächtnissrede: 342.
488 Müller, Gedächtnissrede: 350.

das Wohl der Gesellschaft – zum Ziel.[489] Dies ist auch der Hauptvorwurf, den Müller seiner Zuhörerschaft macht: Sie würden die neue Freiheit allein eigensüchtig auslegen.[490] Eine egoistische Freiheit, eine Gesetzlosigkeit ist laut Müller mit einem Zustand der Anarchie zu vergleichen und gefährdet sowohl den rechtschaffenen Bürger als auch das allgemeine «Wohl und die öffentliche Ruh.»[491] Letztlich führt ein solcher gesellschaftlicher Zustand zu dem bereits erwähnten Niedergang, zu einem Zerfall der Sitten. Die Gesetzlosigkeit reisse die «Bande der Gesellschaft, und selbst die Bande der Natur» sowie die heiligen Verpflichtungen der Religion nieder.[492] Die Missachtung der Gesetze, die falsch verstandene bürgerliche Freiheit, führt in dieser Auslegung gar zur Aufhebung der Gebote des Gewissens und der Religion, die gemäss Müller eigentlich unter keiner Regierungsgewalt stehen. Wenn aber die Gebote des Gewissens und der Religion, bzw. die heiligen Verpflichtungen der Religion, in einer Gesellschaft nicht mehr gelten würden, dann sei laut Müller zugleich der häusliche Frieden und das häusliche Glück gefährdet. Das Vaterland zerfalle schlimmstenfalls, so Müller weiter, «zu einer Räuber- und Mörderhöhle.»[493] Drittens: «Endlich eine Freyheit welche den Flor des Staats befördert, aber das Wohl der Familien nicht untergräbt.»[494] Es sei eine durch das Christentum gebotene Gewissenspflicht, sich als Bürger eines Staates der rechtmässigen Ordnung zu unterwerfen und so bspw. die Steuern pflichtbewusst zu entrichten. Thaddäus Müller wendet sich mit seinen mahnenden Worten aber nicht nur an das Volk, sondern ebenso an die Regierenden. Der Flor des Staates – das Wohl des Staates – sei zwar direkt abhängig von den Abgaben der Bürger, aber «die Freyheit soll doch gewiss das möglichste Volkswohl befördern, und auf die möglichste Weise allen Druck von ihm abwenden, […] sie soll also nicht fast unerträgliche Lasten auf den Bürger wälzen.»[495] Zu hohe Abgaben schwächen, so Müller, den angeborenen Freiheitssinn der Menschen, erzeugen «Sklavensinn» und gefährden so die Sittlichkeit des Volks.[496] Zudem sei es weder rechtens noch für das Wohl der Gesellschaft zuträglich, wenn unnötige Ämter und Würden für Menschen geschaffen werden,

489 Müller, Gedächtnissrede: 351; Vgl. auch, «Dafür muss ein Staat, und dafür müssen Gesetze seyn, und einer wie der andere muss sich diesen Gesetzen, sie mögen ihn einschränken, sie mögen seiner Bequemlichkeit, seinem bösen Willen in den Weg treten, sie mögen seine Kräfte, sein Vermögen, seine Person mit Grund und Gerechtigkeit in Anspruch nehmen, unterwerfen, wie es auch ein jeder, wenn er ein Ehrenmann ist, und Ordnung liebt, von andern für seine eigne Sicherheit für seine eignen Rechte fordern muss.» Müller, Gedächtnissrede: 350.
490 Müller, Gedächtnissrede: 351f.
491 Müller, Gedächtnissrede: 352.
492 Müller, Gedächtnissrede: 353.
493 Müller, Gedächtnissrede: 353.
494 Müller, Gedächtnissrede: 342.
495 Müller, Gedächtnissrede: 359.
496 Müller, Gedächtnissrede: 359.

deren Besoldung indirekt über Steuern vom Volk getragen werden müssen.[497] Gemäss Müller war die Vergabe von öffentlichen Ämtern an Männer «ohne Weisheit und ohne Tugend ohne gute, redliche Absichten» schädlicher für «Helvetien» als Krieg und Revolution.[498]

In der skizzierten Idee der Freiheit – und insbesondere der bürgerlichen Freiheit – wird Müllers naturrechtliche Begründung von Herrschaft deutlich. Er postuliert eine gegenseitige Bindung von Bürgerschaft und Obrigkeit, die primär durch die Rechtssicherheit in einem durch allgemeingültige Gesetze bestimmten Raum garantiert wird. Die aufklärerische Konzeption einer Republik als Herrschaftsform beinhaltet die Idee der kollektiven Verantwortung, die auch im Denken Müllers offenkundig wird. Mit der Forderung des Schutzes des Eigentums erwähnt Müller auch individuelle Rechte, die die Bürger der Obrigkeit als Rechtsansprüche entgegensetzen können. Mit der Betonung der gegenseitigen Verpflichtungen folgt Müller nicht dem Konzept des Unterwerfungsvertrages im Sinne Hobbes', sondern zeigt vielmehr eine konzeptionelle Nähe zu Naturrechtslehren wie sie etwa Samuel Pufendorf, Christian Wolff oder John Locke formuliert hatten.[499]

Die naturrechtliche Begründung von Herrschaft scheint in deutlicher Spannung zu einer religiös fundierten, mit Bibelpassagen verdeutlichten Herrschaftslegitimierung Müllers zu stehen: «Der Heiland unterwarf sich selbst den Gesetzen des Landes, in welchem er lebte, [...]. Seine Apostel nennen die Obrigkeit Gottes Ordnung, und ermahnen zum Gehorsam nicht nur aus Furcht, sondern aus Gewissenspflicht.»[500] In dieser Argumentation scheint jede Obrigkeit göttlich legitimiert, illegitime Herrschaft wird zur Unmöglichkeit. Bezeichnend ist, dass das Zitat aus einer Flugschrift stammt, die Müller kurz nach Ausrufung der neuen Republik und mit dem formulierten Ziel der Beruhigung von kritischen Stimmen in der Bevölkerung in Umlauf brachte. Noch deutlicher äussert sich Müller im letzten Jahr der Helvetischen Republik: «Die Obrigkeiten aber, die wirklich da sind, die sind von Gott geordnet. Wer sich daher der Obrigkeit widersetzt, der widersetzt sich Gottes Ordnung; die sich aber widersetzen, die ziehen sich selbst die Strafe zu. (Röm 13. 1.2.)»[501] Wenn man die Zitate jedoch in den jeweiligen Zeit- bzw. intertextuellen Kontext stellt, wird die scheinbar umfassende Herrschaftslegitimierung etwas abgeschwächt. Die erste Äusserung publizier-

497 Müller, Gedächtnissrede: 357f.
498 Müller, Gedächtnissrede: 372.
499 Vgl. dazu, Windler, Freiheitsbewusstsein: 235ff.
500 StALU FAA 223, Volk: 9; Vgl. zudem, Müller, Hilfe: 39.
501 Müller, Zweyte Predigt: 46.

te Müller zu einer Zeit, in der sich das überraschte Volk mit der neuen Ordnung, die von der Elite Luzerns als befreiende Errungenschaft präsentiert wurde, konfrontiert sah. Diese Verkündung wurde jedoch nicht nur freudig, sondern auch mit verbreitetem Argwohn oder gar mit offener Feindseligkeit aufgenommen. Müllers Flugschrift muss mitunter als Propaganda mit dem Ziel die Landbevölkerung für die neue Ordnung zu gewinnen, verstanden werden.[502] Das zweite Zitat stammt hingegen aus einer Zeit, in welcher Müller das politische Gebilde der Helvetischen Republik bisweilen kritisch beurteilte.[503] Die legitime Ordnung wird in der zweiten Bettagspredigt von 1802 implizit an die Existenz des Reichs Gottes auf Erden geknüpft.[504] Erst wenn die vollkommene Sittlichkeit der Menschen vorausgesetzt werden kann, sich die reinmoralische Religion verwirklicht hat, ist auch jede Ordnung legitim. Insofern wird die umfassende Herrschaftslegitimierung im Rahmen eines zukünftigen Heilsversprechens eingebettet.

Mit dem sich abzeichnenden Ende der Helvetischen Republik[505] wird eine vierte Bedeutungszuschreibung zur dominanten Auslegung von Freiheit. Bereits in der Gedächtnisrede der Sempacherschlacht von 1801 äussert sich Müller in diese Richtung. Bestimmend wird diese Zuschreibung jedoch erst in der vierten Predigt 1802: «O möchten Regenten und Volk, die unserm theurn Vaterland die Freyheit schenken und erhalten sollen, den ächten Geist des Christenthums haben; das ist, möchten sie solche seyn, welche der Sohn frey macht, (Joh. VIII. 36.) welchen die Erkenntniss der Wahrheit die Herrschaft auch über sich selbst giebt, indem sie von ihren Begierden sie unabhängig macht!»[506] Müller konzentriert sich somit gegen Ende der Republik weniger auf weltliche Rahmenbedingungen als auf innere Mechanismen der Menschen. Wahre Freiheit bezeichnet nun in Anlehnung an eine Bibelpassage insbesondere die Freiheit von der «Sklaverey der sündlichen Leidenschaften, der erniedrigenden Laster und des Jrrthums.»[507] Es handelt sich hierbei also um eine Freiheit, die unabhängig von äusseren Gegebenheiten wie Staatseinrichtungen, kodifizierten weltlichen Gesetzen, Steuerabgaben u.ä. hergestellt werden kann. Vielmehr dreht sich diese Auslegung von Freiheit um eine innere Freiheit, eine «sittliche Freyheit», die mit dem wahren Christentum übereinstimmt.[508] Das Christentum «gestattet unter

502 Vgl. dazu, Holenstein, Aporien: 227f.; Vgl. auch, Böning, Traum: 191f.
503 Vgl. dazu, Kapitel 4.4.4 dieser Arbeit.
504 Müller, Zweyte Predigt: 46.
505 Dass Müller mit dem Zusammenbruch der Helvetischen Republik und insbesondere mit dem Einmarsch Frankreichs rechnet, wird aus dem Briefwechsel mit Wessenberg ersichtlich; Vgl. dazu, Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 98f.
506 Müller, Gedächtnissrede: 354.
507 Müller, Zweyte Predigt: 44.
508 Müller, Zweyte Predigt: 44; Vgl. zudem, Müller, Gedächtnissrede: 379.

keinem Vorwand irgend einer Freyheit ein Unrecht, und verbiethet ausdrücklich, die Freyheit zum Deckmantel der Bossheit zu machen, und verlangt, dass wir im freysten Zustande Knechte Gottes bleiben, das ist, seinem Gesetze in jedem Stande und Berufe, in jedem Verhältniss, zu aller Zeit unterthan. (1. Pet. II. 16.)»[509] Mit Befolgung der «wahren» christlichen Lehre bzw. des Pflichtgesetzes sowie einer zweckmässigen Bildung wird der Mensch von der Christen- und Menschenwürde durchdrungen, und kann so zur sittlichen Freiheit aufsteigen, die ihn vor der «Sklaverey des Lasters» schützt.[510] «Jch meyne, eine Freyheit, liebe Brüder, die nicht aus Missverstand, aus übler Deutung Freyheit heisst, und die nicht das Glück der Freyheit zerstört: sondern eine Freyheit, die mit Vernunft, mit dem Zwecke der Staatseinrichtung, mit den sittlichen Gesetzen, und mit der Lehre des Christenthums, welche das gesellschaftliche Wohl gründen, übereinstimmend sind.»[511] Die Unterwerfung unter die christliche Lehre resultiert gemäss Müller letztlich in der Überwindung der «frechen Zügellosigkeit» und begründet eine intrinsische Motivation der Menschen, sich den «menschlichen, der Unordnung und der Unsicherheit steuernden Gesetzen» zu unterwerfen.[512]

4.4 Das Reich Gottes auf Erden

Das Reich Gottes auf Erden bezeichnet sowohl bei Müller als auch bei Kant den Inbegriff ihrer philosophisch begründeten Eschatologie. Das Reich Gottes kann vereinfacht als Zusammenschluss aller Menschen zu einer Gemeinschaft, in der das moralische Gesetz zwangsfrei anerkannt wird, skizziert werden. Im Folgenden soll nun Müllers Verständnis dieser utopischen Vorstellung, welches er in erster Linie in seiner zweiten Bettagspredigt 1802 ausbreitet, dargestellt und mit Berücksichtigung der entsprechenden Ausführungen Immanuel Kants diskutiert werden.

Müller beginnt seine Predigt mit der Feststellung, dass das Evangelium eine «Einladung zum Himmelreich, zum Reich Gottes auf Erden, zur christlichen Lehre, mit welcher die wahre Glückseligkeit hier und dort verbunden ist», enthalte.[513] Die Verwirklichung der vom Evangelium propagierten Werte ist als Kern des müllerschen Verständnisses des Reichs Gottes zu verstehen.[514] Diese Verwirklichung bezeichnet aber keine äusserlichen Dinge, wie bspw. von Menschen geschaffene Verfassungen oder «Ratsversammlungen und Kabinetten.»[515] Die

509 Müller, Gedächtnissrede: 354f.
510 Müller, Gedächtnissrede: 379.
511 Müller, Gedächtnissrede: 341.
512 Müller, Zweyte Predigt: 44.
513 Müller, Zweyte Predigt: 33.
514 Müller, Zweyte Predigt: 37.
515 Müller, Zweyte Predigt: 38.

Realisierung findet laut Müller im Herzen, im Innern der Menschen statt, in Form von christlichen Gesinnungen und Werken bzw. in Form einer Lebensführung, die der Tugend, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit und damit den gerechten Gesetzen des Christentums entspricht.[516] Das Reich Gottes kann jeder in sich selbst «herstellen», indem er der natürlichen Verdorbenheit widersteht und Gerechtigkeit und Tugend zum Grund aller Handlungen macht.[517] Gemäss Müller kann das Reich Gottes nur unter drei Bedingungen errichtet werden. Erstens, wenn «Jeder Gottes Reich in sich aufzubauen und herzustellen» bestrebt ist. Dies geschieht nicht in stiller Andacht, sondern primär im Handeln. «Man rühme sich des Reichs Gottes, des wahren beseligenden Christenthums noch nicht; [...] ohne dem Gebeth beyzuwirken, ohne Hand anzulegen an die Pflanzung von Gottes Reich.»[518] Man müsse seine Begierden dem allgemeinen Wohl unterwerfen, und nichts tun, was die Gerechtigkeit nicht erlaubt. Denn wer ehrlich um das Reich Gottes bitte, könne – «wenn er eine aufrichtige Gesinnung hat, und vernünftig folgern will» – nicht anders, als die Gerechtigkeit und das Gute in sich herzustellen.[519] Zweitens, indem das Reich in Andern gefördert wird. «O glaube keiner, dass Ein Beyspiel reiner Gottesfurcht, christlichbeständiger, edler Liebe, schweigender Geduld, erhabener Grossmuth, wohlgemeynter, uneigennütziger Thätigkeit je ganz verloren seye, und so zur Herstellung der Ordnung, des Friedens und des Glücks viel beytrage.»[520] Als Beispiel dieser vollkommenen Haltung und Lebensführung dient Jesus Christus. Laut Müller, solle man sich an der Gesinnung und den Taten Jesus Christus orientieren, um das Reich Gottes möglich zu machen.[521] Drittens müsse, so Müller, das Reich auch gemeinschaftlich erhalten werden. Müller betont in diesem Zusammenhang, dass das Band aus Liebessinn und Eintracht stärker «geknüpft» werden müsse. «Die Liebe sollte in Wort und That wahrhaft seyn und Gutes wirken und Segen schaffen. Das Reich Gottes ist das Reich der Liebe, dann er ist die Liebe, und sein Gesetz verkündet die Liebe, und das Reich der zwietracht ist des Satans Reich.»[522] Müller schliesst seine Ausführungen mit der Ermahnung, dass man den Entschluss fassen solle, selbst besser zu werden und alle Hindernisse der Tugend und der Gerechtigkeit durch Selbstverleugnung und Aufopferung aus dem Wege räumen soll.[523]

516 Müller, Zweyte Predigt: 37f.
517 Müller, Zweyte Predigt: 43.
518 Müller, Zweyte Predigt: 52.
519 Müller, Zweyte Predigt: 55.
520 Müller, Zweyte Predigt: 57.
521 Müller, Zweyte Predigt: 58.
522 Müller, Zweyte Predigt: 59.
523 Müller, Zweyte Predigt: 62.

Es sollte mit den erfolgten Ausführungen deutlich geworden sein, dass das Reich Gottes auf Erden Müller zufolge in der diesseitigen sozialen Welt zu realisieren ist. Wenn das Reich Gottes das Fundament der eigenen Gesinnung und Handlungen geworden ist, muss sich das Individuum gemäss Müller dafür einsetzen, das Reich auch in anderen zu befördern sowie dieses letztlich gemeinschaftlich zu erhalten. Wenn der Mensch gut und edel ist – da der «feste Grund der Tugend» in seinem Herz herrscht – ist auch das gemeinschaftliche Wohl gesichert:[524] «Müsste nicht mit dem schönen innern Frieden des Herzens äussere Ruhe, äusserer Frieden unter uns eintreten? Müssten nicht, wo Ordnung und Gerechtigkeit herrschten, wo Zügellosigkeit, Ausgelassenheit, Unordnung sich zurückzögen, wo Hass, Zanksucht, Neid, Stolz unterdrückt würden, und an ihrer Statt die gesellige, hilfreiche, die demüthige und uneigennützige Liebe [wirken?, CB].»[525]

Immanuel Kant beschreibt das Reich Gottes als Gemeinschaft aller «Menschen guten Willens», es ist die «blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen … moralischen Weltregierung.»[526] Aufgrund der Innerlichkeit der Tugend bzw. der zwangsfreien Befolgung des Pflichtgesetzes ist das Reich Gottes kein Gegenstand möglicher Erfahrung, sondern ist als unsichtbare Kirche zu denken. Die unsichtbare Kirche der reinmoralischen Religion ist – da sie auf der Vernunft gründet – gemäss Kant im Gegensatz zu einer sichtbaren Kirche allgemein gültig und notwendig.[527] Die unsichtbare Kirche des Reichs Gottes auf Erden ist, so Kant weiter, zudem heilig, da mit der zwangsfreien Befolgung des Sittengesetzes die moralische Vollkommenheit gegeben ist. Schliesslich ist sie apostolisch, da ihre Verfassung – die moralische Gesetzgebung – unveränderlich ist.[528] Für Kant ist das Reich Gottes der Inbegriff des moralischen Endzwecks der Menschen. Diesen Endzweck kann jedoch nicht der einzelne Mensch, sondern nur das Menschengeschlecht als Gattung erfüllen.[529] Das ethische Reich Gottes verspricht somit auch die Proportionalität von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit.[530] Als Ideal, als reines Vorbild, fungiert bei Kant Christus, der die Person gewordene Idee des Guten darstellt – «die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit.»[531] Aufgrund des für sich allein genommen utopischen Charakters der Vorstellung einer Welt, in der

524 Müller, Zweyte Predigt: 39.
525 Müller, Zweyte Predigt: 47.
526 Kant, Religion: 134.
527 Kant, Streit: 55.
528 Vgl. dazu: Höffe, Religionsschrift: 12f.
529 Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 353f; Vgl. dazu, Klar, Moral: 192f.
530 Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 353f.
531 Kant, Religion: 77; Vgl. auch, Kant, Streit: 43.

alle Menschen zwangsfrei und in völliger Übereinstimmung mit dem Pflichtgesetz handeln, postuliert Kant – wie bereits erwähnt –, dass dieser Zustand nur als «in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt […] aber in dieser Welt, unter dem namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann.»[532] Kant artikuliert somit eine Art überirdische Welt, deren Notwendigkeit von der praktischen Vernunft geboten wird, deren Existenz von der Vernunft aber nicht erfasst werden kann.[533]

Vergleicht man nun die skizzierten Äusserungen von Kant und Müller hinsichtlich des Reichs Gottes auf Erden werden grundsätzliche Divergenzen offenkundig. Die Annahme eines Prozesses, der eine Unsterblichkeit der Seele voraussetzt, mit dem Fluchtpunkt eines Reichs Gottes auf Erden Kants, wird bei Thaddäus Müller zu einer im Jetzt angelegten individuellen moralischen Selbstdisziplinierung. Obwohl Müller mit dem Verweis auf ein zukünftiges himmlisches Reich die faktische Unmöglichkeit einer kurzfristigen Realisierung des Gottesreichs impliziert, fordert er die Zuhörer auf, das Reich jetzt in sich und in anderen aufzurichten sowie gemeinschaftlich zu erhalten. Meines Erachtens sind diese Aussagen als weiterer Verweis auf das grundlegende Bestreben Müllers, auf die Menschen zu wirken bzw. deren moralischen Lebenswandel zu befördern, zu interpretieren. Das philosophisch begründete Postulat einer im Jetzt unmöglich zu erreichenden Vollkommenheit bzw. Glückseligkeit der Menschen würde einen vergleichsweise geringen effektiven Einfluss auf die Zuhörer versprechen.

4.5 Die Rahmenbedingungen im Prozess der menschlichen Entwicklung

Der von Müller skizzierte Prozess der menschlichen Entwicklung wird durch fünf Faktoren massgeblich beeinflusst. Erstens durch den Einfluss von Religion bzw. Kirchenglaube auf die moralische Veredelung der Menschen. Zweitens durch eine patriotisch humanitäre Gesinnung, welche das Gemeinschaftsgefühl begründet. Drittens durch die Aufklärung. Viertens durch die Bildung des Verstandes durch die öffentliche Erziehung sowie fünftens durch die staatliche Organisation, welche die menschliche Vervollkommnung günstig beeinflusst. Müllers Religionsauffassung übersteigt aufgrund ihrer weitgehenden Bedeutung für sein Denken und Handeln die Kategorie einer Rahmenbedingung bei weitem. Die religionsphilosophischen Reflexionen Müllers können jedoch nicht unabhängig von seinen kirchentheoretischen Überlegungen thematisiert werden und eröffnen deshalb in Form des Unterkapitels «4.4.1 Religion und Kirche» die Diskussion der von Müller angeführten Rahmenbedingungen.

532 Kant, praktische Vernunft: 188.
533 Vgl. dazu, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 182; Vgl. auch, Klar, Moral: 230–236.

4.5.1 Religion und Kirche

Müllers Äusserungen zur Religion stehen in deutlicher Abgrenzung zur Religiosität des Barocks.[534] Kirchen, öffentliche Feierlichkeiten, Gottesdienste, kurz, das «Aeussere in der Religion» sei zwar notwendig, da es zur Erhaltung des Christentums beitrage, aber es handle sich dabei keineswegs um die Religion selbst.[535] Bereits in der Monatsschrift von 1791 referiert Müller über die «wahre aufgeklärte Religion.»[536] Müller spricht in seinem Aufsatz über die Aufklärung davon, dass die Religion das Beste und Grösste im Besitze des Menschen sei.[537] Die Religion gebe dem Menschen primär die Mittel zur Tugend und Seligkeit zur Hand und biete ihm neben Sittlichkeit auch Halt und Orientierung im Leben.[538] Liebe und Aufopferung sind gemäss Müller die wichtigsten Pflichten der Religion und «was nicht aus Liebe geschiehet, ist nicht für die Religion gemeint.»[539] Gott wird von Müller als den Wahrheitsvollen, den «wahrhaftigen und herzdurchspähenden»[540], als den «Geist der Anbethung will im Geist der Wahrheit (Joh. 4. 24.)»[541], als derjenige der ins Verborgene siehet und dessen Gesetz die Heiligkeit ist[542] und auch als das «höchste Wesen»[543] umschrieben. In seinen zwei Predigten nach der Jahrhundertwende wird Gott mit der Liebe gleichgesetzt: «Jst Gott zu dem wir bethend sehen, nicht die Liebe? ‹Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.› (1. Joh. 4. 16.)»[544]

Drei Anmerkungen sind hinsichtlich der frühen Äusserungen Müllers über die Religion wichtig. Erstens bezeichnet die Religionskonzeption Müllers primär eine in Handlungen resultierende, im Kern praxisorientierte Gesinnung: «Religion [...], die aufs Leben wirkt.»[545] Zweitens wirkt die Religion «aufs Herz» – wer gründlich in der Religion unterrichtet wurde, der wird gemäss Müller sein Leben analog der in seinem Herzen wirkenden Grundsätzen und Vorschriften einrich-

534 Gemäss Peter Hersche bezeichnet der Barock im Katholizismus eine frühneuzeitliche Kulturausprägung, die Traditionen und Stabilität betont, Veränderung oder gar Fortschritt hingegen ablehnt. «Barock heisst Dominanz der Kirche in allen Lebensbereichen. [...] [Die Kirche, CB] ist massgebliche ordnende Instanz und kann in diesem Sinne vielleicht auch disziplinierend wirken, aber eigentlich bloss in der Theorie, jedoch nicht oder nur sehr abgeschwächt in der Praxis.» Barocke Religiosität ist primär auf die Sinne ausgerichtet, sicht-, hör, und greifbar. Hersche, Musse: 944; «Barock ist Nichtmodernisierung, intendierte Rückständigkeit.» Hersche, Musse: 947.
535 StALU FAA 223, Volk: 7, 11.
536 Müller, Monatschrift: 295.
537 Müller, Monatschrift: 295.
538 Müller, Monatschrift: 255, 297.
539 StALU FAA 223, Volk: 8; Vgl. auch, Müller, Predigt: 35.
540 Müller, Erste Predigt: 20f.
541 Müller, Erste Predigt: 17.
542 Müller, Predigt: 30.
543 Müller, Eidestag: 4.
544 Müller, Erste Predigt: 22; Vgl. auch, Müller, Zweyte Predigt: 59.
545 Müller, Monatschrift: 362.

ten.[546] Mit anderen Worten, nur wenn er von innen dazu getrieben wird, wird der Mensch handeln oder äussere Religionsübungen ausführen. «Wie wird izt also sein Leben seyn? – Die Religion lehrt ihn seine Pflichten gegen Gott, die Menschen und sich selbst: getreu wird er sie erfüllen; nicht als Heuchler, sondern als einer, der überzeugt ist, dass er dadurch sich und andre zur Glückseligkeit führe.»[547] Die eben erwähnte Glückseligkeit bezeichnet den dritten Teilaspekt, der in der frühen Religionskonzeption von zentraler Bedeutung ist. Letztlich bezeichnet die Glückseligkeit der Menschen den Fluchtpunkt der Religion.

Diese drei Aspekte lassen die Nähe zu den in Kapitel 4.1 und 4.2 bereits diskutierten moralphilosophischen Überlegungen Kants deutlich werden. Die Orientierung Müllers an philosophisch-religiösen Überlegungen Kants wird in den späteren Schriften Müllers explizit. In seinem Text über die Pfarrwahlen von 1799 bezieht sich Müller mit zwei längeren Zitaten explizit auf die Schrift «Streit der Fakultäten» Kants von 1798 und bezeichnet den Königsberger Philosophen zudem als «grossen Schriftsteller».[548] Auch im Rahmen der Literarischen Gesellschaft äussert sich Müller dezidiert zu Kant und lässt dabei nicht nur seinen geistigen Horizont erahnen, sondern formuliert auch deutlich seine Achtung bzw. Übernahme der Postulate Kants.[549] Im Folgenden soll nun der Bedeutungsgehalt der «reinmoralischen Religion» konkretisiert und dabei auch die Argumentation Kants – soweit sie für das Verständnis nötig ist – miteinbezogen werden.

Thaddäus Müller äussert sich insbesondere in seinen Flugschriften aus dem Jahr 1798 sowie in seinen Bettagspredigten über die Religion, aber auch in Briefen an Wessenberg oder in Sitzungen der Literarischen Gesellschaft kommen zuweilen für dieses Kapitel relevante Verweise zur Sprache. In der Flugschrift mit dem Titel «An das katholische Volk» versucht Müller 1798 das Volk Luzerns hinsichtlich der Auswirkungen der neuen Verfassung auf die Religion zu beruhigen. Er wendet sich dabei vehement gegen eine aus seiner Sicht falsche Interpretation der Religion – einen falschen «Religionseifer».[550] Gemäss Müller verstünde das Volk das Wesen der Religion nicht, wenn es befürchte, die neue Ordnung gefährde ihr Fortbestehen. Müller unterstreicht dabei besonders den Hang der Menschen das Äussere in der Religion bzw. die Kirche als zentraler Bestandteil der Religion zu verstehen. «Das Aussere in der Religion, so dienlich

546 Müller, Monatschrift: 255.
547 Müller, Monatschrift: 255.
548 Müller, Pfarrwahlen: 26f.; Vgl. dazu, Kant, Streit.
549 Vgl. «Die kantische Philosophie und eine reinmoralische Religion werden noch auf dem ganzen Erdboden herrschen, so gewiss der Mensch nach allen seinen geistigen Kräften ein perfektibles Wesen ist.» Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.
550 StALU FAA 223, Volk: 7f.

und nothwendig es für uns sinnliche Menschen ist, und so sehr es zur Erhaltung des Christenthums beyträgt, ist noch nicht die Religion selbst.»[551] Das Äussere der Religion ist laut Müller nur als «Erweckungsmittel zur Andacht und Tugend» bzw. als Gelegenheit der Erbauung und Zugang zum wahren Wesen der Religion zu interpretieren. «Das Hauptwesen der Religion bestehet, wie es jeder vernünftige Mensch einsiehet, und wie es das Evangelium und die Apostel überall erklären, in guten Gesinnungen des Herzens und in christlichen Werken.»[552] Die Religion wirkt folglich in erster Linie in moralisch-praktischer Hinsicht. Die gute Gesinnung des Herzens und die daraus resultierenden Handlungen sind, so Müller weiter, nicht auf Tempel und Altäre angewiesen und auch die Geschichte bezeuge, dass das Christentum bis ins 4. Jahrhundert ganz ohne «äusserliche, öffentliche Feyerlichkeiten» bestanden habe.[553]

Die eben skizzierten Postulate ziehen sich durch das dieser Arbeit zugrundeliegende schriftstellerische Werk Müllers bis zum Ende der Helvetischen Republik und sind nur vollständig nachvollziehbar, wenn Kants Konzeption einer Vernunftreligion sowie der von Kant vertretenen Haltung hinsichtlich der Offenbarung berücksichtigt werden. Kants religionsphilosophische Reflexion gründet auf seinen in dieser Arbeit bereits skizzierten moralphilosophischen Postulaten.[554] Der Königsberger Philosoph formuliert seine religionsphilosophischen Ansichten einerseits im Werk «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» von 1793, andererseits in der Schrift «Streit der Fakultäten» von 1798.[555] Da sich Thaddäus Müller explizit auf das letztere Werk bezieht, versucht die vorliegende Arbeit – soweit möglich – die religionsphilosophische Argumentation Kants anhand seiner Ausführungen in der Schrift «Streit der Fakultäten» zu diskutieren. Otfried Höffe äussert sich dahingehend, dass der «Streit der Fakultäten» die religionsphilosophische Argumentation Kants nicht nur umfasse, sondern, dass Kant darin über seine eigentliche Religionsschrift hinausgehe bzw. die Religionsschrift ohne die Vorrede des Streits der Fakultäten nicht vollumfänglich zu verstehen sei.[556]

Im Zentrum des Streits zwischen der theologischen- und der philosophischen Fakultät – der hier nicht im Detail besprochen werden soll – steht Kants Unterscheidung von Kirchen- und reinem Religionsglauben.[557] Der Kirchenglaube

551 StALU FAA 223, Volk: 7.
552 StALU FAA 223, Volk: 7.
553 StALU FAA 223, Volk: 11.
554 Vgl. dazu, Kapitel, 4.1 und 4.2 dieser Arbeit; Vgl. auch, Beutel, Kirchengeschichte: 199f.
555 Kant, Religion; Kant, Streit; Vgl. auch, Höffe, Schriftauslegung; Höffe, Religion; Beutel, Kirchengeschichte: 199f.; Gerhardt, Kant.
556 Höffe, Schriftauslegung: 234f.
557 Kant, Streit: 38.

besteht in Glaubenssätzen, die «bloss statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren» sind.[558] Der Religionsglaube besteht im Gegensatz dazu in Glaubenssätzen, die «moralisch, mithin mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden und a priori erkennbar» letztlich «Vernunftlehren des Glaubens» sind.[559] Diese Prämissen implizieren bereits das zentrale Postulat Kants, dass der Kirchenglaube auf Statuten und Gesetzen, «die aus der Willkür eines andern» – auf der äusseren Offenbarung beruhe.[560] Der Religionsglaube gründe hingegen, so Kant weiter, auf «innern Gesetzen [...], die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen.»[561] Kant gewinnt so einen Religionsbegriff, der – da er auf der Vernunft gründet – völlig allgemein, einheitlich und notwendig ist. Zudem hat die Religion im Verständnis Kants einen moralischen Kern: «Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt.»[562] Der eigentliche Gegenstand der Religion bestehe, so Kant, in der «Moralität des Lebenswandels» bzw. in «dem, was wir tun sollen» und ihre Verwirklichung bestehe infolgedessen in Handlungen, die dem Pflichtgesetz entsprechen.[563] Sowohl der Moral als auch der Religion kommt es auf ein intrinsisch motiviertes Tun an, das dem Pflichtgesetz entspricht. Der Gegenstand der Religion, das moralische Handeln, ist insofern kongruent mit jenem der Moral.[564]

Dieser moralisch-handlungszentrierte Kern ist auch für die Religionskonzeption Müllers konstitutiv: «Sie [die Religion, CB] ist uns Antrieb gut zu handeln auch ohne menschlichen Zeugen, auch wo wir der Aufsicht des Gesetzes entgehen und wo dessen Strafe uns nicht erreichen kann. Sie befiehlt uns einen immerwährenden Kampf zu bestehen gegen alles, was unordentlich, was selbstsüchtig, was unedel, was schlecht ist.»[565] Die Vernunftreligion Kants ist nicht als Antithese zu einer auf Offenbarung beruhenden Legitimierung der Religion oder einer sichtbaren Kirche zu verstehen. Kant schreibt in der Vorrede des «Streits der Fakultäten», dass seine «Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christentum» insbesondere darin bestehe, dass das Christentum mit dem «reinsten moralischen Vernunftglauben» zusammenstimme.[566] «Nicht bloss Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit.»[567] Das Christentum sei, so Kant, «die schick-

558 Kant, Streit: 54f.
559 Kant, Streit: 54f.
560 Kant, Streit: 38.
561 Kant, Streit: 38.
562 Kant, Streit: 54.
563 Kant, Streit: 9, 51; Vgl. dazu auch, Höffe, Schriftauslegung: 236f.
564 Kant, Streit: 38; Vgl. dazu, Höffe, Schriftauslegung: 236f.
565 Müller, Predigt: 38.
566 Kant, Streit: 10.
567 Kant, Religion: 15.

lichste Form» des Kirchenglaubens.[568] Kant beschreibt in seiner Religionsschrift das Verhältnis von christlicher Offenbarung und wahrer Religion mit Hilfe von zwei konzentrischen Kreisen. Die Offenbarung bildet dabei den äusseren Kreis, den inneren und unverzichtbaren Kern bildet hingegen die reine Vernunftreligion.[569] Kant räumt der Religion theoretisch durchaus die Möglichkeit der Offenbarung ein, diese ist jedoch für die Vernunftreligion nebensächlich. Dies folgt gemäss Kant primär aus dem Umstand, dass, gerade wenn eine göttliche Offenbarung angenommen werde, diese unmöglich «durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt», eingesehen werden könne.[570] Infolgedessen kann das blosse, geschichtlich unterlegte Postulat, dass statutarische Glaubenssätze göttliche Legitimität besitzen, niemals deren tatsächliche Gültigkeit begründen. Die Bibel als historische Überlieferung ist somit nicht befugt, «sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben.»[571] Die menschlichen Verfasser der Bibel waren, so Kant weiter, dem möglichen Irrtum ausgesetzt und die Bibel ist infolgedessen als Geschichtserzählung zu werten. Die Bibel kann letztlich nur «nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden.»[572] Mit anderen Worten; nur die effektiven moralisch-praktischen Auswirkungen von biblischen Lehren – die selbst per se keinen moralischen Wert oder Unwert haben – können die jeweiligen Sätze legitimieren. «Die Beglaubigung der Bibel nun […] kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser […], sondern muss aus der Wirkung ihres Inhaltes auf die Moralität des Volks […] an sich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft, betrachtet werden, die, eben durch diese Einfalt, auf die Herzen desselben den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluss haben müsste.»[573] Folgt man dem Denken Kants, spielt es letztlich gar keine Rolle, ob die Bibel geoffenbart wurde oder nicht, denn wenn spezifische Lehrsätze der Bibel mit dem übereinstimmt, was das Pflichtgesetz als «das, was wir tun sollen» definiert, verdient es die Bibel als «Leitmittel» der Religion unterlegt zu werden.[574]

Die christliche Religion wird folglich mit Kant zur natürlichen, aber gleichwohl möglicherweise geoffenbarten Religion. Kant vertritt zudem unmissverständlich die Auffassung, dass jene Lehrsätze, die der praktischen Vernunft widersprechen bzw. deren Folgen nicht moralisch gut sind, nicht der reinen moralischen Reli-

568 Kant, Streit: 38.
569 Kant, Religion: 14.
570 Kant, Streit: 50f.
571 Kant, Streit: 51.
572 Kant, Streit: 50.
573 Kant, Streit: 72
574 Kant, Streit: 74.

gion entsprechen können und insofern illegitim sind. Als Beispiele führt Kant unter anderem die Dreieinigkeitslehre sowie die Prädestinationslehre von Paulus an.[575] Da die Vorstellung von Gott in mehreren Personen die Begriffe der Menschen übersteige, könne aus dieser Idee schlicht und einfach keine Regeln für den Lebenswandel der Menschen abgeleitet werden und sei infolgedessen hinfällig.[576] Die Prädestinationslehre bezeichne hingegen ein Beispiel, in dem sich die Vernunft berechtigt fühle, «seine [Paulus', CB] Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäss findet.»[577] Denn die Gnadenwahl sei letztlich unvereinbar «mit der Lehre von Freiheit [...] und der ganzen Moral.»[578] Die Annahme, dass ein Geschichtsglaube Pflicht sei, und zur Seligkeit gehöre – also die Bibel buchstabengetreu befolgt werden soll – sei Aberglaube, denn der eigentliche Zweck der Religionslehre besteht darin, «moralisch bessere Menschen zu bilden.»[579] Der Glaube an Schriftlehren – wie bspw. die Bibel – bezeichnet per se keinen Verdienst, nicht daran zu glauben oder gar daran zu zweifeln ist jedoch auch noch kein Verschulden, «sondern alles kommt in der Religion aufs Tun an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemässer Sinn, muss allen biblischen Glaubenslehren unterlegt werden.»[580] Im «Streit der Fakultäten» bezeichnet Kant den statutarischen Kirchenglauben als Organon, als Werkzeug, oder auch als Vehikel der Religion. Es kann, so Kant, nur eine einzige Religion, aber verschiedene Glaubensarten «an göttliche Offenbarung und deren statutarischen Lehren» geben.[581]

Dies ist ein zentraler Anknüpfungspunkt in der Argumentation Thaddäus Müllers. Müller konstatiert mit Hilfe eines Zitats aus dem «Streit der Fakultäten», dass aufgeklärte Katholiken und Protestanten zwar einem unterschiedlichen Kirchen- aber keinem unterschiedlichen Religionsglauben anhängen: «Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also (beym Unterschied des Kirchenglaubens ohne Unterschied des Religionsglaubens) einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beyde in der Erwartung und Bearbeitung zu diesem Zweck: dass die Zeit unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeit des Glaubens, (der freylich alsdann nicht ein Glauben seyn muss, Gott sich durch etwas anders als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen), der Würde ihres Zweckes,

575 Vgl. dazu, Kant, Streit: 41–45.
576 Kant, Streit: 41.
577 Kant, Streit: 44.
578 Kant, Streit: 44.
579 Kant, Streit: 75f.
580 Kant, Streit: 45.
581 Kant, Streit: 38f.

nämlich der Religion selbst näher bringen werde.»[582] Die Tragweite der eben zitierten Ansicht ist erheblich. Kant impliziert damit nämlich, dass wenn die «Förmlichkeit des Glaubens» in reiner moralischen Gesinnung bzw. der Moralität des Lebenswandels bestehe und so quasi ihre vollendete Form erreiche, der tradierte Kirchenglaube bzw. das «Äussere der Religion» verschwinden werde. Gemäss Kant besteht in der sinnlichen Darstellung der moralischen Idee des Reichs Gottes das primäre Recht und die Hauptaufgabe der sichtbaren Kirche des Christentums. Das Fundament aller wahren Religion bildet jedoch immer die rein moralische Gesetzgebung. Durch diese ist «der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben.»[583] Folglich kündigt sich das Nahen des Reichs Gottes in erster Line dadurch an, dass sich der blosse Kirchenglaube allmählich in einen reinen Vernunftglauben, den moralischen Religionsglauben, wandelt.[584] Dass Thaddäus Müller diese Ansicht unterstützt, wird mit der zweiten von ihm zitierten Passage aus dem «Streit der Fakultäten» deutlich: «Die Keckheit der Kraft genies, welche dem Leitbande des Kirchenglaubens sich itzt schon entwachsen zu seyn wähnen, sie mögen nun als Theophilantropen, in öffentlichen dazu errichten Kirchen, oder als Mystiker bey der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen.»[585] Dieses Zitat Kants bezieht Müller in erster Linie auf «fremde Religionssecten», die in der Helvetischen Republik kaum zu erwarten seien.[586] Es verdeutlicht aber nichts desto trotz die grundsätzliche Ansicht Müllers, dass die Verwirklichung der reinmoralischen Religion letztlich in der Auflösung der «Leitbande des Kirchenglaubens» – zu welcher auch das Christentum zu zählen ist – resultieren würde.[587]

Obwohl Müllers Orientierung an den religionsphilosophischen Reflexionen Kants unbestreitbar ist, öffnen einige seiner Äusserungen auch erklärungsbedürftige Bruchlinien. Bspw. setzt Müller in seiner Schrift über die Pfarrwahlen die christliche Religion mit der moralischen Religion gleich: «Jst die christliche Religion, sie mag in der Form des reformirten oder des katholischen Kultus gelehrt werden, nicht die moralische Religion vernünftiger Wesen?»[588] Dies würde den eben skizzierten Postulaten Kants widersprechen. Die christliche Religion kann als Gesamtheit eines historisch fundierten Kirchenglaubens unmöglich der reinen moralischen Religion entsprechen. Der statutarische Charakter des Chris-

582 Müller, Pfarrwahlen: 25; Vgl. dazu, Kant, Streit: 58.
583 Kant, Religion: 139.
584 Kant, Religion: 139; Vgl. dazu, Höffe, Religionsschrift: 14.
585 Zitiert nach, Müller, Pfarrwahlen: 26; Vgl. dazu, Kant, Streit: 74.
586 Müller, Pfarrwahlen: 26.
587 Müller, Pfarrwahlen: 27.
588 Müller, Pfarrwahlen: 25; Vgl. zudem: «Die Grundsätze der reinen Philosophie und des reinen Christenthums sind dieselben.» BAR B0#1000/1483#563* fol. 69–70, Commissarius: fol 70.

tentums verunmöglicht eine Deckungsgleichheit mit der auf Vernunft gründenden reinmoralischen Religion. Meines Erachtens ist in diesem Zusammenhang der politische Gehalt der Schrift über die Pfarrwahlen zu beachten. Zudem kann auch eine eingehendere Betrachtung der von Müller verwendeten Terminologie klärend hinzugezogen werden. Die Schrift über die Pfarrwahlen ist als Apologetik der christlichen Kirche, die als «Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ruhe» gezeichnet wird, zu verstehen.[589] Müller verfolgt mit der Schrift eine klare gesellschaftspolitische Agenda. Er will die gesellschaftliche Rolle der christlichen Kirche unterstreichen und dadurch die Regierung davon überzeugen, die Wahl der Priester – zum Wohle der Gemeinschaft – nicht den Gemeinden zu überlassen. Er kann die christliche Kirche insofern rein argumentativ nicht mit anderen Kirchen vermengen, sondern muss ihre Einzigartigkeit hervorheben. Betrachtet man weiter das begriffliche Instrumentarium Müllers wird deutlich, dass er im Rahmen der Literarischen Gesellschaft von der reinmoralischen Religion und in seinen Predigten und Gedächtnisreden fast nur vom «ächten-», «reinen-», «wahren-» oder «vernünftigen Christenthum» spricht. Dies ist m. E. einerseits als Referenz auf den moralisch-praktischen Gehalt der christlichen Religion sowie andererseits als Kritik an den zeitgenössischen kirchlichen Verhältnissen zu verstehen. Das «ächte Christentum» ist das Idealbild einer Kirche, das in moralisch-praktischer Hinsicht belehrt, bzw. dessen Lehren die gute Gesinnung des Menschen befördert und so gute Werke ermöglicht. Insofern fallen die Auswirkungen des «ächten Christentums» mit denjenigen der reinmoralischen Religion zusammen. «Es [die Schule des «ächten Christenthums», CB] macht das Auge des Menschen, oder sein Licht, das ist, seinen Verstand und sein Herz, die Quellen seiner Erkenntnisse, seiner Wünsche und Handlungen gesund, damit der ganze Mensch gesund, gut und lichtvoll werde.»[590] Thaddäus Müller äussert 1799 die Ansicht, dass die Mehrheit der katholischen Geistlichen mit einer grundsätzlich falschen Absicht predigen. Diese Geistlichen würden sich, so Müller, nur äusseren Werken der Religion widmen und somit den Grundsatz missachten, dass Werke der Religion als praktische Handlungen nur mit der begründenden Gesinnung der jeweils handelnden Menschen, d. i. mit einer intrinsischen Motivation, von Wert sind.[591]

In den Predigten und Reden Müllers wird jedoch auch deutlich, dass er diese religionsphilosophischen Begründungen nicht direkt äussert. Müller fordert bspw. sowohl in seinen frühen Schriften als auch in jenen nach der Jahrhundert-

589 Müller, Pfarrwahlen: 26.
590 Müller, Gedächtnissrede: 378.
591 Müller, Pfarrwahlen: 7.

wende oft, dass sich die Menschen an die Gesetze bzw. an die Lehre des Christentums halten sollen.[592] Dies kann nun nicht als Beweis der Inkonsistenz der Auffassung Müllers bzw. als Ausdruck seines nur ungenügenden Verständnisses der religionsphilosophischen Reflexionen Kants angeführt werden. Vielmehr ist Müller einerseits auch in dieser Hinsicht ein auf einen möglichst breitenwirksamen Einfluss bedachter Prediger, Redner und Schriftsteller. Begriffliche Kreationen wie das «ächte», «wahre» oder «vernünftige» Christentum verweisen zwar implizit auf seine religionsphilosophische Auffassung, verlangen hingegen keine umfassenden Vorkenntnisse der Rezipienten.[593] Wenn Müller die philosophischen Überlegungen Kants verkürzt oder zumindest stark vereinfacht, indem er die reinmoralische Religion direkt mit der «wahren» christlichen Religion bzw. mit den von Müller ausgewählten christlichen Gesetzen und Lehren gleichsetzt, dient dies aber andererseits nicht nur der Absicht des aufgeklärten Geistlichen, auf die «Herzen des Volkes» zu wirken.[594] Es ist m. E. auch Ausdruck seiner Überzeugung der grundsätzlichen Kongruenz der von ihm vertretenen katholischen Botschaft mit der reinmoralischen Religion. Die Leitplanken des katholischen oder protestantischen Kirchenglaubens stellen zwar theoretisch nicht die einzige Möglichkeit der Annäherung an den sittlich vollkommenen Menschen bzw. die in der Praxis zu verwirklichende reinmoralische Religion dar. Der Kirchenglauben ist für Müller aber das günstigste und sicherste Mittel in diesem Prozess. Insofern ist auch verständlich wieso Müller Koch in der Literarischen Gesellschaft nicht widerspricht, als dieser das katholische Dogma: «Extra ecclesiam nulla salus» als antichristlich und der Menschenwürde abträglich bezeichnet.[595] Müller betont explizit, dass die Gottesdienste primär als Erweckungsmittel bzw. der Erbauung dienen.[596] Speziell das von Müller beschriebene «Hauptwesen der Religion» – die «guten Gesinnungen des Herzens» und die «christlichen Werke» – verdeutlichen diesen moralisch-praktischen Anspruch seiner Religionskonzeption.[597] Die Gesinnungen und Werke, welche die pasto-

592 Vgl. bspw., Müller, Monatschrift: 255; Müller, Gedächtnissrede: 343, 354f.; Müller, Erste Predigt: 2, Müller, Zweyte Predigt: 37f.;

593 Diese These wird durch einen Disput zwischen Heinrich Zschokke und Thaddäus Müller im Rahmen der 22. Sitzung der Literarischen Gesellschaft vom 13. Mai 1799 gestützt. Zschokke vertritt in der Diskussion die Meinung, um dem Volk abstrakte Konzepte wie bspw. Freiheit und Gleichheit näherbringen zu können, müsse man Teile der Helvetischen Verfassung in einer «Popularsprache» publizieren, damit das Volk die Grundsätze der neuen Verfassung überhaupt verstehe. Müller hält dagegen, dass die «wahre Popularität» dort zu finden ist, «wo Begriffe und Ausdruck bestimmt sind.» Thaddäus Müller ergänzt zudem, «was das Volk izt nicht versteht, wird es verstehen lernen; und darauf zu wircken, ist Sache der Commentatoren.» Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 653.

594 Vgl. bspw., Müller, Rede: 232; StALU FAA 223, Volk: 12; Müller, Predigt: 31.

595 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 548; Übersetzt bedeutet das Zitat: Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil.

596 StALU FAA 223, Volk: 7.

597 StALU FAA 223, Volk: 7.

rale Belehrung Müllers begründen sollen, sieht dieser im Einklang mit dem Pflichtgesetz. Der Fluchtpunkt der in der Praxis zu verwirklichenden reinmoralischen Religion manifestiert sich im Denken Müllers in der Idee des Reichs Gottes auf Erden.[598]

Müller betont 1799 im Zusammenhang mit der als ungenügend empfundenen Verfassung der Kirche, dass alle vernünftigen Katholiken damit einverstanden seien, dass der «katholische Kultus des Lichtes» einer «bescheidenen» Aufklärung bedürfe.[599] Um eine edlere Form der Religion anzunehmen und ein «geschickteres, gewisseres» Mittel für die Beförderung der Sittlichkeit des Volkes zu werden, müsse mancher Missbrauch in der Kirche behoben sowie die äussere Gottesverehrung im katholischen Kultus und die Priesterbildung zweckmässig verbessert werden.[600] Der entsprechende Massnahmenkatalog Müllers umfasst neben einer geforderten Beschränkung der Wallfahrten und Prozessionen und der Bestrebung, die Klöster und Ordenshäuser zu Bildungsanstalten zu machen, insbesondere die Absicht eine katholische Universität in Luzern zu gründen.[601] Seine Ausführungen verdeutlichen auch die Auffassung, dass die protestantische Kirche fortschrittlicher bzw. dem angestrebten wahren Wesen des Kirchenglaubens gemässer sei: «Wenn aber an einem katholischen Orte viele Reformirte sich aufhalten, und nach ihrer Weise Gott verehren, und dabei einen christlichen Lebenswandel führen, so können und werden auch sie den Eifer der, wenn schon rechtglaubenden, doch oft schlechtlebenden Katholiken mehr erwecken: denn zu unserer Beschämung müssen wir es bekennen, dass oft die Reformirten durch die Eingezogenheit ihrer äussern Gottesdienste, und durch die Werke hilfreicher Liebe dem Christenthum mehr Ehre bringen, als wir Katholiken.»[602] Dies folgt gemäss Müller bspw. daraus, dass die Protestanten die Klöster und andere geistliche Güter zu Instituten machten, «welche für die Kirche und für den Staat, und für die Menschheit überhaupt so wohlthätig geworden» seien.[603] Ganz allgemein seien die Menschen in protestantischen Gemeinden aufgeklärter als in katholischen.[604] «Die katholische Schweiz hat

598 Vgl. dazu, Müller, Zweyte Predigt: 37f.
599 Müller, Pfarrwahlen: 20.
600 Müller, Pfarrwahlen: 20.
601 Vgl. dazu, Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 22, 25–27, 35, 68, 82f.; Müller, Ansprüchen: 37; Müller, Pfarrwahlen: 27f.; BAR B0#1000/1483#563* fol. 69–70, Commissarius: fol. 70; Gemäss eines Briefes von Wessenberg, sollen sich die Ordenshäuser auf drei Bereiche konzentrieren: Erstens der Unterstützung und Beförderung der Seelsorge, «theils unmittelbar, theils mittelbar durch Seminarien.» Zweitens dem Unterricht der Jugend und drittens der «Bearbeitung nützlicher Wissenschaften und der Kultur mechanischer und schöner Künste.» Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 17f.
602 StALU FAA 223, Volk: 3.
603 Müller, Ansprüchen: 37.
604 Müller, Pfarrwahlen: 28.

kein andres Mittel, sich zu gleichem Wohlstand mit den Protestanten zu erheben, als zweckmässige Aufklärung. Wenn wir zu schüchtern sind, und in die Dummheit gänzl[lich] zurücksinken, so sind wir immer das Spiel der erzschlauen Protestanten.»[605]

In der Schrift über die Pfarrwahlen formuliert Müller, dass im Ancien Régime aufgrund der fehlenden Einheit in der kirchlichen wie auch in der politischen Regierung eine Reform der Kirche unmöglich war.[606] Gerade die Helvetische Republik versprach die nötigen Rahmenbedingungen zu bieten, damit die Geistlichen aus eigener Kraft «bessere Einrichtungen im Kirchlichen» schaffen können. Davon hänge, so Müller weiter, «der gänzliche Zerfall oder die Herstellung der Religion nach ihren ächten Begriffen» ab.[607] Diesen Hoffnungen wurde die Helvetische Republik nicht gerecht: «Wahrhaftig, man muss es bedauren, [wenn der Staat der Kirche, CB] die doch inner den Schranken des reinen Kirchengalubens bleiben würde, den Weg gänzlich abschneidet, und es ist unbegreiflich, auf der einen Seite den Fanatismus und die Dummheit der katholischen Priester und des katholischen Volks immerfort (oft mit welcher Jnhumanität?) anklagen zu hören, und auf der andern Seite mit Grund besorgen zu müssen, dass Verfügungen getroffen werden können, welche das Reich des Fanatismus und der Dummheit aufs neue befestigen und ausbreiten werden.»[608] Da die Religion gemäss Müller das gewisseste Mittel für die moralische Veredelung des Menschen und somit auch für das Wohl des Staates ist, untergräbt die Regierung, indem sie die Kirche fallen lässt, das «gewisseste» Fundament der Republik.[609] «Jn der Vernunft des Menschen, wo seine Rechte gegründet sind, steht auch das Geboth, die höchste Sittlichkeit zu erreichen, geschrieben, und der Staat hat keine andre Sicherheit, die ihn nie täuschen kann, als die Sittlichkeit des Volks. Wie kräftig ist die Religion durch die Lehre der Tugend und durch einen hohen, reinen Glauben, die Sittlichkeit zu befördern!»[610] Dass die Helvetische Regierung die eben angeführte Position nicht teilte, dürfte die evidente Abkehr Müllers von politischen Inhalten um die Jahrhundertwende verstärkt und zu seiner fast ausschliesslichen Konzentration auf die Beförderung der sittlichen Veredelung des Menschen mit Hilfe des Kirchenglaubens sowie der allgemeinen Aufklärung des Verstandes durch die öffentliche Erziehung geführt haben. Oder um es mit den Worten Kants zu sagen: Müller war während der Helvetischen Republik bemüht, mithilfe des

605 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 22.
606 Müller, Pfarrwahlen: 20.
607 Müller, Pfarrwahlen: 20.
608 Müller, Pfarrwahlen: 22.
609 Müller, Pfarrwahlen: 24.
610 BAR B0#1000/1483#563* fol. 69–70, Commissarius: fol 70.

Kirchenglaubens auf «den Endzweck, der als innere Religion moralisch sein muss und auf der Vernunft beruht», hinzuarbeiten.[611]

Auch in der letzten in dieser Arbeit behandelten Predigt von 1802 thematisiert und bewertet Müller das Christentum in erster Linie hinsichtlich ihrer moralisch-praktischen Auswirkungen. Eine tugendhafte Lebensführung ist Kriterium für die Möglichkeit der Glückseligkeit. Es wird von Müller in diesem Zusammenhang aber betont, dass es nicht nur um einen irdischen Glückseligkeitsbesitz gehe. In dieser Äusserung verdeutlicht sich m. E. die Ansicht, dass ein tugendhaftes Leben – bzw. die Glückswürdigkeit – nicht aufgrund der Aussicht auf Glückseligkeit, sondern völlig zwangsfrei erfolgen muss. Andererseits betont Müller in der zweiten Bettagspredigt 1802 ungleich stärker als in früheren Predigten die Funktion des Evangeliums bzw. der christlichen Glaubensbotschaft. Die Notwendigkeit des Reichs Gottes auf Erden gründet, so Müller, auf der menschlichen Vernunft.[612] Damit postuliert Müller zwar weiterhin klar eine vernunftbezogene Religionskonzeption. Im allerletzten Absatz der Predigt von 1802 bezieht sich Müller jedoch auch auf ein im Jenseits verortetes «höheres Reich Gottes.»[613] Auf Grundlage der in der vorliegenden Arbeit behandelten Quellen kann leider nicht abschliessend beurteilt werden, ob Müllers religionsphilosophische Ansichten nach dem Ende der Helvetischen Republik eine konservative Wende erfahren haben. M. E. kann jedoch mit Berücksichtigung der Idee des Reichs Gottes auf Erden von Kant bzw. insbesondere aufgrund der auch von Kant angeführten überirdischen Welt, in der das Gottesreich erst möglich wird, der Verdacht einer konservativen Wende Müllers tendenziell entkräftet werden.[614] Vielmehr kann die Religionskonzeption Müllers zusammenfassend dahingehend interpretiert werden, dass er von einer Kongruenz des von ihm vertretenen «ächten» Christentums mit der reinmoralischen Religion überzeugt ist. Dass nur gewisse Lehrsätze des Christentums in Gesinnungen und Handlungen resultieren, die der reinmoralischen Religion entsprechen, stellt im Denken Müllers kein Problem dar. Dies folgt aus dem Umstand, dass er als katholischer Pfarrer die mit dem Pflichtgesetz kongruierenden christlichen Lehrsätze selbst auswählt und dem Volk präsentiert. Der von Müller vertretene Kirchenglaube entspricht somit vollumfänglich dem Pflichtgesetz, und das Volk kann seinen Belehrungen bedenkenlos folgen. Diese Betonung der priesterlichen Autorität kann zusätzlich damit begründet werden, dass der direkte Kontakt der Menschen mit der Bibel im Katholizismus – im Gegensatz

611 Kant, Streit: 40.
612 Müller, Zweyte Predigt: 55.
613 Müller, Zweyte Predigt: 63.
614 Vgl. dazu Kapitel 4.4 dieser Arbeit; Vgl. zudem, Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 181f.

zum Protestantismus – weit weniger wichtig war als die Sakramente und die pastorale Belehrung.[615]

4.5.2 Vaterlandsliebe und Patriotismus

Die helvetische Verfassung vom 12. April 1798 postulierte die nationale Einheit und brachte damit abrupt die Umwälzung der gesamten politischen Ordnung. Die neue Ordnung berief sich auf die natürlichen Rechte des Menschen und auf die vernünftige Theorie der vertraglichen Grundlage eines Staates. Dieses völlig neue Prinzip der Legitimität staatlicher Organisation stand in klarer Abgrenzung zu den gestürzten Regierungen, deren Macht bisher als gerecht und heilig gegolten hatte und primär mit dem Herkommen und einem göttlichen Auftrag legitimiert wurde.[616] Das Problem der helvetischen Reformelite bestand nun in dem Umstand, dass die verfassungsmässig vorweggenommene nationale Einheit erst dann Bestand haben konnte, wenn ihre Legitimität auch von der Mehrheit der Bürger als gerecht und richtig anerkannt wurde. Mit dieser Aufgabe haben sich die aufgeklärten Vordenker der Helvetischen Republik und mit ihnen auch Thaddäus Müller eingehend beschäftigt.

Zentrales Ziel ihrer Bemühungen war die Förderung des Zusammenhalts und der «Liebe zur jetzigen Ordnung der Dinge.»[617] Der Sprung zur modern-demokratischen, lediglich auf den zweckmässigen vertraglichen Zusammenschluss des souveränen Volkes sich stützenden Legitimität, setzte ein neuartiges Werteverständnis der Bevölkerung voraus. Mit diesem Ziel startete die aufgeklärte Reformelite der neuen Helvetischen Republik eine propagandistische Grossoffensive.[618] Als einigende Ideen mit dem Ziel der nationalen Integration fungierten insbesondere die Begriffe Patriotismus und Vaterlandsliebe, die von Thaddäus Müller zuweilen synonym verwendet werden.[619] Der Begriff des Patriotismus ist eng mit dem staatstheoretischen Begriff der Republik verbunden. Patriotismus ist gemäss eines Sitzungsprotokolls der Freitagsgesellschaft nur in einer Republik denkbar, denn im Gegensatz zu Monarchien könne der Bürger in der Republik aktiv am staatlichen Leben teilnehmen.[620] Nur wo freie Bürger das allgemeine Wohl als grundlegende Bedingung gesellschaftlicher Organisation verstehen, ist Patriotismus möglich.[621] Wichtig ist hier auch die Anmerkung, dass das theore-

615 Vgl. dazu, Wicki, Staat: 200–222.
616 Vgl. dazu, Frei, Nationalbewusstsein; Vgl. auch, Böning, Traum: 191f.; Capitani, Inszenierung: 24f.
617 Frei, Nationalbewusstsein: 21.
618 Vgl. dazu, Böning, Traum: 206f.
619 Vgl. dazu, Müller, Rede: 207f.
620 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft: 18.12.1795; Vgl. dazu, Frei, Nationalbewusstsein: 24.
621 Vgl. dazu, Im Hof, Mythos: 88ff.

tische Konzept einer nationalen Einheit nicht erst in der Helvetischen Republik, sondern bereits im Ancien Régime – insbesondere in den Sozietäten und aufgeklärten Kreisen – diskutiert wurde. Erst mit der neu geschaffenen Helvetischen Republik waren jedoch die Rahmenbedingungen und die virulente Notwendigkeit geschaffen, diese bislang einem eher kleinen Kreis von Menschen vertrauten Konzepte einer breiteren Öffentlichkeit zu vermitteln.[622]

«Mit der Tugend verbinde edlen, warmen Patriotismus. – Patriotismus, Anhänglichkeit an das Vaterland, ein begeisterter Eifer um dessen Wohl, ein mächtig in uns wirkender Trieb, all das zu befördern, was unsre Mitbürger besser, weiser, was jeden glücklicher, was das ganze Land blühender, das Volk geschätzter machen kann: ist in freyen Staaten die Seele, welche der öffentlichen Ordnung Leben mittheilen, den eingeführten Gang der Dinge befördern muss. Patriotismus ist besonders nothwendig in dem Aufkommen eines Staates. Wo der Willen schlaff ist; wo man der allgemeinen Sache nicht Antheil nimmt.»[623] Als Hauptaufgabe schreibt Müller dem so konzipierten Patriotismus die Erweckung eines Gemeinschaftsgefühls der in der Helvetischen Republik vereinten Schweizer zu. Das Gemeinschaftsgefühl werde, so Müller, in Handlungen und Werken resultieren, die sich am Wohle aller orientieren und somit das Fortbestehen des Staates sichern. So bspw. durch den Bauern, der zum Wohlstand des Vaterlandes beitrage, oder die Mutter, welche ihre Töchter richtig belehre. Weiter durch jeden Weisen, «der die Früchte seines Nachdenkens bey der trüben, nächtlichen Lampe am hellen Tage dem Vaterlande weiset.»[624] Auch jeder Künstler und arbeitende Mann wirke in dieser Hinsicht, indem er «durch seine unsterblichen Werke dem Namen des Vaterlandes Achtung erzeuget, und Nacheiferung erweckt, oder durch seine stille Thätigkeit das Muster republikanischer Tugend wird.»[625] «Überall Ein Sinn, Eine Hoffnung, Ein Gefühl der Stärke. Das thut die Vaterlandsliebe!»[626] Über die Auswirkungen der Vaterlandsliebe, war man sich einig, jedoch musste dem Volk zuerst klar gemacht werden, wieso eine Vaterlandsliebe, die sich an dem neuen politischen Gebilde orientierte, überhaupt angebracht sei. Die grundlegende Frage, was die in der Helvetischen Republik vereinten Menschen verbinden sollte, beantwortet Thaddäus Müller in erster Linie historisch und mit der Betonung eines verbindenden Naturraums, sekundär mit religiösen Begründungen. Im Folgenden soll nun zuerst das Geschichtsbild

622 Vgl. dazu, Zurbuchen, Patriotismus; Vgl. weiter, Zurbuchen, Kosmopolitismus.
623 Müller, Predigt: 32.
624 Müller, Rede: 229f.
625 Müller, Rede: 229f.
626 Müller, Rede: 208.

Müllers dargestellt und mit den deutlichsten theoretischen Referenzen diskutiert werden. Anschliessend wird auch die religiöse Begründung angeführt. Dadurch soll Müllers Konzeption der Vaterlandsliebe und des Patriotismus` sowie dessen erhoffter Einfluss gefasst werden können.

Müllers historische Bezüge zur Geschichte der Alten Eidgenossenschaft werden in verschiedenen seiner Schriften offenkundig. Sie werden jedoch in seinen Gedächtnisreden der Sempacherschlacht, die er 1797 und 1801 hielt, am deutlichsten fassbar.[627] Die Geschichtskonstruktion Müllers birgt stets denselben Hauptgehalt: Mit Hilfe des Vergleiches der historischen Vorgänge um die Zeit der ersten Bünde der Eidgenossen mit der modernen, revolutionären und auf das Naturrecht gegründeten Freiheitsidee wurde eine Antithese zum Ancien Régime, das wiederum als Abfall von den vorbildlich einträchtigen Vätern gesehen wurde, geschaffen. Die Geschichte der Freiheitskämpfe der Urväter der Schweiz dient in der Darstellung Müllers nicht nur als Vorbild, sondern bildet den Anfangspunkt eines Geschichtsbildes, dessen Kontinuität auch die neueren Taten der Revolutionäre des ausgehenden 18. Jahrhunderts beinhaltet. In allen Kämpfen der Eidgenossen sei es die Willkür und Ungerechtigkeit der Fürsten und der daraus resultierende Freiheitsverlust gewesen, welcher als «ewiger Anstoss des Gebirgbewohners» jeweils einen gemeinschaftlichen Widerstand provoziert habe.[628] An prominenter Stelle im Geschichtsbild Müllers fungiert ein als «Fall» empfundener gesellschaftlicher Niedergang. Dessen Hauptursache sieht Müller in dem schlechten sittlichen und bürgerlichen Zustand, eine als Abkehr von den ursprünglichen Sitten und dem eigentlichen «Charakter des Schweizers» gedeutete gesellschaftliche Verrohung im Ancien Régime.[629] Luxus und Üppigkeit seien trotz entsprechender Warnungen nicht vermieden worden und hätten den ursprünglichen Charakter der «Helvetier» verdorben.[630] «Die Stimme der Warnung tönte schon lang durch die Gebirge Helvetiens [...]. Die Ueppigkeit ist in deinen Schoos eingedrungen; sie hat die Laster erzeuget, und das nachfolgende Geschlecht schwächer als das vorige gemacht. Wo ist die Zufriedenheit mit Wenigem? Der Aufwand des Lebens übersteigt den Reichthum des Landes; Thorheiten jeder Art vertilgten den Sinn für Natur, für Einfachheit und Würde.»[631] Zu den negativen Auswirkungen dieses Niedergangs zählt Müller Willkür und Anarchie,

627 Ebd.; Müller, Gedächtnissrede.
628 Müller, Rede: 209; Vgl. auch, «Jedem Eidsgenossen ist der zustand der Knechtschaft gegenwärtig, der wenn fremder Macht nicht widerstanden wird, des Vaterlandes bestimmtes Loos ist. Von der Knechtschaft Schande will jeder des Vaterlandes Namen und von ihrem Elende sich und die seinigen und die spätern Enkel bewahren.» Müller, Rede: 208f.
629 Müller, Predigt: 9.
630 Müller, Rede: 226.
631 Müller, Predigt: 9f.

gesellschaftliche Unvollkommenheit aufgrund politischer und kultureller Ungleichheit, die Vorrechte bzw. Geburtsunterschiede sowie ganz grundsätzlich die Missachtung der richtigen Politik der Vorväter: «Nur das zu thun, was recht ist.»[632]

Das Geschichtsverständnis Müllers verdeutlicht mit dieser umfassenden Kritik der überworfenen Ordnung auch die Absicht, eine nationale Identität zu schaffen, die sich durch eine Abgrenzung von der alten Gesellschaftsordnung auszeichnet. Indem Müller eine Traditionslinie konstruiert, welche die Tugenden der «Väter» mit denjenigen der Römer und Griechen gleichsetzt, bekräftigt Müller, dass das einzige Mittel gegen den Zerfall die Wiederbelebung der erstorbenen Tugenden sei. Diese Konstruktion ist keineswegs neu, ein Exponent der luzernischen Frühaufklärung – der Patrizier Franz Urs Balthasar – verfasste bereits 1744 eine Schrift mit dem Titel «Patriotische Träume eines Eydgenossen, von einem Mittel die veraltete Eydgenossenschaft wieder zu verjüngen.»[633] Balthasar skizziert darin den Niedergang der Eidgenossenschaft mit dem Verweis auf die Theorie des Kreislaufes von Aufstieg und Verfall der Staaten, die im 18. Jahrhundert durch Montesquieu zu neuer Popularität gefunden hatte.[634] Balthasar postuliert letztlich, wie später auch Müller, dass nur durch die Erneuerung der alten Tugenden der Zerfall des Staates abgewehrt werden könne.[635] Die Tugenden der Ahnen umfassen gemäss Müller primär die Vaterlandsliebe, sekundär den Kampf für die Freiheit sowie Eintracht.[636] Die historischen Kämpfe der Vorfahren werden zudem als Anfänge des grossen Kampfes für Menschenrechte, Freiheit und gesetzliche Ordnung gedeutet: «Wahr, gross, ihrer [der Väter, CB] blutigen Kämpfe werth war ihre Freyheit. Welch ein Denkmal eben so ihrer Achtung für die Menschenrechte als ihres Gerechtigkeitssinnes war der Jnnhalt der ersten Bünde der schweizerischen Freyheit! sie nahmen sich vor, die uralten Rechte der Freyheit zu behaupten, mit Leib und Gut einander beyzustehen, aber jedem Herren seine Rechte zu lassen, und die aufs Recht gegründete Dienste zu leisten, keinen durch Unterlassung einer geheiligten Pflicht zu verletzen. Welch

632 Müller, Predigt: 9; Müller, Rede: 209; Stapfer/Müller, Anreden: 20f.; Müller, Predigt: 13f.
633 Balthasar, Franz Urs von, Träume: 6.
634 Balthasar, Franz Urs von, Träume: 6; Vgl. dazu, Tröhler, Erziehungsprogramm: 403.
635 Balthasar, Franz Urs von, Träume: 6, 38f.
636 Vgl. dazu: «O wahre und grosse Vaterlandsliebe, die das grosse Uebel der Knechtschaft von uns wälzen, und die unschätzbare Freyheit behaupten wollte! [...] Mit welchem Ruhme zeichnet sich da die Vaterlandesliebe aus! Bebte die geringe Schaar von Athen und Sparta in den ebnen Feldern bey Marathon, in der Gebirgsenge Thermopylä, bey der kleinen Stadt Platäa vor dem prunkvollen Heer der hundertausende der Perser? Nein, sie stürzten verachtend in die feindlichen trutzigen Reihen, oder hielten die Angriffe unbeweglich aus; oder jauchzten vor der Stunde des Todes. Helden, wie sie, weil sie vom gleichen, starken Triebe der Vaterlandesliebe beseelet waren, bestunden unsre Väter den Feind mit unerschrocknem Muthe.» Müller, Rede: 212; Vgl. bspw. zudem: «Unsere Väter beschliessen mit dem Muthe freyer Griechen, denen der weltgebiethende Perser Herolden schickte, um Wasser und Erde in seinem hohen Namen von ihnen zu begehren.» Müller, Rede: 207.

eine Lehre für unsre Zeit!»[637] Müller betont in seiner Schilderung der Sempacherschlacht insbesondere drei Komponenten: Den antiösterreichischen Charakter, den Kampf um Freiheit und den Willen zur Einheit – die Eintracht.[638] Es sollte vermittelt werden, dass die Vorfahren schon verschiedentlich mutig und tapfer für ihre Freiheit gefochten hatten und dass diese Kämpfe nur durch Einigkeit gewonnen worden waren. Der historische Bezugspunkt dient somit zur Legitimierung der helvetischen Revolutionäre, die Helvetische Republik wird dadurch zur Vollendung der Bestrebungen der Ahnen. «Helvetien wird als ein freyes, unabhängiges Volk nach vielen ruhmwürdig ausgehaltenen Kriegen endlich anerkannt, und sein Staat besteht durch Jahrhunderte, jedesmal glücklich, wenn vereinigte Kraft wirkt, und so lang glücklich, als die Eintracht lebt.»[639] Müller forderte im Rahmen seiner ersten Gedächtnisrede die Zuhörer dazu auf, sich der Vaterlandsliebe zu verschreiben und in Übereinstimmung mit einem ursprünglichen Willen der Väter zu proklamieren: «Auch ich bin ein Schweizer!»[640] Denn genau diese Überzeugung einer Willensgemeinschaft, die letztlich in einer staatlichen Organisation enden und notfalls mit allen Mitteln verteidigt werden muss, ist gemäss Müller sowohl für die Kämpfe der Vorfahren als auch für jene der Spartaner konstitutiv. In diesem Sinne ist auch der Umstand zu deuten, dass Müller seine Zuhörer im Rahmen seiner ersten Gedächtnisrede feierlich zum Tode weiht.[641] Der Mensch wird somit seiner gesellschaftlichen Bestimmung – der gemeinschaftlichen Beförderung des Guten – erst durch die Vaterlandsliebe und der daraus resultierenden subjektiven Identifizierung mit dem Vaterland gerecht.[642] «Das war der Spartaner Geist; alles bezogen sie auf das Vaterland: jeder wurde als das Eigenthum des Vaterlandes angesehen, und so war er in aller Augen ein hochgeehrter Mensch.»[643]

Der zentrale Begriff der Eintracht wird von Müller in seiner zweiten Gedächtnisrede erneut aufgegriffen: «Wie bestund ihre Eintracht? – Wo giebt es ein grösseres Beyspiel, was vereinigte Kräfte und standhafter Muth vermögen, als in der Geschichte der Schwizer.»[644] Müller betont mit Verweise auf den Schweizerbund, den Rütlischwur und den Zusammenschluss von Stadt und Land erneut

637 Müller, Gedächtnissrede: 383.
638 Vgl. dazu, Müller, Rede; Vgl. weiter, Müller, Gedächtnissrede.
639 Müller, Gedächtnissrede: 385.
640 Müller, Rede: 230.
641 «Brüder, Schweizer! ermannet Euch, und das Vaterland höre! Hier ist der Ort zu einer Handlung voll Heiligen Schauers. – Brüder, ich weihe Euch alle im Namen des Vaterlandes feyerlich zum Tod!» Müller, Rede: 236.
642 Müller, Gedächtnissrede: 363.
643 Müller, Rede: 230.
644 Müller, Gedächtnissrede: 384.

die eidgenössische Befreiungstradition.[645] Er stilisiert aber nun zusätzlich stärker die Geschichte und den Naturraum der Berge zu einem Hort ursprünglicher Freiheit und Eintracht sowie zur Grundlage eines genuin schweizerischen republikanisch-freiheitlichen Nationalcharakters. Er spricht sich zusätzlich explizit gegen subversive Handlungen und Partikularinteressen aus und zeichnet diese als Abkehr von den urschweizerischen Tugenden: «Nichts trennt den Bund, der der Gerechtigkeit treu bleibt. Nicht Partheyen im Jnnern, wo das schlichte, gerade Wesen nicht Jedermann gefällt; nicht Anschläge und wiederholte mächtige Versuche von Aussen. Jn Eintracht thun die Bundesbrüder erstaunliche Dinge; sie erhöhen in der Gefahr ihren Muth, wie ihre Berge, und obwohl ein Hirtenvolk, in Kriegskünsten ungewandt, führen sie Krieg mit den mächtigsten Fürsten. Sie stehen nebeneinander in den Schlachten als warme Brüder, und kämpfen zusammen und füreinander wie erhitzte Löwen.»[646]

In Anbetracht des historischen Kontextes der zweiten Gedächtnisrede werden die langjährigen Bemühungen Müllers für die nationale Integration der Helvetischen Republik evident, es wird aber auch deutlich, dass er die nationale Einheit je länger, desto stärker vermisste. 1801 war die Republik und speziell der politische Diskurs zunehmend durch unüberwindbar erscheinende Streitigkeiten zwischen Unitariern und Föderalisten geprägt. In diesem Zusammenhang sind die eindringliche Betonung der fehlenden Eintracht Müllers sowie seine auf historische Gegebenheiten beruhende und belehrende Beweisführung als deutliche politische Forderung zu werten. Das Konstrukt einer nationalen Identität dient in dieser Gestalt dem Ziel der Neutralisierung von Konfliktstoff innerhalb der helvetischen Elite als auch jenem zwischen der Stadt und dem Land.[647] Die Vaterlandsliebe sei weder den bisherigen Regenten der Helvetischen Republik – die von Partikularinteressen und dem Sinn der Bereicherung geleitet worden seien – noch den herrschenden Parteien eigen gewesen. «Eine Parthey besass ausschliesslich für sich Frankreich und Held Bonaparte, die andre Oesterreich und Held Karl, und das gute Vaterland hatte keine Parthey!»[648] Das Volk fühle zwar die Vaterlandsliebe, es sei aber auch zu sehr an seinen eigenen Vorteilen interessiert sowie zudem von einer Schlappheit und einer falsch verstandenen Freiheit fehlgeleitet.

Wie ein Sitzungsprotokoll der Literarischen Gesellschaft belegt, wurde das Geschichtsbild insbesondere als Mittel zur Volksbelehrung konzipiert. In der 26. Sitzung vom 11. August 1799 und in der 32. vom 2. Oktober 1799 hält Müller eine

645 Müller, Gedächtnissrede: 384.
646 Müller, Gedächtnissrede: 385.
647 Vgl. dazu, Müller, Gedächtnissrede: 365.
648 Müller, Gedächtnissrede: 368.

Vorlesung über die Frage «wie wird der öffentliche Geist gestimmt und verstimmt?» Er kommt dabei zum Schluss, dass man die Belehrung des Volkes an «jenen Berührungspunkten anknüpfen soll, bei denen das Volk empfindlich ist.»[649] Laut Müller sind die Ideen der Unabhängigkeit und der Nationalehre für das Volk angemessener als das Anpreisen abstrakter Vorzüge der neuen Verfassung. Ganz in diesem Sinne artikuliert Thaddäus Müller im Rahmen seiner öffentlichen Reden gegenüber dem Volk eine publikumswirksame sowie mythisch überhöhte Geschichtskonstruktion, die den Zuhörern insbesondere mit den historischen Heldengestalten Anknüpfungspunkte zur Identifikation bieten sollte. Die Hauptfiguren sind bei Müller neben Wilhelm Tell auch Petermann von Gundoldingen, Arnold Winkelried und Niklaus von Flüe.[650] Kein Rezipient sollte sich der Identifizierung als Nachkomme dieser Nationalhelden entziehen können. Die Beschwörung der Vergangenheit durch Müller nimmt sich somit mit Vorliebe solcher Gestalten an, die sich durch kriegerische Tapferkeit auszeichneten. Die Taten der Ahnen und ihre Bewährung in den Schlachten bei Morgarten, Laupen und Sempach können, wie bereits erwähnt, letztlich als Kampf für Freiheit, Gleichheit und Menschenrechte sowie als rein nationale Kämpfe gegen eine Fremdherrschaft gedeutet werden.[651] Wie umkämpft die nationale Ideologie auf der Ebene der helvetischen Elite war, bezeugen Müllers Aussagen im Rahmen der 32. Sitzung der Literarischen Gesellschaft: «Wenn kein allgemeiner Geist für die Sache der neuen Republik in Helvetien war, so ward er doch gewekt, und war im Anfluge. – Aber ein gewaltiges Gegengewitter nicht nur der Umstände, sonder beflissentlicher Bemühungen Andersdenkender hemmte ihn. – Jhr grosses Mittel war die Popularität, womit sie auf die untersten Volksklassen, oder gerade ans eigentliche Volk wirken.»[652] Mit der Parteibildung formierten sich zugleich auch unterschiedliche nationale Ideologien mit jeweils eigenem Geschichtsbedarf. Inwiefern diese gelehrten Geschichtskonstruktionen letztlich vom Volk aufgenommen wurden, kann auf Grundlage der vorliegenden Quellen nicht beurteilt werden. Es ist jedoch anzunehmen, dass gerade das Geschichtsbild Müllers nur bedingt breitenwirksam war, da das Volk selbst – wie besonders von Christian Simon betont wird – auch eine eigene Traditionsverwaltung kannte.[653] Die Widersprüche in der Geschichtskonstruktion Müllers sind evident und erscheinen problematisch. Müller propagiert bspw. eine kriegerische Identität des

649 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 1: 223.
650 Vgl. dazu, Müller, Rede: 216f., 249.
651 Vgl. dazu, Frei, Nationalbewusstsein: 51–59; Böning, Traum: 40f., 207ff.
652 Escher/Usteri, Tagblatt; Bd. 2: 25.
653 Vgl. dazu bspw., Simon, Staat: 101.

freiheitsliebenden Bergvolkes, welche nur schwerlich mit dem offensichtlichen Einfluss von Frankreich – der auch Müller durchaus bewusst war[654] – zu vereinen ist.[655] Die freiheitsliebenden Helden, insbesondere Wilhelm Tell, konnten nur als anti-französisch gedeutet werden, da der französische Einfluss bereits in einem direkten Spannungsverhältnis zu dem genuin schweizerischen Freiheitswillen steht, der mit Hilfe des Geschichtsbildes vermittelten werden sollte.

Die eingangs thematisierte religiöse Begründung des Patriotismus durch Müller umfasst zwei Hauptargumente, die grosse Wirksamkeit im Dienste der nationalen Integration versprachen. Erstens wird die Vaterlandsliebe und die Christenpflicht von Thaddäus Müller gleichgesetzt. «Patriotismus stimmt mit den wichtigsten Pflichten der Religion überein: Liebe und Aufopferung. Es ist ein so edler Eifer; er stimmt überein mit den wichtigsten Pflichten unsrer Religion. Wo wollen wir die Pflichten der Liebe üben, die grossmüthigsten Aufopferungen über uns nehmen, wenn nicht in der Gesellschaft unsrer Brüder, der Menschen, die mit uns in demselben Vaterland leben?»[656] Zweitens wird die Eintracht der Ahnen sowie der Schweizerbund im Allgemeinen göttlich legitimiert. «Lernt den Werth der Tugend Eurer Väter kennen. Gott ist unser Fels! [...] Er stiftete den Schweizerbund; unter seiner Leitung wuchs er auf; andre Bünde wurden zerstört, der Schweizerbund gefiel ihm wohl, auf Gerechtigkeit gegründet, und mit Eintracht bewahrt; der Herr war unsrer Väter Stärke und ihr Ruhm.»[657] Die patriotische Aufopferung für die Gemeinschaft, die auf Liebe und somit auf der Christenpflicht basiert, stimmt so mit dem rationalistischen Staatsrecht überein, das ebenfalls nach dem gesellschaftlichen Wohl strebte und den Einheitsstaat als zweckmässigstes Mittel zu diesem Ziel gefolgert hatte. «Gründet sich die Vaterlandsliebe nicht auf die Treue der ehelichen Gesellschaft, nicht auf die werthen Verhältnisse der Familienbande und der Freundschaft, nicht auf das ruhige und frohe Beysammenwohnen unter Bürgern, die gute und edle Menschen sind?»[658]

Die von Simone Zurbuchen geäusserte Feststellung, dass sich der schweizerische Patriotismus des 18. Jahrhunderts zu einer nationalen Ideologie verengt habe, kann mit Berücksichtigung der Patriotismuskonzeption Müllers sowie der Definition der Vaterlandsliebe im Rahmen der Freitagsgesellschaft nicht bekräftigt werden.[659] In der Patriotismusidee Müllers ist ein zentrales kosmopolitisches

654 Vgl. dazu das Kapitel 5 dieser Arbeit.
655 Vgl. hinsichtlich der mitunter paradoxen Geschichtskonstruktionen, Simon, Staat: 93ff.
656 Müller, Predigt: 36.
657 Müller, Rede: 225.
658 Müller, Gedächtnissrede: 377.
659 Vgl. dazu, Zurbuchen, Kosmopolitismus: 96.

Moment angelegt. Dem Ziel der vollständigen Ausbildung der Menschheit bzw. dem höchsten Gut – dem Reich Gottes auf Erden – ordnet Müller den Patriotismus und damit verbunden die konkrete nationale staatliche Organisation klar als Mittel zum Zweck unter. Dass unterschiedliche nationale Ausprägungen der republikanischen Staatsorganisation existieren, ist gemäss Müller zwar eine Folge der unterschiedlichen «Culturgraden» und «Nationalcharakteren» der Völker, letztlich ist dieser Umstand aber nicht im Rahmen eines nationalistischen Abgrenzungsdenkens, sondern als Ausdruck der Überzeugung eines universalen Prozesses der sittlichen Veredelung des Menschen zu interpretieren.[660] «Eben so müssen und werden Staatsverfassungen, auf die Vernunft und Menschenrechte gebaut, ihren Grundsätzen nach, allen Völkern und zu allen Zeiten passen, mag auch die Regierung nach den Ländern und nach den Culturgraden eines Volks verschieden seyn.»[661] Es geht Müller um die allgemeine Entwicklung der Anlagen und «moralischen Kräfte» der Menschen mit dem Fluchtpunkt der Errichtung des Reichs Gottes auf Erden. Mit dem Wissen um die spezifischen Eigenheiten eines Volkes könne, so Müller, deren Erziehung bzw. Entwicklung passgenau konzipiert werden. So könne gemäss Müller bspw. konkreten Eigenschaften eines Volkes, die «dem allgemeinen Jnteresse der Menschheit und der bürgerlichen Gesellschaft schädlich» seien, entgegengewirkt werden.[662] Mit dieser Referenz wird deutlich, dass sich Müllers Denken gerade nicht durch eine national verengte Überheblichkeit auszeichnet, sondern die kulturellen Eigenheiten pragmatisch als unterschiedliche Rahmenbedingungen bei dem Prozess der fortschreitenden Ausbildung der dem Mensch universell eigenen moralischen Anlagen auslegt.

Thaddäus Müller knüpft somit an eine Tradition des humanitären Patriotismus an, die im Gebiet der Schweiz insbesondere von Isaak Iselin und Johann Kaspar Lavater vertreten wurde.[663] Dieser Patriotismus beengt sich nicht mit nationalen Grenzen, er betont vielmehr die Öffnung nach aussen – eine Verpflichtung des Patrioten für das allgemeine Wohl bzw. für die ganze Welt.[664] In einer Sitzung der Freitagsgesellschaft grenzen die versammelten Mitglieder die «ächte Vaterlandsliebe» explizit von der «Nationalliebe» und dem «Nationalhass» ab.[665] Es handelt sich bei dem von Müller – sowie von den anderen Mitgliedern der Freitagsgesellschaft – vertretenen Patriotismus letztlich um eine auf das Gemeinwe-

660 Vgl. dazu auch, ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft: 18.12.1795.
661 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.
662 Stapfer/Müller, Anreden: 33.
663 Im Hof, Iselin: 146.
664 Vgl. dazu, Im Hof, Mythos: 89f.
665 ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft, 15.12.1795.

sen bezogene moralisch-politische Gesinnung.[666] Thaddäus Müller verbindet diese «weltbürgerliche» Absicht, das eigene Vaterland als gesetzlich gesicherte Stätte menschenwürdiger Existenz einzurichten und zu sichern, mit einem an Kant angelehnten eschatologischen Überbau des zukünftigen Reich Gottes auf Erden. Diese Einsichten führen bei Thaddäus Müller zu einem «patriotischen» Bemühen für pädagogische und soziale Reformen, die sein Leben über die Helvetische Republik hinaus prägen sollte.[667]

4.5.3 Aufklärung

Die Aufklärung ist gemäss Müller weder etwas Neues noch etwas nur für die zeitgenössische Epoche Charakteristisches. Die neuesten Aufklärungsbestrebungen in der Schweiz nahmen laut Thaddäus Müller ihren Anfang in den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts. Sie seien jedoch zum Scheitern verurteilt gewesen, da die frühen Aufklärer einen falschen «Aufklärungseifer» an den Tag gelegt hätten: «Weil er [der Aufklärer, CB] izt das Alte weggeworfen, und nichts Neues, Besseres gesucht hatte, so wusste er gar nichts.»[668] Müller erachtet in seiner 1791 erschienenen Monatsschrift insbesondere den Umstand, dass die frühen Schweizer Vertreter ungestüm, unklug und ungeduldig handelten bzw. aufklären wollten, als Ursache der wachsenden Ablehnung gegenüber der Aufklärung. «Wollte einer nicht auf einmal anders denken, anders glauben, anders leben, so wurde er ein dummer Mensch genannt, ein Verächtlicher, einer, der dem allgemeinen Guten Hindernisse in den Weg legte; er wurde beschimpft von denen, die sich seine Lehrer nannten, und ihn sanft, und gut, und weise, und glücklich machen zu wollen vorgaben.»[669] Müller definiert Aufklärung in seinem 1791 erschienenen Aufsatz für Kinder und Jugendliche als «Verbesserung menschlicher Kenntnisse in jenen Dingen, die zur Glückseligkeit eines jeden Menschen nothwendig oder beförderlich sind. Wie mehr also aufgeklärte Menschen, desto mehr würden glückliche Menschen seyn!»[670] Zielvorstellung ist in erster Linie nicht der Zuwachs von Wissen und Können oder der Kampf gegen den Aberglauben, vielmehr fungieren individuelles Glück und moralische Veredelung als Fluchtpunkte der Aufklärung. Trägheit und Müssiggang versteht Müller dagegen als deren natürliche Feinde. Hinsichtlich der moralischen Veredelung steht der Mensch gemäss Müller jedoch in der Selbstverantwortung. Das Individuum verfügt nach

666 Vgl. dazu, Vierhaus, Deutschland: 107f.
667 Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 25.
668 Müller, Monatschrift: 140.
669 Müller, Monatschrift: 137.
670 Müller, Monatschrift: 134.

ihm über die nötigen Fähigkeiten, sich die Kenntnisse anzueignen, die mit seiner persönlichen Glückwürdigkeit in Verbindungen stehen. «Wir müssen nun suchen, damit Kenntnisse zu sammeln; und das geschieht durch Unterricht, den wir von Andern empfangen, oder durch Erfahrung und eignes Nachdenken darüber.»[671]

Dass sich Müller bei seinen Ausführungen insbesondere an dem bis heute wirkungsmächtigen Aufklärungs-Essay Kants orientierte und auch die zeitgenössische gelehrte Diskussion verfolgte, wird nicht nur durch einen Literaturverweis, sondern auch durch seine Ausführungen in der Monatsschrift deutlich. In dieser verweist Müller auf das Buch von Johann Ludwig Ewald «Über Volksaufklärung. Ihre Gränzen und Vortheile.»[672] Ewald selbst skizziert in dem genannten Werk zwecks Definition die terminologische Diskussion der deutschen Spätaufklärung, die in der Berliner Monatsschrift geführt wurde. Der Pfarrer Johann Friedrich Zöllner (1753–1804) stellte 1783 in der Berliner Monatsschrift – dem Diskussionsforum der deutschen Aufklärung – die Frage «Was ist Aufklärung?»[673] Auf diese Frage meldeten sich verschiedene Intellektuelle wie bspw. Moses Mendelssohn (1729–1786), Friedrich Schiller (1759–1805) und Immanuel Kant. Die Aufklärungsdefinition von Kant aus dem Jahre 1784, die der Königsberger Philosoph in seinem Essay «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung» formuliert, gilt bis heute als klassisch.[674] Neben einer eingehenderen Schilderung von Kants Definition werden bei Ewald insbesondere die Positionen von Moses Mendelssohn und Rudolph Zacharias Becker (1752–1822) kurz angeführt.[675]

Vergleicht man die berühmt gewordene Definition Kants mit Äusserungen Müllers sowie anderer Mitglieder der Literarischen Gesellschaft, wird deutlich, wie stark sich die Spätaufklärer Luzerns an Kants Definition orientierten.[676] Thaddäus Müller postuliert bspw. im Rahmen seiner Rede vor den Erziehungsräten Luzerns, dass das Menschengeschlecht mit der Aufklärung mündig werde.[677] Und in einer Diskussion, die Müller und Koch im Rahmen der 35. Sitzung der Literarischen Gesellschaft in Luzern führten, skizziert Koch ein Ideal eines

671 Müller, Monatschrift: 131; Escher/Usteri, Tagblatt: 163; Kant, Beantwortung: 481.
672 Müller, Monatschrift: 299; Vgl. auch, Ewald, Volksaufklärung.
673 Vgl. bspw. Höffe, Kritik der praktischen Vernunft: 15f.
674 Vgl. dazu, Kant, Beantwortung.
675 Ewald, Volksaufklärung: 12f.
676 «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 am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.» Kant, Beantwortung: 481.
677 Stapfer/Müller, Anreden: 24.

aufgeklärten Mannes: «Den grössten Pfad der Aufklärung […] hat der Mann erreicht, welcher Muth und Kraft genug hat, sich überall seines eigenen Verstandes zu bedienen, und selbst zu denken.»[678] Der Luzerner Geistliche betont in der Monatsschrift von 1791 die für die individuelle Aufklärung nötige Eigenleistung – selbst zu denken, selbst zu prüfen –, für die grundsätzlich jeder Mensch die nötigen Fähigkeiten besitze. Die individuellen Fähigkeiten sind gemäss Müller jedoch immer relativ zum jeweils individuellen Glück bemessen und daraus folgert er, dass verschiedene «Menschengattungen» verschiedene Aufklärungstiefen benötigen: «Nun ist aber Aufklärung nicht jedem Menschen nöthig, dass er glücklich sey. Es giebt Dinge, worinn Alle sollten Aufgeklärt seyn: aber es giebt auch solche, in denen Aufklärung nur Einzelnen nöthig ist.»[679]

Dieser Punkt wird im Werk von Ewald etwas eingehender behandelt. Gemäss Ewald ist dem Mensch zwar eine Veranlagung zur «unbegränzten Geistesbildung» eigen. Eine breite Aufklärung sei, so Ewald, jedoch schädlich, wenn ein Individuum die richtige Erkenntnis des «Nöthigeren, Unentbehrlichen» für Erkenntnis des «minder Nöthigen, des Entbehrlicheren» vernachlässige. «Wenn der Mensch zu eingeschränkt ist, um beides zugleich zu fassen, und er beides halb fasst: dann wird ausgebreitete Aufklärung schädlich.»[680] Spätere Äusserungen Müllers verdeutlichen, dass dieser auf Grundlage solcher Prämissen auch gesellschaftspolitische Idealvorstellungen ableitet, die in einem Spannungsverhältnis mit propagierten Werten wie Gleichheit und Gerechtigkeit stehen.[681] Laut Thaddäus Müller sollen in zwei Bereichen alle Menschen aufgeklärt sein.[682] Erstens in der Religion, die der Luzerner als «wichtigste Kenntniss des Menschen» umschreibt. Zweitens im Verstand, «dass sie weiter nachdenken können über das, was ihnen als Mensch und in ihrer Lage wichtig seyn muss.»[683] Aufklärung durch die Religion führt gemäss Müller zur Verbreitung des «wahren Christenthums» und somit zur Grundlage des Glückes des einzelnen Menschen, wie auch jenes der Gemeinschaft.[684] Religion ist letztlich auch eine Form der Aufklärung, die im Unterschied zu einer allgemeinen Aufklärung des Verstandes, in erster Linie moralisch-sittliche Wirkungen hat und «im Herzen herrscht.»[685] Aufklä-

678 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 163.
679 Müller, Monatschrift: 134.
680 Ewald, Volksaufklärung: 14f.
681 Vgl. bspw., «Wenn ich sehe, wie man […] der arbeitenden Menschenklasse, die nicht zur Gelehrtheit sich erheben kann und soll, ihre Rechte angedeihen lässt; […] so finde ich darin Zwekmässigkeit» Stapfer/Müller, Anreden: 35f.
682 Müller, Monatschrift: 252.
683 Müller, Monatschrift: 300.
684 Müller, Monatschrift: 297.
685 Müller, Monatschrift: 296.

rung durch die Religion umfasst Müller zufolge die ganze Sittenlehre, «alle gesellschaftlichen Pflichten des Menschen», und bezeichnet somit keineswegs einen Anspruch der Verbreitung von theologischem Gelehrtenwissen.[686] Auf der anderen Seite dürfe man sich gemäss Müller auch nicht mit blossem Auswendiglernen oder dem unreflektierten Gebet zufrieden geben.[687] Aufklärung in der Religion sei nichts anderes, als ein recht gründlicher Unterricht in den Wahrheiten derselben und schütze vor Aberglauben und Unglauben.[688] Letzten Endes hange, so Müller weiter, das individuelle wie auch das gesellschaftliche Glück von der Religionskenntnis ab.[689]

Die «allgemeine Aufklärung» scheint sich in Anbetracht der von Müller beschriebenen Wirkmächtigkeit der Aufklärung durch die Religion bisweilen tendenziell zu erübrigen.[690] Der Katholizismus wird später gar zum «katholischen Kultus des Lichts» erhoben.[691] Ein Mensch ist gemäss Müller aufgeklärt, wenn «er sich gewöhnte, Jedes, was ihm gesagt wurde, nach den Kennzeichen der Wahrheit zu prüfen.»[692] Dies könne, so Müller, entweder durch Bildung oder durch Erfahrung und eigenes Nachdenken erreicht werden. Viel einfacher als sich aus eigener Kraft aus der Unmündigkeit zu befreien, sei hingegen die Aufklärung in einer Gemeinschaft.[693] Dies betonte bereits Kant in seinem Essay über die Aufklärung: «Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende [...] finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menschen selbst zu denken um sich verbreiten werden.»[694] Dieses Argument wird auch von Ewald besonders hervorgehoben, denn die Geschichte und die Erfahrung würden lehren, dass eine Aufklärung aus eigener Kraft eher selten sei.[695] Gemäss Müller werde der Charakter des Menschen von Jugend an zum Guten gebildet oder zum Bösen verdorben.[696] In der Monatsschrift äussert Müller die Ansicht, dass bereits das Kind ans Gute und an «Kenntniss, Prüfung und Ueberwindung seiner selbst, behutsame Aufmerksamkeit auf der Tugend mannigfaltige Gefahr» gewöhnt werden muss.[697] Auch in späteren Schriften ist das

686 Müller, Monatschrift: 252, 298.
687 Müller, Monatschrift: 297.
688 Müller, Monatschrift: 253.
689 Müller, Monatschrift: 297.
690 Müller, Monatschrift: 298.
691 Müller, Pfarrwahlen: 20.
692 Müller, Monatschrift: 133
693 StALU FAA 223, Volk: 13.
694 Kant, Beantwortung: 483.
695 Ewald, Volksaufklärung: 12.
696 Müller, Gedächtnissrede: 379.
697 Müller, Monatschrift: 357f.

Argument der Gewöhnung und Anleitung bei Müller zentral: «Der Mensch, bey dem Erziehung und Angewöhnung an gute Handlungen von Jugend an mit nützlichem Unterricht zusammengehen, der wird von seiner Menschen- und Christenwürde durchdrungen werden, zur sittlichen Freyheit aufsteigen, und nicht so leicht in die Sklaverey des Lasters fallen. Das ist der edelste Zweck der Schulen.»[698] Auch bei Kant ist das Moment der Anleitung prominent; denn selbst «wer sie [die Ketten, CB] auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalesten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist.»[699]

Das Hervorheben der Rolle des Aufklärers umschreibt m. E. treffend das Selbstverständnis des Aufklärers Müller. Die angeleitete allgemeine Aufklärung des Verstandes und die Aufklärung des Herzens durch die Religion soll das universelle Wohl der Menschheit ermöglichen. Darin gründet sich auch die Wertschätzung Müllers für die öffentliche Bildung und Erziehung. Von Interesse ist zudem, dass Müller den Lesern seiner Monatsschrift 1791 nahe legt, dass, wenn sie sich der Aufklärung verschrieben, sie dies nicht öffentlich verlauten lassen sollen: «Es giebt Leute, die euch schon um deswillen verdächtig halten, hassen, verfolgen [...] und einst euren Wirkungskreis einschränken könnten.»[700] Diese zurückhaltende Haltung verschwindet in den späteren Schriften Müller als Folge der politischen Umwälzung von 1798 vollständig. Der aufgeklärte Geistliche äussert sich nun in öffentlichen Predigten sowie Flugschriften dezidiert positiv hinsichtlich der Aufklärung. In der Flugschrift «an das katholische Volk» von 1798 versucht er, die verbreiteten kritischen Stimmen zu beruhigen. Müller bemüht sich insbesondere jene Vorbehalte, die von einer grundsätzlichen Gefährdung der Religion durch die Aufklärung sprechen, zu zerstreuen. Die wahre Aufklärung könne unmöglich leichtsinnig über die «allerwichtigsten Dinge der Menschen, welche der Gegenstand der Religion sind», sprechen.[701] Das Böse und Schreckliche der Revolutionszeit sei eine Folge der verdorbenen Sitten der Welt und somit keine Folge der Aufklärung, sondern des «bösen Willens» von Menschen.[702] Müller postuliert bereits in der Monatsschrift, dass wahre Aufklärung letztlich die guten Sitten befördern soll.[703] Dieses Argument wird in seiner Flugschrift von 1798 weiter ausgeführt: «Spottsucht, verächtliches Behandeln dessen, was andern Menschen ehrwürdig und Heilig ist, Anmassung und Zügel-

698 Müller, Gedächtnissrede: 379.
699 Kant, Beantwortung: 483.
700 Müller, Monatschrift: 303.
701 StALU FAA 223, Volk: 13.
702 StALU FAA 223, Volk: 12.
703 Müller, Monatschrift: 138.

losigkeit sind allemal Kennzeichen des Mangels an Aufklärung. Sie ist nichts anders und wird in dem Büchlein [die erste Helvetische Verfassung, CB] in keinem andern Sinne verstanden, – als Belehrung in allerley guten und nützlichen Dingen, wozu die Menschen von Gott Fähigkeit erlangt haben, und womit sie einander dienen können.»[704] Das übergeordnete Ziel besteht im allgemeinen Wohl. Die Aufklärung des Verstandes ermöglicht es dem vernünftigen Menschen, ein nützliches Mitglied der Gesellschaft zu werden und die sittliche Veredelung durch die Religion führt zur individuellen Glückswürdigkeit.[705] «So stelle ich mir diese Aufklärung vor; so finde ich sie nicht gefährlich, und so ist es wahr: Aufklärung ist besser als Reichtum und Pracht.»[706]

Die Aufklärung durch die öffentliche Erziehung ist gemäss Müller auch ein zentrales Medium, um die nationale Integration voranzutreiben, wie er in seiner Anrede an die neu eingesetzten Erziehungsräte in Luzern verlauten liess: «Giebt es ein zuverlässigeres Mittel zur Zerstörung des Kantonsgeistes und zur Bildung des Gemeingeistes, zur Tilgung allerlei kleiner Vorurtheile, zur gleichen Entfesselung von einem einschränkenden und angsthaften Sinn; zur Erweckung des Volks zu einer freien, geläuterten, hochsinnigen Denkensart und zum Gefühl der Würde eines unabhängigen und freien Volkes? Giebt es ein bestimmteres und edleres Mittel zur hellen Vaterlands- und zur warmen Bruderliebe? Nein! Aufklärung und die gleiche Vertheilung ihres Lichtes […] wird uns dazu führen.»[707] In der Anrede wird auch deutlich, wie hoffnungsvoll Müller zu Beginn der Helvetischen Republik in die Zukunft blickte und welche grundsätzlichen Erwartungen er sich mit der Beförderung der Aufklärung versprach. «Ein Volk ist nur in dem Maasse frei und gut als es wahrhaft aufgeklärt; und nur in dem Maasse glücklich, als es frei und gut ist!»[708]

Im Rahmen der Literarischen Gesellschaft wurde 1799 verschiedentlich über die Aufklärung debattiert. Die Diskussionen erhitzten sich dabei mitunter an tendenziell kritischen Einschätzungen der Zeitumstände, insbesondere als es offenkundig wurde, dass sich die erwarteten positiven Effekte der geförderten Aufklärung in der näheren Zukunft der neuen Republik nicht einstellen würden. In der 42. Sitzung vom 5. Dezember 1799 äussert sich Leonz Füglistaller (1768–1840) dahingehend, dass die Helvetische Republik aufgrund ihrer an

704 StALU FAA 223, Volk: 13.
705 Vgl. bspw. StALU FAA 223, Volk: 13f.; Vgl. bspw auch: «Weil sie [die Aufklärung, CB] einen freien und fertigen Gebrauch unsrer Kräfte zu allerlei Zwecken, und das einzige und wahre Mittel ist, den Menschen für das zu bilden was er seyn und werden soll.» Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 163.
706 StALU FAA 223, Volk: 14; Vgl. auch, Stapfer/Müller, Anreden: 33.
707 Stapfer/Müller, Anreden: 32.
708 Stapfer/Müller, Anreden: 37.

Frankreich orientierten «Nachahmungssucht» zur Marionette verkomme.[709] Rüttimann und Müller kritisieren diese Position vehement. Rüttimann postuliert, dass es auch gutes Nachahmen gäbe. Müller lässt am Ende der Diskussion lakonisch verlauten, dass es schädliche Folgen haben könne, wenn man sich in einem «Volke ohne Nachdenken» allzu sehr gegen das Nachahmen einnehmen wollte.[710] Noch deutlicher äussert er sich im Rahmen der 46. Sitzung vom 26. Dezember 1799 hinsichtlich der erhofften moralischen Auswirkungen der Aufklärung: «Unser Jahrhundert dürfte auch in Betrachtung seiner Sittlichkeit immer noch neben den finstern Jahrhunderten des Mittelalters angeführt werden.»[711] In der 45. und 46. Sitzung behandelten die Mitglieder der Literarischen Gesellschaft die Frage, wieso die Menschen bei zunehmender Aufklärung nicht moralisch besser würden.[712] Müller bezweifelt die mit der Frage implizierte Annahme, er kritisiert vielmehr, dass die Meisten die Aufklärung falsch verstünden und nur eine «Verfeinerung» vorantreiben würden. Wenn aber die Annahme wirklich korrekt sei, identifiziert Müller zwei mögliche Ursprünge. Erstens, dass die Aufklärer belehren wollen, ohne vorangehend die eigentliche Belehrungsfähigkeit der Menschen gebildet zu haben und zweitens, weil man die Belehrung in den Pflichten der Moral und der Religion unterlassen habe.[713] Wenn die Vermittlung von Kenntnissen nicht mit einer eigentlichen «Aufklärung des Verstandes und der Vernunft» einhergehe, sei sie für die moralische Veredlung nicht dienlich. Müller betont aber primär, dass der moralische- und der religiöse Unterricht zurückgeblieben seien: «Hätte die Aufklärung in Schulen und im Volksunterricht auch über die Pflichten der Moral und über die Religion statt gehabt: o man dürfte nicht zu klagen Ursache haben, dass bei zunehmender Aufklärung grössere Unmoralität gefunden werde. Wo das Herz gebildet ist, wie der Verstand, da kann keine Aufklärung schädlich werden: denn der Gebrauch aller Kenntnisse wird den Pflichten der Moral untergeordnet.»[714]

Die idealtypische Konzeption der Aufklärung Müllers umfasst somit einerseits die öffentliche Erziehung, welche zu einer nachhaltigen Bildung des Verstandes führt. Andererseits beinhaltet die Aufklärung auch die Erziehung in den Pflichten der Moral und der Religion, welche die Sittlichkeit der Menschen begründet und ihre voranschreitende Veredelung verspricht. Die theoretische Annahme, dass

709 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 510.
710 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.
711 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 548.
712 Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 542ff., 547f.
713 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 547f.
714 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 547f.; Interessant ist in der Argumentation Müllers, dass als Antithese zu einem wahrlich aufgeklärten Menschen Voltaire angeführt wird. Dieser sei, so Müller, nur ein Feind der Aufklärung, weil er keine Bildung des Herzens, die seinem grossen Geist entsprechen würde, erhalten habe.

die Vernachlässigung der Pflichten der Moral und der Religion eine Ursache der nicht erfolgenden moralischen Veredelung der Menschen sein könnte, verdeutlicht Müller Ende 1799 mit einer Warnung: «Man schreie also nicht nur unbestimmt gegen die Aufklärung, sondern man schäme sich, dass man in den wichtigsten Dingen aufzuklären nie angefangen, und man hüte sich, besonders solche Männer zu verketzern, die zur Aufklärung in der Religion und in den Pflichten der Moral einige Versuche wagen. Man wollte das Heiligtum bis dahin nie berühren, um keinen Schaden zu stiften; aber eben dadurch stiftete man den grösten Schaden. Man lasse sich das zur Lehr für die Zukunft seyn.»[715] Müller formuliert in seiner Schrift über die Pfarrwahlen die Überzeugung, dass für die erhoffte Aufklärung durch die Religion vorgängig eine Aufklärung der Kirche nötig sei.[716] Nur so könne der «katholische Kultus des Lichts» sowohl der Würde der Religion entsprechen als auch die Veredelung der Menschen und dadurch das Wohl des Staates befördern.[717]

Das Hauptproblem sieht Müller im geringen Grad der Aufklärung unter den Geistlichen. Dieser Umstand folge aus der rückwärtsgewandten und ultramontanistischen Bildung der Geistlichen in den Lyceen Italiens: «Mit den ultramontanistischen Grundsätzen nur bekannt und voll des Vorurtheils gegen andre werden diese noch lang den Saamen der Jntolleranz in Helvetien ausstreuen, und wie Nachteulen von den Strahlen des Lichts einer besseren Aufklärung scheu zurückfliehen.»[718] Es habe laut Müller mit der Öffnung der Universität Pavia für Schweizer durch Kaiser Joseph II durchaus Hoffnungen für eine bessere Bildung der Geistlichen aus den katholischen Orten gegeben. Die Kantone hätten aber, so Müller weiter, diese Wohltat nicht zu schätzen gewusst. Müller konstatiert abschliessend, dass sich die wenigen aufgeklärten katholischen Geistlichen ihre Kenntnisse und eine «humane Denkensart» durch eigene Lektüre und eigenes Nachdenken gebildet hätten.[719] Dass sich nur wenige Aufgeklärte unter den Geistlichen befinden, liegt laut Müller aber auch daran, dass es die «Feinde der Aufklärung im geistlichen und weltlichen Stand» erfolgreich geschafft hätten, die Gelehrtheit beim Volk unbeliebt zu machen.[720] Müller postuliert aber im Januar 1800 auch, dass es in keinem anderen katholischen Kanton so viele «aufgeklärte und für die öffentliche Sache wohldenkende junge Geistliche» gebe wie in Luzern.[721]

715 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 547f.
716 Müller, Pfarrwahlen: 1, 3.
717 Müller, Pfarrwahlen: 3.
718 Müller, Pfarrwahlen: 15.
719 Müller, Pfarrwahlen: 16; Vgl. auch, StALU B 1743, fol. 65–78, Bemerkungen.
720 Müller, Pfarrwahlen: 8.
721 StALU B 1743, fol. 65–78, Bemerkungen: 67.

Müller betont die Bedeutung einer innerkirchlichen Aufklärung bzw. innerkirchlicher Reformen.[722] Nicht nur der Religionsunterricht soll verbessert, auch die Ausbildung und die Priesterweihe sowie die Aufgabenbereiche von Klöstern sollen den Bedürfnissen der Zeit angepasst werden.[723] Mit der Entwicklung der Helvetischen Republik wendet sich Müller zunehmend gegen eine radikale Aufklärungskonzeption. Speziell die Schriften über die Pfarrwahlen und die Zehnten verdeutlichen, dass er die Behandlung der Kirche durch den Staat als grundlegend falsch empfand. Dass der Staat die Pfarrwahlen den Gemeinden überlassen wollte und auch der Besoldung der Geistlichen nicht nachkam, verstand Müller sowohl als Affront gegenüber der Kirche als auch als Gefahr für den Prozess der Veredelung des Menschen. Die Helvetische Regierung schien aus der Sicht Müllers denselben Fehler wie die frühen Aufklärer zu begehen, da das Alte weggeworfen wird, ohne etwas Neues und Besseres zu schaffen. «Prüfet alles, und das Gute behaltet!»[724] Der Staat müsse, so Müller, dafür sorgen, dass eine Aufklärung der Kirche durch aufgeklärte Geistliche möglich ist.[725] Müller ist der Ansicht, dass wenn der Staat die aufklärerischen Strömungen innerhalb der Kirche nicht beschütze, die «unerleuchteten Männer» und die «Sklaven des noch weniger erleuchteten Volkswillens» der Vernunft und der Wahrheit entgegenwirken werden.[726] Mit Berücksichtigung dieser Äusserungen wird offenkundig, wie sehr der anfängliche Optimismus Müllers hinsichtlich der staatlichen Rahmenbedingungen im Prozess der Aufklärung in den ersten Jahren der Helvetischen Republik gelitten hat.

4.5.4 Öffentliche Erziehung

Die Revolution hatte viele negative Auswirkungen, dennoch könne man, so ist Müller 1799 der Auffassung, aufgrund der Aussicht auf künftige Reformen der öffentlichen Erziehung trotz allen erfahrenen Übeln dankbar sein.[727] Mit Reformen im Bildungsbereich verspricht sich Thaddäus Müller die Bekämpfung der «gemeinschädliche Unwissenheit» sowie der Rohheit der Menschen. Das formulierte Ziel ist die Erziehung der Menschen zu edel denkenden und geschickten Mitgliedern der Gesellschaft.[728] Allgemeinheit, Gleichförmigkeit und Zweckmässigkeit der öffentlichen Erziehung bestimmen gemäss Müller die drei positivs-

722 Vgl., bspw, Müller, Pfarrwahlen: 3, 20.
723 Hinsichtlich der Frage der Klöster als auch der theologischen Ausbildung verweist Müller verschiedentlich auf die Reformen von Joseph II. in Österreich.
724 Stapfer/Müller, Anreden: 40; Vgl., zudem, Müller, Pfarrwahlen; Müller, Ansprüchen.
725 Müller, Pfarrwahlen: 24f.
726 Müller, Pfarrwahlen: 20ff.
727 Stapfer/Müller, Anreden: 28f.
728 Müller, Predigt: 35f.

ten Folgen der Revolution.[729] Diese drei Begriffe sollen im Folgenden kurz erläutert werden. Allgemeinheit meint in diesem Zusammenhang, dass die neu zu organisierende öffentliche Erziehung die Entwicklung der Anlagen der Menschheit in dem ganzen Gebiet der Helvetischen Republik voranzutreiben verspricht. Das neue Bildungssystem soll dem aus den Menschenrechten abgeleiteten Kriterium der Gleichheit gerecht werden. Diese Position ist als klare Abgrenzung Müllers gegenüber der öffentlichen Bildung im Ancien Régime zu verstehen: «Es wurden einige zum Herrschen, und andre zum Gehorchen erzogen, und so die Trennung der Bürger durch ungleiche Beförderung der intellektuellen Kultur schon in ihren unbefangnen Jahren vorgenommen.»[730] Nur die Revolution und die daraus entstandene eine und unteilbare Helvetische Republik habe, so Müller, die Möglichkeit geschaffen, eine gleichförmige Bildung zu garantieren. Gleichförmigkeit kann gemäss Müller durch eine zentralistische Organisation hergestellt werden, indem der «Kontrast der Lehrer, der Lehrbücher und der Lehrmethoden» in den Kantonen überwunden wird.[731] Mit dem Minister der Wissenschaften und Künste sei nun in der Republik, so Müller weiter, «ein Mittelpunkt, wo alle Kunden und Nachrichten von dem verschiedenartigsten Schulzustand einkommen, und woher die zwekmässigen Verfügungen ausgehen können.»[732] Nicht nur mit Hilfe einer Vereinheitlichung der Lehrmethoden und -bücher sowie der ausschliesslichen Berufung von aufgeklärten Lehrern, sondern auch mit der Errichtung von Nationalinstituten und Landschullehrerinstituten könne die öffentliche Erziehung verbessert werden.[733] Die Idee des zukünftigen Bildungssystems von Müller beinhaltet die Vorstellung der Erziehung zum republikanischen Bürger, der sowohl seine Bürgerrechte und -pflichten genau kennt sowie ökonomisch unabhängig ist.[734] Schulen sind gemäss Müller zudem die Stützen der Religion und versprechen die deutlichen Bildungsunterschiede zwischen Stadt und Land zu beheben.[735] Müller beschreibt in seiner Anrede an die Erziehungsräte ein dreistufiges Bildungssystem, das Bürger- und Industrieschulen, Gymnasien sowie eine Zentralanstalt umfasst.[736] Das so konzipierte Bildungssystem wurde nicht von Müller entworfen, der Luzerner Geist-

729 Stapfer/Müller, Anreden: 29–35.
730 Stapfer/Müller, Anreden: 22.
731 Stapfer/Müller, Anreden: 30f.
732 Stapfer/Müller, Anreden: 32.
733 Stapfer/Müller, Anreden: 32.
734 Stapfer/Müller, Anreden: 34.
735 «Eitles Geschwätz, Erfindung des Unverstands oder gar der Bosheit, dass die Aufrichtung der Schulen die Religion gefährde! Sie sind die Stütze der Religion, und werden, will's Gott, ihre Ehre sein.» Müller, Gedächtnissrede: 381; Vgl. zudem, ebd.: 379; Müller, Pfarrwahlen: 5f.
736 Stapfer/Müller, Anreden: 34f.

liche übernimmt primär den zentralen Gehalt einer Botschaft über die öffentliche Erziehung der Helvetischen Regierung vom 18. November 1798.[737] In den Bürgerschulen lernt jeder Mensch seine Menschenrechte und Bürgerpflichten kennen und ausüben. Müller fordert zwar explizit gemeinnützige Institute für beide Geschlechter, er bleibt in seinen Ausführungen aber zu vage, um klare Positionen hinsichtlich seiner Ansichten der gesellschaftlichen Stellung der Frau abzuleiten.[738] Der Staat muss besorgt sein, dass die «ganze Masse des Volkes» in diesen Schulen zu einer aufgeklärten Denkungsart und den «richtigen Urteilen» findet.[739] Wenn möglich sollen die Bürgerschulen mit Industrieschulen verbunden werden, in welchen der Bürger in den Stand gesetzt wird, in einem der Gesellschaft dienlichen Berufe für seinen Unterhalt zu sorgen.[740] Müller betont in der 32. Sitzung der Literarischen Gesellschaft vom 2. Oktober 1799, dass es bei der Bildung von Handwerkern neben der Vermittlung von Grundkenntnissen insbesondere darauf ankomme, Fertigkeiten zu vermitteln, die die angehenden Berufsleute in den Stand setzen, sich die zukünftig notwendigen Kenntnisse anzueignen sowie selber zu denken. Der von Müller angeführte Fächerkanon umfasst das Lesen, Schreiben, Rechnen sowie auch Naturgeschichte und Technologie. Die geforderten intellektuellen, moralischen und physischen Fertigkeiten eignen sich die Schüler mit Hilfe des angeleiteten Übens im eigenen Nachdenken, der Beobachtung der Sittlichkeit der eigenen Handlungen sowie fester, ordentlichen Geschäftigkeit oder Tätigkeit an.[741] Auf der zweiten Stufe stehen die Gymnasien, in denen die wissenschaftlichen Vorkenntnisse für die relevantesten Berufe erlernt werden können. Müller nennt hier neben Rechtsgelehrten und Beamten auch Ärzte, Sittenlehrer, Künstler und Ingenieure.[742] Auf der letzten Stufe, in der Zentralanstalt, spezialisiert man sich in einer Kunst oder Wissenschaft und widmet sich anschliessend der Erweiterung der menschlichen Einsicht und Kunstfähigkeit.[743] «Mit allen diesen Anstalten geht die moralische Bildung in gleichem Schritte, weil Bildung ohne Veredelung nur die Hälfte der Erziehung ist.»[744] Müller skizziert hier ein zukünftiges ideales Bildungssystem, dessen erhoffte Auswirkungen er wie folgt zusammenfasst: «Von ihr erwarten wir dann mehr Gemeingeist, mehr Eifer zur Beförderung aller nützlichen Dinge, ein freundschaftlicheres Zusammenwirken zu allem guten und

737 Vgl. dazu, ASHR, Bd. 3: 602–616.
738 Vgl. hinsichtlich der geschlechterübergreifenden gemeinnützigen Institute, Müller, Ansprüchen: 36f.
739 Stapfer/Müller, Anreden: 23.
740 Stapfer/Müller, Anreden: 34
741 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 28.
742 Stapfer/Müller, Anreden: 34.
743 Stapfer/Müller, Anreden: 35.
744 Stapfer/Müller, Anreden: 35.

Pflichtmässigen, mehr brauchbare Thätigkeit für's Vaterland; Ferner eine höhere moralische Veredelung, mehr herzliche Bruderliebe, ungeheucheltere Freundschaft, mehr Werthschätzung des Wahren und Würdigen vor dem Prunkwesen, vor dem Eitlen und Nichtigen; mehr Ernst und Würde des Lebens, mehr Selbstständigkeit und Tugend.»[745] Müllers Bewertung der Situation der Schulen, insbesondere der Landschulen, in Luzern im ersten Jahr der Helvetischen Republik fällt dagegen düster aus. Die von ihm aufgezählten Übel umfassen etliche Punkte, so bspw. den schlechten Zustand der Schulgebäude – falls sie überhaupt existieren –, die Eignung der Lehrer und ihre ungenügende Besoldung, die ungleiche Lehrart, falsche Methoden, die Qualität der Lehrbücher sowie die ungenügende Schuldauer. «Mit einem Wort, eine gänzliche Versunkenheit des Zustandes der Landschulen.»[746] Diese Einschätzung belegt Müller mit einer Diskussion der Ursprünge des schlechten Zustandes der Schulen. Müller ist der Ansicht, dass der eigentliche Grund für die rückwärtsgewandte «Denkensart» in manchen Kantonen die ehemals jesuitisch geprägten Bildungsanstalten gewesen seien. Bis zur Aufhebung des Ordens um 1773 habe der Orden den Geist der Menschen in Ketten gelegt.[747] Thaddäus Müller äussert sich aber mitunter auch positiv über die Jesuiten, insbesondere die von ihnen angewandte Lehrmethode sei vorbildlich. Seit der Aufhebung des Ordens hätten, so Müller weiter, verschiedene ehemalige Jesuiten – unter Ihnen seine zwei Lehrer Krauer und Zimmermann – versucht die Aufklärung zu fördern. Jedoch sei ihr Wirken aufgrund der vielen Hindernisse der Zeit beschränkt gewesen. «Es war der Zeitpunkt des Uebergangs von der Nacht zur Dämmerung; es war die Ankunft des Kampfes zwischen Licht und Finsterniss.»[748] Das Problem aller Bemühungen um die Verbesserung der öffentlichen Erziehung vor der Helvetischen Republik war laut Müller, dass die neuen Ideen in die «alten Formen» gegossen worden seien.[749] Die Auffassung Thaddäus Müllers, dass die ideale Gesellschaftsordnung aufgrund des andauernden desolaten intellektuellen und moralischen Zustandes der Gesellschaft noch nicht errichtet werden konnte, wird kurz vor der Jahrhundertwende deutlicher. Müller äussert erstmals 1800 die Ansicht, dass die öffentliche Erziehung von der Regierung nur ungenügend gefördert werde. Speziell sein bereits erwähntes Votum, dass der Staat die Zehnten wieder einführen, und zudem die Armenfürsorge sowie die öffentliche Erziehung der Kirche überlassen soll, ist in diesem Lichte zu

745 Stapfer/Müller, Anreden: 46.
746 Stapfer/Müller, Anreden: 45; Vgl. dazu auch, Widmer, Bericht.
747 Stapfer/Müller, Anreden: 40.
748 Stapfer/Müller, Anreden: 44.
749 Stapfer/Müller, Anreden: 44f.

interpretieren.[750] Diese Auffassung wird weiter auch durch einige Briefe zwischen Wessenberg und Müller deutlich.[751] Bei der zunehmenden Armut des Volkes und der ungenügenden staatlichen Mittel verliert Müller immer mehr die Zuversicht, dass der Staat in der Lage ist die öffentliche Erziehung in einer Art und Weise zu organisieren, die seinen Vorstellungen entspricht.[752]

4.5.5 Staat

Thaddäus Müller hat keine eigentliche staatstheoretische Abhandlung publiziert, der aufgeklärte Geistliche äussert sich jedoch in verschiedenen Schriften dezidiert zu der neuen als auch zu der überwundenen Ordnung und lässt dabei seine Ansichten deutlich erkennen. Der Staat wird von Müller als Hilfskraft im gross angelegten Prozess der menschlichen Entwicklung verortet. Er diskutiert staatstheoretische Fragen insbesondere in drei Themenbereichen. Erstens thematisiert Müller den Staat in den ersten Jahren der Helvetischen Republik in Form von theoretisch-konzeptionellen Darstellungen der Vorteile der neuen Konstitution, denen jeweils die negativen Entsprechungen des Ancien Régimes gegenübergestellt werden. Zweitens betont Müller die zentrale staatliche Funktion hinsichtlich der Beförderung der öffentlichen Erziehung. Drittens spricht Müller mit der zunehmend als enttäuschend empfundenen Entwicklung der Republik wiederholt das Verhältnis des Staates zu Kirche und Religion an. Im Folgenden werden die Auffassungen Müllers in diesen Bereichen eingehender beleuchtet, dabei sollen insbesondere allfällige Veränderungen der Ansichten Müllers thematisiert werden.

Eine ideale republikanische Staatsorganisation umfasst laut Müller insbesondere folgende konstitutive Merkmale: die Souveränität des Volkes, die allgemein gültigen und bindenden Gesetze sowie die staatliche Organisation in Form einer repräsentativen Demokratie.[753] Die politische Herrschaft, so ist Müller überzeugt, beruhe in einer Republik auf dem Gemeinwillen des souveränen Volkes. Eine republikanische Staatsorganisation wird somit zu einer Antithese zu der Ordnung des Ancien Régimes. Thaddäus Müller wertet die Auflösung der ungleichförmigen Staatsverfassungen und die Vereinigung in der «einen und untheilbaren» Helvetischen Republik als «Wohltat», als Überwindung der aus der Ungleichheit der «unabhängigen Bundesstaaten» resultierenden «Unvollkommenheit des

750 Müller, Ansprüchen: 25f.
751 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 82f.
752 Vgl. dazu, Müller, Ansprüchen: 37.
753 Vgl. dazu, Stapfer/Müller, Anreden: 24f.; Vgl. auch Müller, Gedächtnissrede: 349f.; Müller, Eidestag; StALU FAA 223, Volk; Müller, Predigt: 14.

vorigen Zustandes.»[754] Eine Wohltat ist die neue Ordnung laut Müller primär, da sie den aufklärerisch-naturrechtlichen Prämissen entspreche und zudem die Aufklärung als Grundsatz in der Verfassung verankere: «Die Konstitution macht die Aufklärung zur sichersten Stütze des Staates, und zum besten Gut des Staatsbürgers. Sie stellt die Gleichheit der Rechte des Menschen und des Bürgers als Grundsatz auf. [...] Gemäss der Gleichheit der bürgerlichen Rechte und der Souverainetät des Volks kann jeder Bürger von Talent zu den Aemtern des Staates erwählt werden.»[755] Die neue, auf den natürlichen Rechten des Menschen gründende Verfassung wird von Müller auch als erster Schritt gesehen, um den Rückstand auf fortschrittliche Staaten aufzuholen, um «neben ihnen bestehen, und mit ihnen fortschreiten [zu, CB] können.»[756] Dieses Verständnis der Republik als normativ konzipierte Verfassung entwickelte sich primär mit der Amerikanischen sowie der Französischen Revolution zu einem zentralen Begriff des staatstheoretischen Diskurses des 18. Jahrhunderts.[757] Als weitere Vorteile nennt Müller die religiöse Toleranz, die gesellschaftlichen Einrichtungen, die den Bürger bei dem Seinigen schützen und vor «Druck und Ungerechtigkeit» sichern und die Ruhe eines stillen, häuslichen Lebens befördern sollen. Die Verfassung wolle letztlich auch «des Menschen schönste Anlagen wecken und bilden; ihn so viel möglich, als ein Geschöpf, das vor allen Erdengeschöpfen Vorzüge hat, das der Schöpfer nicht weit unter den vollkommenern Geistern gesetzt, vervollkommnen.»[758]

Der Frage nach dem eigentlichen Staatszweck gingen die versammelten Mitglieder der Literarischen Gesellschaft – unter ihnen auch Thaddäus Müller – im Rahmen der 32. und 36. Sitzung in Luzern eingehender nach. Die Diskussion begann mit einer Vorlesung Kochs über den Staats- und Menschenzweck.[759] In der 36. Sitzung vom 24. Oktober 1799 zieht Melchior Mohr als «Beschluss der Debatten» das Fazit, dass der Staatszweck weder in der Glückseligkeit der Bürger noch in der Vervollkommnung des Menschen bestehe, der höchste und letzte Staatszweck bestehe in der «Sicherung der Rechte jedes einzelnen im Staat.»[760] Diese Feststellung der versammelten Literarischen Gesellschaft kann nun nicht dahingehend gedeutet werden, dass Müller dem übergeordneten Ziel der moralischen Veredelung des Menschen abschwört. Vielmehr ist diese Definition des

754 Stapfer/Müller, Anreden: 20; Vgl. auch, StALU FAA 223, Volk: 10.
755 Stapfer/Müller, Anreden: 23.
756 Müller, Predigt: 16.
757 Reinalter, Republik: 494.
758 Müller, Predigt: 15f.
759 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 1: 25ff.; Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 166f.
760 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 166f.

Staatszweckes Ausdruck des auf moralphilosophischen Ideen beruhenden Staatsverständnisses der aufgeklärten Diskutanten der Literarischen Gesellschaft: «Sittlichkeit ist Uebereinstimmung des Willens mit dem Vernunftgesetze. Der unsittliche Mensch ist der, der anders gesinnt ist, als dieses Gesez es gebietet. Der Mensch soll sittlich seyn; – und als ein blos sittliches Wesen gehört er nicht zum Staat; als ein solches steht er nicht auf dem Gebiete des Rechts, sondern auf dem Gebiete der Pflicht. Er hat da einen andern Gesezgeber, die höchste Vernunft; eine andere Vollziehungsgewalt, sein Gewissen. Der Staat darf von ihm keine Rechenschaft fordern, über seine Unsittlichkeit; er hat das Recht unsittlich zu seyn. Nur dann, wann seine unsittliche Handlung widerrechtlich, d.i. das Recht eines andern verletzend wird, fallt sie unter die Gerichtsbarkeit des Staats. Der Staat ist da, jedem einzelnen seine Rechte zuzusichern; – und nicht seine Sittlichkeit.»[761] Die zukünftige vollkommene Sittlichkeit der Menschen sei, so Müller, zwar durchaus auch Ziel des Staates bzw. «theil des Zweckes der gesellschaftlichen Vereinigung moralischer und perfektiver Wesen», aber nur in jenem Sinne, dass die ideale staatliche Organisation günstige Rahmenbedingungen im Prozess der Veredelung des Menschen schafft.[762] Die neue republikanische Verfassung ermögliche optimale Rahmenbedingungen, indem sie den «Grundsaz der Freiheit [...], gemäs welchem nur das verboten werden kann, aber auch verboten werden soll, was die Rechte des Andern kränkt», respektiere.[763]

Thaddäus Müller sieht zwei verschiedene Mittel, mit denen ein Staat – der sich dem Grundsatz der Freiheit verpflichtet – die Moralität befördern kann. Erstens mit klugen Einschränkungen, welche sowohl die Armen als auch die Reichen gleichermassen betreffen. Also mit einer Gesetzgebung, welche die Rechte des Einzelnen schützt. Zweitens mit dem Mittel der Volkserziehung.[764] «Schulen errichten, Lehrer anstellen, – kurz die Aufklärung, ist das zwekmässigste und einzige Mittel, den öffentlichen Lastern, ohne Jemandes Freiheit zu nahe zu treten, Einhalt zu tun. Diese kann und soll der Staat einzuführen und zu befördern trachten.»[765] Die Volkserziehung bezeichnet somit auch die für Müller wegweisendste Neuerung, die mit der Revolution möglich wurde. «Die Gleichförmigkeit im Erziehungswesen Helvetiens war auf keine andere Weise möglich, als durch die Revolution, oder durch die Umgiessung der helvetischen, durch ungleiche Bande vereinigten Staaten, in eine Eine und untheilbare Republik.»[766] Der Staats-

761 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 166f.
762 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 161.
763 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 161.
764 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 161.
765 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 163.
766 Stapfer/Müller, Anreden: 29f.

zweck kulminiert im Denken Müllers in der Beförderung der Aufklärung im Allgemeinen sowie insbesondere in der Bereitstellung des administrativ-organisatorischen Rahmens für eine allgemeine, zentral organisierte sowie gleichförmige öffentliche Bildung. Gerade dieser Unterschied zu der alten Ordnung wird von den Aufklärern der Literarischen Gesellschaft als Hauptmittel in der Herstellung der Gleichheit herausgestrichen: «Zufolge des sehr consequenten Principes: in einer Aristokratie sollen die Regierten nicht reicher und nicht aufgeklärter seyn als die Regierenden – beförderte sie [die ehemalige Regierung, CB] weder Aufklärung noch Jndustrie.»[767] Dass im Gegensatz dazu die neue Helvetische Republik für die Bildung «eines jeglichen Bürgers sorgen werde, [...] das ists, was dem Menschenfreunde, wenn ers denket, wohl thut, wie dem Patrioten.»[768]

Die skizzierte idealtypische Staatskonzeption wird durch Thaddäus Müllers Betonung einer prozeduralen Entwicklung bei der Veredelung des Volkes sowie der zentralen Rolle des Aufklärers bzw. Lehrers akzentuiert. Der problematische Unterschied der «Kultur des Volks in den helvetischen Kantonen» zeige sich, so Müller, nach dem ersten Jahr der Republik «wo alle auf das gleiche bestimmte Ziel, auf die Aufrechterhaltung einer auf Vernunftgrundsätze gebauten Verfassung zusammenwirken» sollten.[769] Den Grund, dass dieses gemeinsame Wirken nicht erfolgt, erkennt Müller in den ehemals ungleichen Mitteln der Erziehung in den alten Orten. Die daraus resultierende unterschiedliche Kultur erschwere es, Gesetze zu machen, obwohl deren Notwendigkeit bzw. deren Sinn und Absicht von den meisten verstanden würden. «Daher rührt es, dass Helvetien, ein Volk zu seyn noch Hindernisse findet.»[770] Die helvetische Revolution bzw. die geänderten Rahmenbedingungen werden es gemäss Müller jedoch nun möglich machen, die Ungleichheit der Kulturfortschritte abzuwenden und aufzuheben. Die staatstheoretische Vorstellung der Republik beruht auf der Idee der kollektiven Verantwortung, diese Idee kann aber nur unter der Voraussetzung der Existenz einer Gesellschaft von Gleichgestellten Sinn ergeben.[771] «Kein Staat [...] ist durch seine innre Einrichtung lauter aufgefordert, die Ausbreitung nützlicher Kenntnisse unter allen freien Bürgern, und die Veredelung des Nationalcharakters zum Hauptzweck der Bemühungen seiner Beamten zu machen, als derjenige, dessen Verfassung allen Bürgern gleiche Rechte zusichert, und den Zugang zu allen Stellen ohne Ausnahmen öffnet.»[772] Müller

767 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 1: 262. Das Zitat wurde in einer Sitzung der Literarischen Gesellschaft im August 1799 von Melchior Mohr geäussert, Müller unterstützt das Votum seines Vorredners aber explizit.
768 Stapfer/Müller, Anreden: 28.
769 Stapfer/Müller, Anreden: 22.
770 Stapfer/Müller, Anreden: 22.
771 Vgl. dazu, Capitani, Inszenierung: 19.
772 Stapfer/Müller, Anreden: 24.

zitiert hier aus einer Botschaft des helvetischen Vollziehungsdirektoriums an die gesetzgebenden Räte vom 18. November 1798.[773] Er verdeutlicht diese Aufforderung mit dem Argument, dass der Staat dafür sorgen müsse, dass sich die ganze «Masse des Volkes» – dem mit dem Wahlrecht «die wichtigste Gewalt übergeben ist» – zu einer aufgeklärten Denkungsart und zu «richtigen Urteilen» erhebe.[774] Auf den Punkt bringt Müller seine Auffassung letztlich mit folgender Aussage: «Allein auch zum Wählen braucht es Einsicht und Rechtschaffenheit; und wenn es wahr ist, dass die Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten eines Volkes durch Stellvertretung diejenige Staatsform ist, welche die Entwicklung aller Menschenkräfte und ihre Vervollkommnung ins Unendliche am wirksamsten befördert: so ist es nicht weniger auffallend, dass die Aufregung aller Leidenschaften, und der Wettstreit aller Talente, welche jene Regierungsart veranlasset, nur durch allgemeine, gleichförmige und der Sittlichkeit günstige Volksbildung für's gemeine Beste wohlthätig gemacht werden kann.»[775] Die nötige Tiefenschärfe erhält diese Position, wenn eben angeführte Prämisse Müllers weitergedacht und dabei zusätzlich einige zusätzliche Aussagen miteinbezogen werden. Nur durch günstige Volksbildung könne der helvetische Bürger, so Müller, zu den «richtigen» Urteilen finden, solange der Bürger zu diesen noch nicht fähig ist, ist er auch nicht in der Lage, seine bürgerlichen Rechte zu beanspruchen. «Das Volk soll das wollen, was gerecht und vernünftig ist: sonst soll sich der Repräsentant des Volks dessen Willen nicht zur Richtschnur machen.»[776] Erst wenn die Bürger mündig sind, können die theoretisch als universal anerkannten Menschenrechte garantiert werden. Das Kriterium der Mündigkeit besteht somit allein in der Konformität mit den von Müller vertretenen aufklärerischen Überzeugungen. Explizit äussert er sich in diesem Zusammenhang in seiner Schrift über die Pfarrwahlen. Er spricht sich in dieser Schrift dezidiert gegen die geplante Wahl der Geistlichen durch die Gemeinden aus. Dies mit der Begründung, dass es dem Staat nicht gelichgültig sein könne, in welchem Geiste die Diener irgendeiner Kirche auf das Volk wirken. Der Staat könne es gemäss Müller nicht riskieren, dass unaufgeklärte, rückwärtsgewandte Priester – «die zu stumpfssinnig sind, als dass das allgemeine Wohl des Volks ihr angelegnes Jnteresse seyn könnte?» – gewählt würden.[777] Insofern müsse der Staat in Zusammenarbeit mit der Kurie, so Müller weiter, einige aufgeklärte Geistliche zur Wahl vorschlagen; «so könnte und müsste dem Volk die vollkommene Ausübung seines unbestreitbaren Rechtes,

773 ASHR, Bd. 3: 602ff.
774 Stapfer/Müller, Anreden: 23.
775 Stapfer/Müller, Anreden: 23, 25.
776 Müller, Ansprüchen: 29.
777 Müller, Pfarrwahlen: 10, 22.

die Vorsteher der Religionsgesellschaft, die es bildet, selbst zu erwählen [zugestanden werden, CB]. [...] Das Zutrauen des Volkes könnte dann nie betrogen werden.»[778] Dieser Wahrheitsanspruch könnte theoretisch mit dem Argument, dass nur aufgeklärte Geistliche das allgemeine Wohl im Auge haben und so dem Kriterium der Verallgemeinerbarkeit bzw. des Kategorischen Imperativs gerecht werden, zumindest eine philosophische Legitimität beanspruchen. Mit dem Umstand, dass Müller jedoch selbst als moralische Instanz auftritt sowie die Rolle des Aufklärers in diesem Zusammenhang extrem stark betont, erscheint das Kriterium der Verallgemeinerbarkeit – bzw. dessen was gerecht und vernünftig ist – tendenziell beliebig zu sein. Die paradoxe Gegebenheit, dass Aufklärer wie Thaddäus Müller einerseits die universellen Menschenrechte proklamieren und zugleich den Grossteil der Menschen von deren Ausübung vorerst auszuschliessen gedenken, stellte zumindest für Müller kein Problem dar: «Führwar die Vaterlandesliebe muss [...] aufleben und sich freuen wenn sie nach einem halben Jahrhundert ein Geschlecht auf Helvetiens Boden hervortreten sieht, das das Gut der Freiheit besser zu schätzen weiss, und nicht missbrauchen wird.»[779] Die Thematisierung des Volkes nimmt im Kreis der Literarischen Gesellschaft oder in seiner Rede bei der Einsetzung des Erziehungsrates in Luzern zuweilen despektierlich-elitäre Züge an, so bspw. wenn Müller das «eigentliche Volk» mit den «untersten Volksklassen» gleichsetzt.[780] In seinen öffentlichen Reden – gegenüber dem «eigentlichen Volk» – äussert sich Thaddäus Müller hingegen deutlich positiver. Es ist propagandistischen Absichten zuzuschreiben, wenn Müller die Revolution und die Annahme der Verfassung in seiner ersten Bettagspredigt 1798 als eine vom Volk getragene, einsichtsvolle und nicht zuletzt von Gott gewollte Tat stilisiert.[781]

Der Staat verfügt in der Auffassung Müllers nur über die Möglichkeit, mit Strafen und Zwang den Gehorsam gegenüber den Gesetzen bzw. der Ordnung im Staatsgebiet zu sichern. Der Wille des Einzelnen, die intrinsische Motivation, in einem Staate unter Gesetze zusammenzutreten, die «das Wohl aller begründen»

778 Müller, Pfarrwahlen: 12.
779 Stapfer/Müller, Anreden: 37.
780 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 25.
781 «Aber unsre Vereinigung ist unverkennbar das Werk der Vorsicht, die, wenn sie uns ein Rettungsmittel im Schifbruche gab, zugleich für grössere Zwecke auf die Zukunft hin arbeitete. In jenem Zeitpunkt, wo man hier besiegt, dort mit sich selbst uneins war; wo es dem Mächtigern leicht gewesen wäre, aller Herr zu werden, und die Partheien im Innern der Staaten sich kaum zu einer auf sichern Grund gebauten Verfassung würden vereiniget haben; wo Misstrauen, Eifersucht, Erbitterung an die Stelle der Bruderliebe zwischen Kantonen und Kantonen getreten war, und beynahe in jedem derselben die Herrschaft der Gesetze aufhörte, und sich die Zügellosigkeit überall vieles erlaubte da liess die Vorsicht die Völker Helvetiens von einem Ende zum andern, die Völker der zerschiedensten Gebräuche, Sitten, Gesetze, Ein Gesetz, Eine Verfassung annehmen, Einer Ordnung ihren Willen alle unterwerfen; sie führte vom Volk gewählte Männer von jeder Gegend zu einem Mittelpunt hin, um die neue Wohnung aufzubauen.» Müller, Predigt: 12f.; Vgl. zudem, Stapfer/Müller, Anreden.

kann durch den Staat – oder einer neuen Konstitution – selbst nicht hergestellt werden.[782] «Was für eine unzulängliche Bürgschaft und Sicherheit finden Volk und Regenten gegen einander nur in der öffentlichen Meynung und in den Gesetzen!»[783] Der Staat verlasse sich, so Müller weiter, in Folge dessen gern auf «das was den Menschen von Jnnen antreibt», bspw. auf die Religion.[784] Da die intrinsische Motivation der Bürger als Existenzbedingung für Staatssicherheit und Wohlfahrt definiert wird, zeichnet Müller ein symbiotisches Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Die Kirche wie der Gläubige unterwerfen sich laut Müller bereitwillig dem Gesetz, da dies nicht nur das gesellschaftliche Wohl, sondern auch die Religion selbst fordere.[785] Auf der anderen Seite schützt und fördert der Staat die Kirchen, da es kein besseres Mittel gebe, um auf den Volksgeist und für das gesellschaftliche Wohl zu wirken wie mit der Religion und dem Kirchenglaube.[786] Die von Zuversicht und Hoffnung geprägte anfängliche Einstellung Müllers gegenüber der helvetischen Konstitution wird in Folge der Entfaltung der Ereignisse bis zur Jahrhundertwende zunehmend von einer regierungskritischen Haltung überlagert. Dies hängt einerseits mit der als schwierig empfundenen Position als Geistlicher bzw. der als unbefriedigend gewerteten Behandlung der katholischen Kirche durch die helvetische Regierung und andererseits mit dem offenkundigen brüchigen inneren Zusammenhalt der Helvetischen Republik zusammen. Erste Bruchlinien in der positiven Einstellung Müllers gegenüber der Helvetischen Regierung eröffnen sich mit der Frage der Besoldung der Geistlichen. Eine zentrale Forderung der Revolution bestand in der Abschaffung der Feudallasten, zu den wichtigsten Feudalabgaben zählte auch der Zehnt, die tradierte Abgabe an Kirchen und Klöster.[787] Die aus Zehnten und Zinsen gewonnenen Erträge markierten den Hauptbestandteil des priesterlichen Lohnes. Die Helvetische Regierung regelte mit dem «Gesetz über die Abschaffung der Feudallasten» am 10. November 1798 die Loskäuflichkeit der Grundlasten und beendete damit das tradierte System der Zehntabgaben. Die Regierung erklärte jedoch zuvor am 28. August 1798 unmissverständlich, dass die Geistlichen weiterhin vom Staat unter-

782 Müller, Eidestag: 3f.
783 Müller, Gedächtnissrede: 377.
784 Müller, Eidestag: 4.
785 Müller verdeutlicht diese Auffassung mit Verweis auf einige Bibelpassagen. Bezeichnend ist, dass die praktisch allgemeingültige Herrschaftslegitimierung erst im Rahmen der neuen Ordnung formuliert wird; StA-LU FAA 223, Volk: 9.
786 Müller, Pfarrwahlen: 22.
787 Vgl. dazu, Bernet, Luzern: 432–457; Herzog, Religionsfreiheit; Wicki, Staat. Traditionell unterschied man den Grossen- vom Kleinen Zehnt. Der Grosse umfasste alle Getreidearten und wurde gewöhnlich von vereidigten Zehntschätzern kurz vor der Ernte in natura versteigert, wobei der Meistbietende die Verpflichtung einging, dem Zehntherrn eine bestimmte Menge Getreide bis Ende November abzuliefern. Dieser Grosse Zehnt war das wichtigste Einkommen der Kirche. Der Kleine Zehnt umfasste Erzeugnisse aus dem Garten, war aber für die Kirche von untergeordneter Bedeutung, Bernet, Luzern: 432f., 437.

halten werden sollten.[788] Dafür wurden Finanzmittel budgetiert, diese trafen jedoch nur bedingt bei den rechtmässigen Empfängern ein. Dieser Umstand veranlasste Thaddäus Müller im Jahr 1800 zu einem Schreiben an die Regierung und letztlich zu der Verfassung der Flugschrift «von den Ansprüchen der Pfarrer auf den Zehnten.»[789] Gemäss Müller schulde die Helvetische Regierung der Geistlichkeit des Kantons Luzern pro Jahr 390 000 Franken. Für die dreieinhalb Jahre seit Ausbruch der Revolution stünden den Geistlichen des Kantons folglich rechtmässig 1 365 000 Franken zu, es seien aber bis zum 24. Juli 1800 gesamthaft nur 26 800 Franken davon geflossen.[790] Müller fordert die Regierung mit Bezug auf den 10. Paragraphen der Helvetischen Verfassung – «dass jeder bey seinem Eigenthum beschützt bleiben soll» – dazu auf, die Religionslehrer vollständig zu entschädigen.[791] Aufgrund der seit der Abschaffung der Zehntabgaben praktisch nicht mehr vorhandenen Existenzgrundlage der Geistlichen plädiert Müller in seiner Schrift über die Zehnten für eine tendenzielle Trennung – primär in der Frage der Besoldung – von Kirche und Staat.[792] Es gibt gemäss Müller kein besseres Mittel, um auf den Volksgeist im Allgemeinen und auf die Sittlichkeit der Menschen zu wirken wie mit Religion, Kirchenglauben und Schulen.[793] Umso wichtiger seien die unabhängigen bzw. vor politischen Wirren geschützten Einkünfte der Kirche.[794] Dieses Votum Müllers ist auch als tendenzielle Abkehr von den radikal revolutionären Grundsätzen der Revolution zu deuten: «Alles umzustürzen, um dann alles neu zu schaffen (so sehr es sich durch Abründung und Gleichheit der Phantasie und auch dem Verstand empfiehlt) ist wegen dem unausweichlichen Schaden, der angerichtet wird, eben so gefährlich und unrathsam, als es schwer auszuführen ist.»[795] Man müsse, so Müller weiter, mit dem Wissen um das übergeordnete Ziel des allgemeinen Wohls handeln, auch wenn «dabey eine philosophische Jdee oder ein wahres, anerkanntes gesellschaftsrecht itzt noch nicht ganz befriedigt werden kann.»[796] Die von Müller mit Hilfe der Forderung nach Sicherung des Eigentums geäusserte Kritik an der Helvetischen Regierung beschränkt sich nicht nur auf den Schnittpunkt zwischen Kirche und Staat. Ebenso deutlich spricht sich Müller für die Rechte des allgemeinen Volks aus, denn Müller sieht mit der zunehmenden Verarmung der Menschen und der seiner

788 Vgl., ASHR, Bd. 3: 430–515.
789 Müller, Zuschrift; Müller, Ansprüchen.
790 Müller, Ansprüchen: 40.
791 Müller, Ansprüchen: 42.
792 Müller, Ansprüchen: 42.
793 Müller, Pfarrwahlen: 22ff.; Müller, Gedächtnissrede: 379.
794 Müller, Ansprüchen: 19.
795 Müller, Ansprüchen: 28.
796 Müller, Pfarrwahlen: 26.

Meinung nach übermässigen Steuerforderungen die «wahre Freyheit» gefährdet.[797] Zu hohe Abgaben schwächen gemäss Müller den angeborenen Freiheitssinn, erzeugen «Sklavensinn» und gefährden so letzten Endes die Sittlichkeit des Volkes.[798] Trotz dieser deutlich systemkritischen Töne, die aus Müllers Gedächtnisrede von 1801 stammen, erinnert der Luzerner Geistliche das Volk in derselben Rede eindringlich an ihre Pflicht, sich «diessmal» keinesfalls den steuerlichen Forderungen des Staates zu verweigern.[799] Auch wenn die Forderungen durch das Unglück der Zeit sowie durch «einige unweise, itzt nicht mehr zu ändernde Schritte» drückend erscheinen mögen. «Mangelt mit Eurer Hilfe dem Staate nicht zu einer Zeit, wo ohne diese das Elend, die Verwirrung, die Verlegenheit aller und jeder noch grösser werden müsste!»[800] Deutlich differenzierter wird das Problem der zunehmenden Verarmung des Volks im Rahmen verschiedener Sitzungen der Literarischen Gesellschaft in Luzern diskutiert. In der 27. Sitzung vom 18. August 1799 und in der Diskussionsfortsetzung in der 28. Sitzung vom 26. August 1799 wird über die Frage debattiert, wie Luzern vor weiterer Verarmung bewahrt werden kann.[801] Thaddäus Müller und Melchior Mohr identifizieren verschiedene Ursachen des «ökonomischen Verfalles der Gemeinde.» Die aufgeführten Ursachen gehen allesamt auf die ehemalige Gesellschaftsordnung zurück, und umfassen letztlich zwei verschiedene Bereiche. Erstens die ehemalige Ständeordnung und die Regierungsform der erblichen Aristokratie und zweitens der aus dem miserablen sittlichen Zustand resultierende Müssiggang der Menschen. Die neue Ordnung der Dinge habe die Ursachen zwar beseitigt, jedoch leide man noch immer unter ihren Folgen, den dürftigen Vermögensquellen und der Untätigkeit.[802] Diese Feststellungen verknüpfen einige Aufklärer der Literarischen Gesellschaft 1799 mit offener Kritik an der Helvetischen Regierung. Denn gemäss Koch und Müller fehle infolge der Aufhebung der Zehnten und Grundzinse das Geld für das traditionell zum Aufgabenbereich der Kirche gehörende Armenwesen. Infolgedessen seien die Armen gezwungen, sich mit Diebstählen vor dem Hungertod zu bewahren. «Jst das ein Zug einer gerechten und väterlichen Regierung?»[803] Müller kritisiert die Regierung in dieser Hinsicht insbesondere, weil ihre finanziellen Aufwände die Einkünfte des Landes übersteigen würden und das Helvetische Volk in der Folge «gedrückt werde.»[804]

797 Müller, Gedächtnissrede: 358ff.
798 Müller, Gedächtnissrede: 358.
799 Müller, Gedächtnissrede: 357f.
800 Müller, Gedächtnissrede: 358.
801 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 1: 262ff., 294f.
802 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 1: 262–264.
803 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 491.
804 Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 516.

Die beschriebene Haltung der Diskutierenden muss in zwei verschiedenen Richtungen interpretiert werden. Einerseits gründet die Kritik an der fehlenden Armenfürsorge auf einem ehrlichen Anliegen der Mitglieder der Literarischen Gesellschaft, die Not der Menschen zu lindern. Dies wird insbesondere aus ihren Bemühungen, das Waisenhaus in Luzern zu übernehmen und im Namen der Armen bei der helvetischen Regierung vorzusprechen, deutlich.[805] Auf der anderen Seite ist es natürlich auch als politischer Positionsbezug zu verstehen. Die Mitglieder der Gesellschaft äussern sich dezidiert negativ gegenüber der von «Patrioten» dominierten Regierung der ersten Jahre der Helvetischen Republik. Mit dem 1. Staatsstreich vom 6. Januar 1800 kommt eine Regierung an die Macht, die eher die Zustimmung der Literarischen Gesellschaft geniesst.[806]

In der zweiten Gedächtnisrede von 1801 spricht Thaddäus Müller verschiedene staatliche Mittel sowie eine bürgerliche Haltung an, die den zukünftigen gesellschaftlichen Wohlstand begründen sollten. Müller bleibt dabei eher oberflächlich, sein Instrumentarium umfasst folgende Punkte: Die Sicherung der Ruhe im Innern und die Erhaltung der «Nation» gegen auswärtige Eroberungssucht, die Bereitstellung von Hilfs- und Zufluchtsquellen für alle allgemeinen Bedürfnisse, den Schutz der Bürger vor der Gewalt der Natur sowie auch vor Raub und Mord, die Erleichterung der Nahrungsmittelversorgung und der Industrie sowie als letzter Punkt die Förderung der Wissenschaften und des Kunstfleisses. Von den Bürgern verlangt Müller hingegen, dass sie diese Dienste in Zukunft «von den Regenten des freyen, unabhängigen Schweizerstaats fordern» müssen und es zugleich die Pflicht eines Jeden sei, sich für die allgemeine Sache einzusetzen.[807] Zusätzlich könnten, so Müller, mit einer einfachen Lebensführung sowie dem intensivierten Ackerbau und allgemeiner Tätigkeit die fortschreitende Verarmung verhindert werden.[808] Im Zuge dieser Diskussion verdeutlicht sich auch Müllers verstärkt regimekritische Haltung. Der ausbleibende Erfolg der Revolution bzw. der Helvetischen Republik ist gemäss Müller insbesondere dem Umstand geschuldet, dass untugendhafte Männer Anteil an der Regierung haben.[809] Da sich die neue Ordnung somit noch immer durch ein willkürliches Regiment auszeichne, konnten auch die Menschenrechte bisher nicht vollumfänglich geschützt werden. Es spiele, so Müller weiter, letztlich keine Rolle, «wenn wir einmal unter der Willkühr einiger Regenten stünden, ob sie unter dem Namen von Di-

805 Vgl. dazu, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 492.
806 Der 1. Staatsstreich wird in der 48. Sitzung der Literarischen Gesellschaft vom 9. Januar 1800 bekanntgegeben und beklatsch, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 2: 556.
807 Müller, Gedächtnissrede: 356.
808 Müller, Gedächtnissrede: 356; Vgl. dazu auch, Escher/Usteri, Tagblatt, Bd. 1: 264.
809 Müller, Gedächtnissrede: 374.

rektoren, oder Consuln, oder Landammännern ihren Druck ausübten, und ihre Gewalt missbrauchten; ob sie Mitglieder eines souveränen Kantonsraths, oder einer des Volkes Stelle vertretenden, und über die Schranken des Rechts tretenden Nationalversammlung wären.»[810] In einem idealtypischen Beschrieb eines guten Regenten führt Thaddäus Müller verschiedene Kriterien an, die auch als Mahnung an die Regierenden der Helvetischen Republik zu verstehen sind. Regenten müssen, so Müller, nach den allgemeingültigen Gesetzen gewählt werden, die auch das Wohl des Landes nicht gefährden dürfen. Regierungsgewalt könne per se nur temporär vergeben werden und die Regierenden sollen sich gemäss Müller jederzeit bewusst sein, dass die von ihnen besetzten Stellen auf gesellschaftlichen Bedürfnissen gründen und insofern veränderlich sind. Zudem sind die Amtsinhaber dem Volk Rechenschaft schuldig sowohl über ihr Tun und Lassen als auch «besonders über die Verwendung der Abgaben, welche der Schweis des Volkes sind.»[811] Gerade die Betonung Müllers, dass weder Reichtum noch Geburtsvorzüge die Wahl zu einem Amt begründen dürfen und dass immer Sorge getragen werden müsse, dass Wahlen rechtmässig und korrekt durchgeführt werden, ist als deutliche Kritik an der nur geringfügig veränderten personellen Zusammensetzung der helvetischen Elite nach Zusammenbruch der alten Ordnung zu verstehen. Die Elite rekrutierte sich über die ganze Zeit der Helvetischen Republik sowohl auf kantonaler als auch auf nationaler Ebene primär aus den Geschlechtern und Kreisen, die bereits im Ancien Régime bestimmend waren.[812]

Die Ernüchterung, die Müllers Schriften über die Pfarrwahlen und über die Rechtmässigkeit der Zehntabgabe prägt, wandelt sich unter dem Eindruck der politischen Wirren nach 1800 zu offener Enttäuschung. Die Folge davon scheint eine tendenzielle Entpolitisierung Müllers zu sein. Insbesondere in der ungerechten und somit falschen Behandlung der Kirche sieht Müller die Gründe dafür, dass der zentrale Stützpfeiler des Staates – die Kirche – einbrach: «Ach, es brauchte, um ins tiefste Unglück zu kommen, einen Machtspruch der Mehrheit derjenigen, die dem Vaterland angelobt hatten, seine Schützer und Retter zu seyn, und die dazu vom Volke Auftrag empfangen hatten.»[813] Die Kirche hätte gemäss Müller gerade in Notzeiten dem Staate helfend zur Seite stehen können. Indem aber die Helvetische Regierung die Kirche ihrer finanziellen Grundlage beraube, werde, so Müller, nicht nur der kirchliche Beistand im Keim erstickt, sondern zudem auch der Untergang der Helvetischen Republik befördert. Falls der eingeschlagene Weg weiter verfolgt werde, zeichnet der Luzerner Geistliche ein sehr düsteres Zukunfts-

810 Müller, Gedächtnissrede: 349.
811 Müller, Gedächtnissrede: 349f.
812 Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.
813 Müller, Ansprüchen: 19.

szenario.[814] Es könne nicht im Sinne des Staates sein, die Verbindung der Kirche mit den öffentlichen Sitten und folglich mit dem öffentlichen Wohl zu ignorieren, denn damit wären ja zugleich die Sittlichkeit des Menschen und damit das Fundament des Staates gefährdet.[815] Mit Berücksichtigung dieser Überlegungen wird nun auch verständlich, wieso Müller in der Schrift über die Zehntabgabe fordert, dass die öffentliche Erziehung und das Armenwesen nicht mehr gänzlich von der Staatskasse, sondern in erster Linie durch die Kirche – bzw. über die Zehntabgabe – finanziert werden soll.[816] Müller weicht damit deutlich von seiner in der Anrede an die Erziehungsräte vertretenen Position ab. In der Rede befürwortete er noch klar die staatliche Organisation des Schulwesens. Diese Wende ist in erster Linie Müllers Verlust der Zuversicht, dass die Helvetische Republik durch die Beförderung der Aufklärung und der öffentlichen Erziehung in der Lage ist, die moralische Veredelung des Volkes voranzutreiben, zuzuschreiben. Faktisch verliert die Kirche in den Bereichen der Schule und der Armenfürsorge im Zuge der Helvetischen Republik deutlich an Einfluss.[817] Die Vermischung von politischen und kirchlich-religiösen Inhalten wird auch in den Briefen zwischen Wessenberg und Müller nach 1800 problematisiert: «Insbesondere ist zu wünschen, dass unsere Seelsorger immer mehr die grosse Wahrheit beherzigen und befolgen mögen: dass das Politische ganz ausser der Sphäre ihres Berufs liege.»[818] Diese Position steht natürlich in deutlichstem Widerspruch zu den Äusserungen von Thaddäus Müllers aus den ersten Jahren der Republik, in welchen er die neue Ordnung zu fördern suchte und dies auch öffentlich anderen Geistlichen nahelegte: «Jmmer möge uns das Beyspiel unsers gewiss wohlerwürdigen Mitbürgers Heinrich Jmgrund, Leitung und Ermunterung seyn, wie auch Priester der Religion sich unmittelbar um das Wohl des Vaterlandes, annehmen dürfen und sollen.»[819] Müller selbst vertritt in seiner dritten Bettagspredigt 1802 – analog zu Wessenbergs Äusserung – öf-

814 «Werden die Nachkömmlinge nicht fast glauben, dass die erste Gesetzgebung der einen und untheilbaren Helvetischen Republik in ein Zeitalter der Barbarey gefallen sey, da sie alle wohlthätigen Fonds, welche vorhanden waren, hinweggeworfen? o, wird nicht einst mancher edle, Vaterlandliebende Mann an den Trümmern alter Nationalgebäude, welche zerfallen, wie mit Schutt bedeckt, mit Gras und Wildniss überwachsen sind, und in deren gewölbten Hallen, die ehemals zu wissenschaftlichen Uebungen und zu einer humanen Lebensart gewidmet waren, dann gleichsam nur die Schatten der Verstorbenen zu wandeln, und über die Zerstörung der schönsten Werke der Religiosität und der Menschlichkeit zu klagen scheinen, sich vor Zorn und Gram über die Thorheit und über die Vermessenheit der Urheber dieser Zerstörung fast die Haare ausreissen, ihrem Andenken fluchen.» Müller, Ansprüchen: 37.

815 Müller, Ansprüchen: 27.

816 Vgl. Müller, Ansprüchen: 25f.

817 Vgl. dazu, Fankhauser, Helvetische Republik, in: HLS.

818 Dieses Zitat stammt aus der Feder von Ignaz Wessenberg, Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 5.

819 Müller, Rede: 231f.; Vgl. auch, BAR B0#1000/1483#563* fol. 69–70, Commissarius: fol. 69f.; Der zeitgenössischen Geschichtserzählung zufolge war Heinrich Jmgrund im 15. Jahrhundert Pfarrer in Stans. 1481 habe Jmgrund Niklaus von Flüe davon überzeugt, sich vermittelnd für eine Übereinkunft der acht alten Orte der Eidgenossenschaft einzusetzen; Vgl. dazu, Zschokke, Schweizervolk: 131f.; Vgl. zudem, Walder, Stanser Verkommnis, in: HLS.

fentlich folgende Position: «Nach meiner Ueberzeugung sollen wir [die Geistlichen, CB] uns an solchen Tagen sehr hüten, eine Parthey der zeit zu nehmen, und in rednerischscheinenden Gemeinplätzen gegen vermeynte oder wahre Gegner zu Felde zu ziehen. [...] Es wird vielleicht überhaupt die ganz richtige Erfahrung zu wenig von uns beherziget, dass wir mittelbar, durch fortgesetztes Bemühen auf die Sittlichkeit der Menschen durch das Licht der Religion zu wirken, dem Staate besser dienen, als wenn wir unmittelbar bey diesem oder jenem Anlass nach dem Wechsel der Dinge den Zuhörer zum Verehrer einer jedesmal siegenden Parthey machen wollten.»[820]

Damit wird deutlich, wie stark sich Müller von seiner anfänglichen Unterstützung der neuen Regierung abwandte. Im Zentrum seiner negativen Sicht auf die politische Realität steht die Kritik an der Regierung und ihrer Handlungen, nicht jedoch an den aufklärerischen Grundsätzen der Verfassung. Genau diese sieht Müller mehr und mehr gefährdet und er glaubt in der Folge nicht mehr an eine Verwirklichung seiner an die neue Ordnung gestellten Hoffnungen. Die Abkehr von öffentlichen Meinungsäusserungen ist zusätzlich mit einer stärkeren Betonung der Wichtigkeit der sittlichen Veredelung des Menschen durch die öffentliche Erziehung und die Kirche bzw. die Religion verbunden, die nun im Gegensatz zu früheren Ausführungen möglichst als ein nur graduell mit dem Staat verbundener Bereich skizziert wird.[821] Der Staat kann günstige Rahmenbedingungen für die sittliche Veredelung des Menschen bieten, er ist jedoch nur sekundär, denn wenn der Mensch sittlich gut ist, kann auch der Staat als Produkt menschlichen Handelns nur als gut gedacht werden.[822]

820 Müller, Erste Predigt: 1f.
821 Müller, Ansprüchen: 25.
822 Müller, Ansprüchen: 27.

5 Die Helvetische Republik als reform-absolutistisches Experiment

5. Die Helvetische Republik als reformabsolutistisches Experiment

«Im politischen gehts wie immer.
Wir wissen alle Nichts, und meinen, Viel zu wissen.»[823]

Die Helvetische Republik war letztlich der Versuch, die Schweiz in einem Parforceakt auf das Entwicklungsniveau moderner Staaten der damaligen Zeit zu hieven.[824] Wie die vorangegangenen Kapitel bereits gezeigt haben, trübte sich der anfängliche Optimismus Thaddäus Müllers mit der Entwicklung der Helvetischen Republik zunehmend. Das vorliegende Kapitel versucht nun, Müllers Verarbeitung und Bewertung der Zeitumstände zu beleuchten. Im ersten Jahr nach der Proklamation der neuen helvetischen Verfassung äusserte Thaddäus Müller in verschiedenen Schriften seine Einschätzung der Lage der Republik. Als Hauptquelle für dieses Kapitel ist jedoch primär die Korrespondenz zwischen Müller und Wessenberg von Interesse, denn in seinen Briefen lässt Müller neben Beurteilungen der politischen oder gesellschaftlichen Lage auch seine Gefühlslage oder ganz persönliche Meinungen erkennen. Neben einer Betrachtung der Haltung Müllers hinsichtlich Frankreichs, die untrennbar auch mit seiner Haltung gegenüber der Helvetischen Republik verknüpft ist, wird auch Müllers Thematisierung der virulentesten Konfliktpotenziale diskutiert werden.

In seiner ersten Bettagspredigt von 1798 äussert sich Müller dezidiert positiv über den Einfluss Frankreichs: «Nein, jede Dunkelheit hat sich aufgekläret, jede Ungewissheit hat sich bestimmet, alle voreiligen Urtheile sind beschämet. Unsre Lage, unser künftiger Zustand ist kein Räthsel mehr! An ein grosses Volk, was kleine Völker zu ihrem Bestand bedürfen, angeschlossen, hat Helvetien Schutz und Sicherheit; besteht für sich; kann an seinem eignen, an seinem innern wahren Glücke arbeiten.»[825] Die Auffassung, mit der Verbindung zu Frankreich auch Teil der revolutionär-progressiven Strömung Europas zu sein, wird auch noch in der zweiten Bettagspredigt von 1799 deutlich. In dieser Predigt spricht

823 Dieses Zitat stammt aus einem Brief, den Thaddäus Müller am 14.4.1802 an Ignaz Wessenberg sandte; Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 39.
824 Holenstein, Beschleunigung: 355.
825 Müller, Predigt: 21.

Müller von den «grossen Begebenheiten, deren Schauplatz seit einem Jahrzehend, sich immer vergrössert» und bezieht sich damit klar auf die Französische Revolution von 1789.[826] Die Folgen der Revolution könnten sich, so Müller weiter, auf Jahrtausende erstrecken und seien letztlich als Vorsehung Gottes zu deuten.[827] Dass dies nicht nur Müllers Meinung entspricht, sondern auch derjenigen der reformorientierten Luzerner Aufklärer, die sich in der Literarischen Gesellschaft vereinigten, zeigt eine entsprechende Äusserung Melchior Mohrs in der 7. Sitzung der Literarischen Gesellschaft vom 28. Januar 1799: «Ich erkläre also hier, es war eine grosse Wohlthat, dass Frankreichs Waffen die Revolution in Helvetien bewirkten.»[828] Die positive Sicht auf die Französische Republik Müllers erfährt um die Jahrhundertwende einen fundamentalen Bruch. In der Anrede an die Erziehungsräte bezieht sich Müller noch auf Einzelne, wenn er Rapinat als Räuber bezeichnet, der «die Ersparnisse von Jahrhunderten für uns auf einmal zernichtet habe.»[829] In Müllers zweiter Gedächtnisrede von 1801 äussert der Geistliche im Rahmen eines Rückblickes hingegen ungewohnt deutliche Kritik am nun als «Feind» bezeichneten Frankreich: «Wir haben, wie ich hier an die Schweizer die Anfrage that, ob sie solches dem Tod fürs Vaterland vorziehen wollten, den Feind seinen Willen thun lassen, die Schätze des Landes ihn rauben, die Ruhe der Hütten ihn stören, den Bürger mit vorher unbekannten Lasten ihn bedrücken lassen. Wir haben der Töchter Schande, der Ehemänner Schmach, der Feigen und Starken grosse Demüthigung, unsrer Sitten und Gebräuche Verlachung gesehen.»[830] In Briefen an Wessenberg wird die politische Abhängigkeit der Helvetischen Republik von Frankreich deutlich. Wessenberg antwortet Müller am 28. Dezember 1801 auf ein nicht überliefertes Schreiben, dass er an den von Müller beschriebenen «besseren Aussichten für Helvetien von Seiten Frankreichs» wärmsten Anteil nehme.[831] Müller schreibt dies in der Zeit, als im Zuge des dritten Staatsstreiches Ende Oktober 1801 die Föderalisten wieder die Macht übernommen hatten. Nur einige Monate später am 3. März 1802 spricht Müller davon, dass alles «föderalisiert» werde und dass einem Gerücht zufolge die Schweiz Frankreich einverleibt werden soll. «Das währe wohl das Ärgste.»[832] Am 17. April 1802 folgte der vierte Staatstreich, in welchem die Unitarier mit Hilfe der Gunst Bonapartes die Regierungsgewalt an sich reissen konnten. Es

826 Müller, Hilfe: 30.
827 Müller, Hilfe: 31.
828 Escher/Usteri, Republikaner, Bd. 2: 584.
829 Stapfer/Müller, Anreden: 19.
830 Müller, Gedächtnissrede: 336.
831 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 5.
832 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 26.

war Müller durchaus bewusst, dass die in der Folge des vierten Staatsstreiches überarbeitete Verfassung Malmaisons – die 2. Helvetische Verfassung – in erster Linie den Ansprüchen Bonapartes genügen musste und er betont zudem auch, dass der innere Zusammenhalt der Helvetischen Republik nur aufgrund französischer Truppen garantiert werden könne.[833] Er äusserte in dieser Hinsicht in einem Brief vom 12. Mai 1802 die Furcht, dass die Republikaner «wegen ihrer Vaterlandsliebe und rechtschaffnen Absichten» bald die Unterstützung Frankreichs verlieren und an ihrer Stelle Dolder und andre «bereitwilligere Diener gebraucht werden könnten.»[834] Die neue Verfassung übermittelte Müller am 29. Mai 1802 an Wessenberg mit den ironischen Worten: «Ich habe wieder einmal die Ehre Ihnen eine helvetische Constitution zu überschicken. Wie bald eine andre folgen werde, weiss ich nicht.»[835] Diese Äusserung verdeutlicht die pessimistische Haltung des aufgeklärten Geistlichen. Müller sieht die Annahme der Verfassung voraus, betont aber dabei, dass sie nur angenommen werde, da die nichtstimmende Bevölkerung zu den Zustimmenden gezählt werde.[836] Gerade in solchen Einschätzungen Müllers spiegelt sich der reformabsolutistische Charakter der Helvetischen Republik. Partizipative Elemente wurden ausgeschaltet bzw. zumindest ad Absurdum geführt, damit die Reformen von der aufgeklärten Elite durchgesetzt werden konnten. Am 10. Juni 1802 schreibt Müller an Wessenberg, dass die Stimmung gegen Frankreich in der Innerschweiz zunehme. Die neue Verfassung werde, so Müller weiter, in den «kleinen Cantonen» nur dann eingeführt werden können, wenn dies im Sinne Frankreichs sei. «Will dieses Frankreich, so wird es die Mittel dazu finden. In wenigen Tagen muss sichs aufklären.»[837] Müller äussert aber im selben Brief auch den Verdacht, dass Frankreich andere Pläne mit der Schweiz habe, als es den Anschein mache: «Wenn Frankreich andre Absichten mit der Schweiz hat, als es offenbart, so wird es bey dem Widerstand der kleinen Cantone Gelegenheit finden, etwas Neues zum Vorschein zu bringen.»[838]

Aus verschiedenen Briefen wird offenkundig, wie schwierig die Position des aufgeklärten Geistlichen nach 1800 bisweilen geworden war und wie sich seine kritische Haltung zunehmend verstärkte: «Ich fürchte vieles von den politischen Partheien, die zu ihren Absichten so gern die Religion als Mittel und die Priester

833 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 45f.
834 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 45f.
835 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 54.
836 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 66f.
837 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 62.
838 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 62.

als Werkzeuge brauchen.»[839] Dass die Instrumentalisierung nicht nur von den einzelnen «Parteien», sondern von der Helvetischen Regierung im Allgemeinen drohte, verdeutlichen die verschiedenen Kreisschreiben und Bettagsmandate, die von offiziellen Stellen an die Geistlichen gerichtet wurden.[840] Auf der anderen Seite war Thaddäus Müller auch dem Generalvikar Wessenberg Rechenschaft schuldig und wurde mitunter mit Anliegen konfrontiert, die gar nicht seinen Wünschen entsprachen. So musste Thaddäus Müller bspw. auf Druck Wessenbergs die Berufung in die verfassungsgebende Kommission Luzerns im Jahre 1802 annehmen, obwohl er diese Aufgabe lieber nicht wahrgenommen hätte.[841] Beispielhaft ist auch ein Brief an Regierungsstatthalter Rüttimann, in welchem Müller um ein Schreiben bittet, welches die zurückgehaltene Publikation einer Verlautbarung Wessenbergs entschuldigen sollte. Müller äussert in erwähnten Brief die Ansicht, dass die Verlautbarung Wessenbergs bei einer Publikation mehr geschadet als genützt hätte.[842] Die Arbeit als bischöflicher Kommissar erscheint für Müller die zermürbendste Tätigkeit gewesen zu sein. In seinen Briefen an Wessenberg schildert Müller zwei immer wiederkehrende Problemherde. Erstens, dass das Volk die neuen progressiven Geistlichen nicht akzeptiere. Zweitens, dass sich viele der älteren Priester aufklärerischen Ideen verweigern und sich gar agitatorisch verhalten würden. «Das Vertrauen des Volkes lässt sich einmal nicht gebiethen und nicht erzwingen. Wenn Engel vom Himmel zu diesem Volk herabkämen, ich glaube, es würde die Engel scheel ansehen und stehen lassen und sich seinen alten einheimischen Priestern zuwenden.»[843] In vielen der Briefe aus dem Jahr 1802 berichtet Müller über Geistliche, die das Volk im Beichtstuhl sowie mit Reden aufwiegeln würden. Hauptsächlich finden in den Darstellungen drei Personen aus Stans – Lussi, Kaiser und Egger – sowie ein gewisser Kässli aus Beckenried Erwähnung.[844] Müller schildert in einem Brief gar, dass, da Lussi und Kaiser bei Einmarsch französischer Truppen in das Kloster Einsiedeln flüchteten, die Regierung nun den Verdacht hege, dass in Einsiedeln eine Konterrevolution vorbereitet werde.[845] Im Juni 1802 klagt Müller in zwei Briefen verbittert über seine Lage und äussert den Wunsch, von seinen Ämtern zurücktreten zu können:

839 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 54.
840 Vgl. bspw., ASHR, Bd. 2: 746–159; Ebd., Bd. 4: 1169–1174; BAR B0#1000/1483#432, fol. 96: Kundmachung.
841 Vgl. dazu, Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 87f.
842 Vgl. dazu, BAR B0#1000/1483#563 fol. 611.
843 Diese Worte schreibt Wessenberg als Antwort auf eine entsprechende Klage Müllers. Der Brief von Müller ist leider nicht überliefert; MüllersWeitlauff/Ries, Briefwechsel: 11.
844 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 32f., 49.
845 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 49; In diesem Brief spricht Müller gar von einem Vorhaben des Staatsrats Füssli Weltgeistliche in das Kloster einzuschleusen.

«Die Verhältnisse eines geistl[ichen]. Obern in einer Revolutionszeit lassen unser Verfahren oft so ganz unbestimmt, und wenn man den besten Willen hat, so weiss man oft nicht, was man thun soll. Ich fühle mich wirklich zu schwach, in solcher Lage, wie die gegenwärtige ist, das Gute zu wirken, das mein Amt wirken sollte. Es sollte ein Mann an meiner Stelle seyn, der mit einem Wort gebieten könnte. Ich würde sehr gern aus den offentlichen Verhältnissen treten, und für das Vaterland und für das Bistum im vorborgnen Studierzimmer arbeiten.»[846] Auch seine «Decani» seien die Unfähigkeit selbst und er könne rein gar nichts von ihnen erwarten: «Alles heissen sie Neuerung, und sind den nützlichsten Erinnerungen abhold.»[847] Der offenkundig nicht existente Zusammenhalt der Helvetischen Republik und die vielzähligen Interessenkonflikte veranlassten Müller am 16. September 1802 zu der Einschätzung, dass die Schweiz nur durch Bajonette zur Ruhe gebracht werden könne. «Es kann aber noch Niemand sagen, was bey uns geschehen und nicht geschehen wird. Jeder brave Mann wünscht, tausend Stunden von der Schweiz entfernt zu seyn: denn man wird sich in diesem Lande, so lang wir leben, nicht mehr zusammen verstehen.»[848]

Müller verlagerte seine Bemühungen unter dem Eindruck der miserablen Lage der Helvetischen Republik und der zunehmend als drückend empfundenen Behandlung der Kirche durch den Staat nach der Jahrhundertwende zunehmend auf die Beförderung der gemeinnützigen Anstalten sowie kirchlicher Reformen.[849] Müllers Vita zeigt exemplarisch, dass es den helvetischen Führungsschichten nicht gelungen ist, aufgeklärte und der Republik eigentlich günstig gesinnte Geistliche längerfristig in den Prozess der nationalen Integration einzubinden. Die Darstellung Müllers, dass verschiedene Geistliche gegen Ende der Helvetischen Republik vermehrt als deren fundamentale Kritiker aufgetreten sind, lässt seine Warnung von 1799 – dass der Staat, indem er die Kirche fallen lasse, sein eigenes Fundament gefährde – in der Retroperspektive ironischerweise als begründet erscheinen.

846 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 57f.
847 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 80f.
848 Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 108f.
849 Vgl. dazu, Weitlauff/Ries, Briefwechsel: 37.

6

Ein katholischer Aufklärer im Dienste des allgemeinen Wohls

6. Ein katholischer Aufklärer im Dienste des allgemeinen Wohls

Thaddäus Müllers Gedankengebäude wird in der vorliegenden Arbeit mit der Diskussion seiner in Schriften, Reden und Protokollen geäusserten Ansichten vor und während der Helvetischen Republik nachgezeichnet. Die Analyse der untersuchten Quellen zeigt, dass Thaddäus Müller den revolutionären Umbruch von 1798 mittrug sowie konkrete Vorstellungen und Hoffnungen mit der neuen Ordnung verknüpfte. In seinem Denken werden jedoch bereits nach wenigen Jahren verschiedene Bruchlinien offenkundig, die primär in der von Müller als enttäuschend empfundenen Entwicklung der Helvetischen Republik gründeten. Das Interesse, was den Menschen ausmacht und wie die Menschheit ein allgemeines Wohl erreichen kann, ist für das Denken Müllers in der ganzen untersuchten Zeitspanne konstitutiv.

Der Mensch ist gemäss Müller und in Anlehnung an Kant ein moralisches und perfektives Wesen. Die auf der Vernunft gründenden und nach Vervollkommnung strebenden moralischen Anlagen bilden bei Müller eine grundlegende Bedingung menschlicher Existenz. Der Mensch ist dazu bestimmt gut und edel zu sein, das Individuum muss diesen Kriterien jedoch auch entsprechen wollen, um seiner Bestimmung gerecht zu werden. Als übergeordneter Fluchtpunkt der moralischen Perfektibilität des Menschen fungiert die Vorstellung eines alle Menschen umfassenden Reiches Gottes auf Erden, in welchem die Menschen zwangsfrei nach den Vorgaben des Pflichtgesetzes handeln. In einer Art moralischer Selbstdisziplinierung kann das Individuum die eigene moralische Veredelung vorantreiben, indem es die Gesinnungen, die seine Handlungen begründen, mit dem universellen moralischen Pflichtgesetz – das in ihm angelegt ist – in Einklang bringt. Zentral für Müllers moralphilosophische Auffassungen sind ihre praktischen Implikationen. Die moralische Selbstdisziplinierung ist handlungsweisend, verwirklicht sich im Tun und kann nicht von der Praxis abgekoppelt werden. Die Übereinstimmung des Denkens und Handelns mit dem Pflichtgesetz gipfelt bei Müller in der Sittlichkeit des Menschen und begründet so dessen tugendhafte Lebensführung.

Tugend hat in der Konzeption Müllers zwei Funktionen. Erstens ist sie in Form einer republikanischen Tugend das Fundament kleiner Staaten und

zweitens verspricht eine tugendhafte Lebensführung die Glückseligkeit. Die von Müller beschriebene republikanische Tugend ist konstitutiv für das staatliche Fortbestehen, denn sie begründet den Zusammenhalt und die gesellschaftliche Eintracht der in einem politischen Gefüge zusammengeschlossenen Menschen. Gemäss der zweiten Deutung Müllers ist eine streng tugendhafte Lebensführung, die sich im Wohlhandeln bzw. in der Moralität des Menschen zeigt, grundsätzliche Bedingung der potentiellen Glückseligkeit des Individuums. Die Glückseligkeit kann jedoch nicht garantiert werden. Nur mittels einer tugendhaften Lebensweise kann der Mensch auf die tatsächliche Glückseligkeit hoffen. Für ihre Realisierung ist aber letzten Endes die Hilfe Gottes nötig. In den letzten Jahren der Helvetischen Republik nimmt die letztere Deutung von Tugend deutlich überhand, Müller bezieht sich nur noch selten auf eine politisch aufgeladene, republikanische Tugend. Mit Müllers Verknüpfung von Glückseligkeit – dem Wohlergehen – mit der im Wohlhandeln bestimmten Glückswürdigkeit und mit Betonung einer ungewissen, auf der Hilfe Gottes beruhenden Garantie der Glückseligkeit konnte nachgewiesen werden, dass sich Müller primär an den Überlegungen des Königsberger Philosophen Immanuel Kant orientiert. Müllers Anlehnung an moralphilosophische Reflexionen Kants sind sowohl in der Diskussion von Tugend und Glückseligkeit als auch in dem von ihm vertretenen Menschenbild deutlich. Die meist offenkundige Verkürzung der philosophischen Reflexionen Kants durch Müller ist nicht als Ausdruck von dürftigen philosophischen Kenntnissen, sondern vielmehr als Versuch des aufgeklärten Geistlichen zu deuten, die abstrakten Überlegungen in Form von verständlichen und handlungsweisenden Anleitungen zu verbreiten. Thaddäus Müller war in erster Linie ein Reformer, der den Menschen zu verändern, zu «verbessern» suchte.

Die von Müller angestrebte gesellschaftspolitische Idealvorstellung beruht auf den naturrechtlich begründeten Topoi der Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit. Alle Menschen sind mit denselben moralischen Anlagen ausgestattet. Daraus leitet Müller das Ideal einer universellen Gleichheit ab. Gleichheit kann nur in Kombination mit einer umfassenden Gerechtigkeit, welche die Gleichheit sowie die Ausübung der Menschenrechte jedem Menschen garantiert, realisiert werden. Dies folgt aus dem Umstand, dass die individuelle Freiheit nur soweit gehen kann, wie sie diejenige Anderer nicht beeinträchtigt. Aus diesem Grund wird die Unterwerfung unter die kodifizierten Gesetze eines republikanischen Staates, der auf den Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit basiert, für Müller zum folgerichtigen Vernunftschluss. Die von Müller beschriebene Gleichheit ist also rein theoretisch umfassender als jene Gleich-

heitskonzeption, die den schweizerischen Spätaufklärern seitens der Forschung zugeschrieben wird.[850]

In der übergeordneten Idee der menschlichen Entwicklung werden von Müller verschiedene Rahmenbedingungen angesprochen, die diesen Prozess zu befördern versprechen. Der von Müller konzipierte Prozess der Erziehung des Menschengeschlechts wird durch fünf Faktoren massgeblich beeinflusst. Erstens durch die Religion bzw. durch den Kirchenglauben. Zweitens durch eine patriotisch humanitäre Gesinnung, welche das Gemeinschaftsgefühl begründet. Drittens durch die Aufklärung. Viertens durch die Bildung des Verstandes durch öffentliche Erziehung. Schliesslich durch die staatliche Organisation, welche für die menschliche Vervollkommnung günstige Rahmenbedingungen schafft.

Thaddäus Müllers Religionsauffassung zeigt deutlich antibarocke Züge. Das kirchliche Zeremoniell bzw. das Äussere der Religion ist gemäss Müller nebensächlich und verweist bestenfalls bloss auf das wahre Wesen der Religion, welches in den guten Gesinnungen des Herzens und in den darauf gründenden christlichen Werken besteht. Ausgehend von dieser moralisch-praktischen Relevanz der Religion orientierte sich Müller grundsätzlich an den Ideen Kants. Der Kirchenglaube stellt im Denken Müllers das erfolgversprechendste Werkzeug dar, um die Menschen der reinmoralischen Religion näher zu bringen. Diese reinmoralische Religion verwirklicht sich letztlich im zwangsfreien moralischen Handeln der Menschen, welches zugleich die ideale Form des Glaubens bestimmt. Der Kirchenglaube würde gemäss Müller infolge der Verwirklichung des moralischen Religionsglaubens – des zwangsfreien Wohlhandelns – hinfällig werden. Diese moralphilosophisch begründete Eschatologie kulminiert sowohl bei Müller als auch bei Kant in der Vorstellung des bereits angeführten Reichs Gottes auf Erden. Müller übernahm die Postulate Kants jedoch nicht vollumfänglich. Dies wird im Umstand deutlich, dass er das «wahre» Christentum mit dem Pflichtgesetz gleichsetzt. Müller ist überzeugt, dass die von ihm vertretene und verbreitete katholische Lehre Gesinnungen und Handlungen bewirkt, die mit der reinmoralischen Religion kongruieren. Müller versteht sich infolgedessen als Geistlicher, der mit Hilfe eines seelsorgerischen Zugangs die reinmoralische Religion unter den Menschen bewirkt.

Der von Müller vertretene Patriotismus knüpft an eine Tradition des humanitären Patriotismus an, die im Gebiet der Schweiz insbesondere von Isaak Iselin und Johann Kaspar Lavater vertreten wurde. Dieser Patriotismus begrenzt sich

850 Gleichheit bezeichne im Denken der Aufklärer gemäss Capitani nur eine «Gleichheit unter Gleichgestellten»; Capitani, Inszenierung: 19.

nicht mit nationalen Grenzen, er betont vielmehr die Öffnung nach Aussen – eine Verpflichtung des Patrioten für das allgemeine Wohl der Menschheit. Das eigene Vaterland wird so zu einer gesetzlich gesicherten Stätte, welche die kulturellen Eigenheiten eines Volks berücksichtigen kann und die Eintracht der in einem Staat zusammengeschlossenen Menschen begründen soll. Letztlich verspricht das resultierende Gemeinschaftsgefühl die vollständige Ausbildung der Menschheit, welche wiederum kosmopolitisch angelegt ist. Der patriotische Pathos, der sich in den öffentlichen Reden Müllers in Form einer mythisch überhöhten Geschichtskonstruktion äussert, ist in diesem Zusammenhang in erster Linie als Instrument für die Beförderung dieses Gemeinschaftsgefühl zu werten. In Anbetracht dieser Patriotismusidee kann die Feststellung von Simone Zurbuchen, dass sich der schweizerische Patriotismus des 18. Jahrhunderts im Schosse der Helvetischen Gesellschaft zu einer nationalen Ideologie verengt habe, hinsichtlich der Auffassungen Müllers nicht bestätigt werden.[851]

Die idealtypische Konzeption der Aufklärung Müllers umfasst einerseits die öffentliche Erziehung, welche eine nachhaltige Bildung des Verstandes bewirkt, die wiederum die Menschen zum Selbstdenken befähigen soll. Andererseits umfasst die Aufklärung gemäss Müller auch die Erziehung in Bezug auf die Pflichten der Moral und der Religion. Die allgemeine Aufklärung des Verstandes wird als Aufgabenbereich der öffentlichen Erziehung angesehen. Die Aufklärung des «Herzens» bzw. die Aufklärung in moralischer Hinsicht wird hingegen von der Kirche angeleitet. Müllers ideale Vorstellung einer fortschreitenden Bildung in allgemeiner sowie moralischer Hinsicht – mit dem Ziel der sittlich-moralischen Veredelung des Menschen und des Wohls des ganzen Menschengeschlechts – bezeichnet die Grundlage der Hochachtung, die Thaddäus Müller der Revolution und der neuen Ordnung anfänglich entgegenbrachte. Mit der Entwicklung der Helvetischen Republik wendet sich Müller zunehmend gegen eine radikale Deutung der Aufklärung. Speziell die Schriften über die Pfarrwahlen und die Zehnten verdeutlichen, dass Müller es als grundsätzlich falsch empfand, aufgrund von revolutionären Idealvorstellungen bewährte Praktiken aufzugeben, ohne dabei etwas Neues und Besseres zu schaffen.

Der ideale republikanische Staat wird gemäss Müller durch die Souveränität des Volkes, allgemein gültige und bindende Rechtsgesetze sowie durch die staatliche Organisation in Form einer repräsentativen Demokratie konstituiert. Die Helvetische Republik wird von Müller anfänglich als Wohltat bezeichnet, da sie mit eben erwähnten aufklärerisch-naturrechtlichen Prämissen übereinstim-

851 Vgl. dazu, Zurbuchen, Kosmopolitismus: 96.

me. Der primäre Staatszweck besteht gemäss Müller in der Sicherung der Rechte jedes Einzelnen, denn dadurch steht der Beförderung der Aufklärung und der moralischen Vervollkommnung der im Staatsgebiet vereinten Menschen nichts mehr im Weg. Konkret ist der so konzipierte Staat in der Lage, eine allgemeine, zentral organisierte sowie gleichförmige öffentliche Bildung zu organisieren und durchzusetzen. Eine zweckmässige Bildung ist insbesondere nötig, um der «Masse des Volkes» ein aufgeklärtes Denken anzuerziehen und sie so letztlich in den Stand zu setzen, die «richtigen» Urteile zu fällen. Erst wenn diese Vorbedingung erfüllt ist, ist der Mensch bzw. der Bürger überhaupt in der Lage, seine politischen Rechte zu beanspruchen.

Indem Müller Gleichheit, Gerechtigkeit und die universellen Menschenrechte proklamiert und zugleich jedoch den Grossteil der Menschen von deren Ausübung vorerst auszuschliessen gedenkt, zeigt sich die zuweilen elitäre volksaufklärerische Haltung Thaddäus Müllers. Da der Staat gemäss Müller nur über Strafe und Zwang die Gesetze bzw. die Ordnung im Staatsgebiet sichern kann, ist das längerfristige Fortbestehen eines Staates von der intrinsischen Motivation der Menschen, sich an die Gesetze zu halten, abhängig. Aus diesem Grund zeichnet Müller ein symbiotisches Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Denn der Kirchenglaube stellt laut Müller, neben der öffentlichen Erziehung, das gewisseste Mittel dar, um auf den Volksgeist zu wirken. Genau diese Auffassung ist der eigentliche Brennpunkt, an dem sich Ende 1799 die zunehmend regierungskritische Haltung des aufgeklärten Geistlichen entzündet. Die unzureichende Besoldung der Geistlichen und das Vorhaben, die Pfarrer direkt von den Gemeinden wählen zu lassen, verstand Müller als Affront gegenüber der Kirche und infolgedessen auch als Gefahr für den Prozess der Vervollkommnung des Menschen. Müller resigniert um die Jahrhundertwende und glaubt in der Folge nicht mehr an eine Verwirklichung seiner anfänglichen Hoffnung, dass die Helvetische Republik durch die Beförderung der Aufklärung und der öffentlichen Erziehung sowie des Schutzes der Kirche die moralische Veredelung der Menschen vorantreiben könne. Aus diesem Verlust der Zuversicht in die politische Ordnung resultierte eine Entpolitisierung Müllers. Er konzentriert sich gegen Ende der Helvetischen Republik ausschliesslich auf die Beförderung der moralischen Veredelung der Menschen mit Hilfe der Kirche und der öffentlichen Erziehung. Diese Bestrebung wird von Müller im Gegensatz zu früheren Positionen als ein grundsätzlich vom Staat unabhängiger Aufgabenbereich skizziert.

In Anbetracht dieses geistigen und politischen Horizonts Müllers konnte die vorliegende Untersuchung einen kleinen Beitrag zu der von André Holenstein

geforderten Charakterisierung der helvetischen Umwälzung leisten.[852] Die Feststellung von Eric Godel, dass die «religiöse Erregung», die sich in der Zentralschweiz Ende des 18. Jahrhunderts bemerkbar machte, auf einem bereits im Ancien Régime virulenten innerkatholischen Konflikt beruhe, kann mit Berücksichtigung der von Müller skizzierten gespaltenen Geistlichkeit durch die vorliegende Studie gestützt werden.[853] Es wird jedoch auch deutlich, dass die spezifische Revolutionserfahrung Müllers die von Paul Bernet und Heidi Bossard-Borner postulierte Annäherung von Kirche und Staat in der zweiten Hälfte der Helvetischen Republik fraglich erscheinen lässt.[854] Natürlich kann ausgehend von einem Partikularbeispiel nicht ohne weiteres auf die Geistlichkeit im Allgemeinen geschlossen werden. Die vorliegende Arbeit zeigt jedoch exemplarisch, dass es der Helvetischen Regierung nicht gelungen ist, reformfreundliche Geistliche längerfristig in das Projekt der nationalen Integration einzubinden.

Die Untersuchung konnte zudem auch die heuristische Relevanz einer offenen Definition der katholischen Aufklärung belegen.[855] Die katholische Aufklärung, verstanden als eine heterogene, offene Bewegung, die den Glauben den Zeitumständen anpassen und die Kirche erneuern wollte, ist geeignet, um den geistigen Horizont des katholischen Aufklärers Thaddäus Müller zu erfassen und in seinen Interdependenzen mit einzelnen Strömungen des Aufklärungsdiskurs des 18. Jahrhunderts zu beleuchten. Infolgedessen konnte das Profil der katholischen Aufklärung mit Hilfe der erfolgten Untersuchung konkretisiert werden. Gerade das in der vorliegenden Arbeit diskutierte Gedankengebäude Thaddäus Müllers stützt mit der diskutierten Auffassung einer Kongruenz der von ihm vertretenen katholischen Lehre mit dem vernunftbegründeten Pflichtgesetz sowie seinen Bemühungen um eine pragmatische Aufklärung die These, dass die Aufklärung in der Schweiz ihr Profil aus der Vermittlung zwischen Glaube und Vernunft auf der einen, zwischen Tradition und Innovation auf der anderen Seite gewinnt.[856] Die Arbeit konnte diesen Befund hinsichtlich der katholischen Aufklärung in der Schweiz ergänzen. Denn der betont seelsorgerische Zugang Müllers könnte eine konfessionell bedingte Charakteristik der katholischen Aufklärung erfasst haben. Dieser These müsste jedoch mit weiteren Einzelstudien nachgegangen werden.

Die Darstellungen von Eduard Herzog und Johann Villiger, die Müller als einen durchwegs überzeugten Anhänger der neuen Ordnung zeichnen, muss in Anbe-

852 Vgl. dazu, Holenstein, Helvetik: 84f.
853 Vgl. Godel, Zentralschweiz: 13, 288ff.
854 Bernet, Luzern: 879; Bossard-Borner, Bann: 138.
855 Vgl. dazu, Forschungsstand Katholische Aufklärung, Kapitel 1.1.2 dieser Arbeit.
856 Vgl. dazu, Coleman, Reconceptualizing nature: 11.

tracht der vorliegenden Ergebnisse berichtigt werden.[857] Müller bewertete die Helvetische Republik in den ersten Jahren durchaus positiv. In dieser Hinsicht kann der Befund von André Holenstein bestätigt werden, dass Müller die Helvetische Republik primär als Möglichkeit für die Verwirklichung seiner institutionellen Reformen gesehen hat.[858] Diese Haltung wandelte sich jedoch um die Jahrhundertwende fundamental. Thaddäus Müller glaubte in Folge der Entwicklungen der Republik nicht mehr, dass die Helvetische Republik für die Verwirklichung seiner Reformen Hand bieten konnte und konzentrierte sich infolgedessen fast ausschliesslich auf kirchliche Aufgabengebiete sowie auf die öffentliche Erziehung.

Den pauschalen Charakterisierungen von Dominik Schmidig und Hans Wicki, die Müllers als Kantianer, der jedoch aufgrund fehlender höherer Bildung immer Praktiker geblieben sei, zeichnen, kann widersprochen werden.[859] Mit Einbezug verschiedener Quellen wurde offenkundig, dass Müller über einen deutlich weiteren intellektuellen Horizont verfügte, als ihm attestiert wurde. Die Zuschreibung von dürftigen intellektuellen Fähigkeiten verdeckt die Möglichkeit einer Interpretation Müllers als eigenständig Denkenden und somit der Erfassung seines genuinen Gedankenhorizonts. Die praxisorientierten, moralisch-religiösen Schlussfolgerungen Müllers sind letztlich als kreative Interpretation der Postulate Kants und nicht als blinde Übernahme zu werten.

Mit der systematischen Darstellung der Ideen Müllers konnte ein Beitrag zu der Erforschung der Schweizer Aufklärung geleistet und einige in der Forschung postulierte Thesen revidiert oder gestützt werden. Abschliessend muss jedoch festgehalten werden, dass das Denken Thaddäus Müllers in einem weiteren Schritt noch viel stärker mit Berücksichtigung weiterer Quellen in den aufklärerischen Diskursen des ausgehenden 18. Jahrhunderts verortet werden müsste. Eine diskursanalytisch konzipierte Untersuchung könnte die Erkenntnisse dieser Arbeit im mannigfaltigen Aufklärungsdiskurs einbetten und so das Profil der Schweizer Aufklärung weiter schärfen. In diesem Zusammenhang kann abschliessend auch noch festgehalten werden, dass die Sitzungsprotokolle der Literarischen Gesellschaft sowie die Ergebnisprotokolle der Freitagsgesellschaft für die vorliegende Arbeit von zentralem Wert waren, diese jedoch überraschenderweise von der Forschung bislang noch nicht eingehend untersucht worden sind.[860] Gerade diese Quellen würden eine diskursanalytische Untersuchung der reformorientierten Elite der Helvetischen Republik ermöglichen.

857 Vgl. dazu, Herzog, Thaddäus Müller: 7, 10; Villiger, Klöster: 91.
858 Vgl. dazu, Holenstein, Herzog: 205.
859 Vgl. Schmidig, Spekulation: 23, 30f., 44; Vgl. auch, Wicki, Staat: 388f.
860 Vgl. Escher/Usteri, Tagblatt; Escher/Usteri, Republikaner; ZHB Luzern BB Ms. 580.4°, Freitagsgesellschaft.

7 Anhang

7. Anhang

7.1 Quellen

7.1.1 Ungedruckte Quellen

Schweizerisches Bundesarchiv

BAR B0#1000/1483#1479 fol. 109: 1798 – Zschokke, Heinrich, Mitgliederliste der Literarischen Gesellschaft in Luzern.

BAR B0#1000/1483#432 fol. 96: 1798 – Regierungsstatthalter von Luzern, Kundmachung des Regierungsstatthalters von Lucern.

BAR B0#1000/1483#563* fol. 69–70: 1799 – Müller, Thaddäus, Der bischöfliche Commissarius zu Luzern an die Bürger Pfarrer seines Commissariatsbezirkes in den Kantonen Luzern, Waldstätten und Baden.

Staatsarchiv Luzern

StALU FAA 223: 1798 – Müller, Thaddäus, An das katholische Volk.

StALU B 1743, fol. 65–78: 1799/1800 – Müller, Thaddäus, Einige Bemerkungen über die Geistlichkeit und über den öffentlichen Unterricht im Kanton Luzern.

StALU AKT 29/46: 1799 – Pfarrerenquête des Kantons Luzern.

Zentralbibliothek Luzern, Bürgerbibliothek

ZBLU BB Ms. 380.4°: 1786–1843 – Lesegesellschaft Luzern, Protokolle und Manuskripte der Lese-Gesellschaft.

ZBLU BB 564.8: 1787–1838 – Lesegesellschaft Luzern, Verzeichniss der Büchersammlung der Lesegesellschaft in Luzern.

ZBLU BB Ms. 580.4°: 1795–1796 – Freitagsgesellschaft Luzern, Verhandlungen der Freitagsgesellschaft.

Zentralbibliothek Zürich

ZBZ Ms M 1.227.1–20: Müller, Thaddäus, Briefe an Johann Heinrich Füssli 1783–1806.

ZBZ Zch Ms M1, 7: Balthasar, Joseph Anton Felix, Brief an Füssli 1784.

ZBZ Ms M 45.18: Müller, Thaddäus, Briefe an Johann Heinrich Füssli 1786–1787.

7.1.2 Gedruckte Quellen

Amtliche Sammlung der Acten aus der Zeit der Helvetischen Republik (1798–1803) (ASHR). Im Anschluss an die Sammlung der älteren eidg. Abschiede. Herausgegeben auf Anordnung der Bundesbehörden. Bearbeitet von Johannes Strickler, sp. von Alfred Rufer, 16. Bde., Bern/Freiburg i.Ü. 1886–1966.

Assemblée Nationale, Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789 (16.12.2014).

Balthasar, Franz Urs von, Patriotische Träume eines Eydgnossen, von einem Mittel, die veraltete Eydgnosschafft wieder zu verjüngeren, Freystadt, bey Wilhelm Tells Erben 1758.

Escher, Heinrich/Usteri, Paul (Hgg.), Der schweizerische Republikaner, Bern 1798–1799.

Escher, Heinrich/Usteri, Paul (Hgg.), Neues Helvetisches Tagblatt, Zürich 1799–1800.

Ewald, Johann Ludwig, Über Volksaufklärung. Ihre Gränzen und Vortheile, Berlin 1790.

Heidegger, Johann Heinrich, Reflexionen eines Schweizers über die Frage: Ob es der Catholischen Eidgenossschaft nicht zuträglich wäre, die regularen Orden gänzlich aufzuheben, oder wenigstens einzuschränken? Zürich 1769.

Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: Berlinische Monatsschrift (1784), S. 481–494.

Kant, Immanuel, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, http://gutenberg.spiegel.de/buch/idee-zu-einer-allgemeinen-geschichte-in-weltb-3506/1 (10.12.2014).

Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1961.

Kant, Immanuel, Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1998.

Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft. Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, Bd. 5, Charlottesville 1999.

Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Hamburg 2003.

Kant, Immanuel, Der Streit der Fakultäten, Hamburg 2005.

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 2008.

Kant, Immanuel, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, http://www.gutenberg.org/files/41197/41197-h/41197-h.htm (15.02.2016).

Meyer und Komp. (Hg.), Zwey Bethtagspredigten. Gehalten im Herbst- und Weinmonat 1802, Luzern 1802.

Meyer von Schauensee, Josef Rudolf Valentin, Widerlegung der Reflexionen eines Schweizers, über die Frage: Ob es der Catholischen Eidgenossschaft nicht zuträglich wäre, die regularen Orden gänzlich aufzuheben, oder wenigstens einzuschränken?, Luzern 1769.

Müller, Thaddäus, Kleine Monatschrift für Kinder und junge Leute. Erster Jahrgang, Luzern 1791.

Müller, Thaddäus, Kleine Monatschrift für Kinder und junge Leute. Zweyter Jahrgang, Luzern 1792.

Müller, Thaddäus, Ein religioses und patriotisches Wort zur Vorbereitung auf den Eidestag, Luzern 1798.

Müller, Thaddäus, Predigt. Gehalten in der Pfarrkirche zu Luzern am Bethtage der Helvetischen Republik, den 6. Herbstmonat 1798, Luzern 1798.

Müller, Thaddäus, Die Hilfe des Herrn. Und wie man der Hilfe des Herrn sich würdig macht, Luzern 1799.

Müller, Thaddäus, Soll man die Pfarrwahlen den Gemeinen überlassen? Beantwortet, in Beziehung auf den katholischen Theil von Helvetien, Luzern 1799.

Müller, Thaddäus, Von den Ansprüchen der Pfarrer auf den Zehnten, Luzern 1800.

Müller, Thaddäus, Zuschrift des Bischöfflichen Commissarius zu Luzern an den gesetzgebenden Rath für die Unterstützung der Geistlichkeit des Kantons Luzern, Luzern 1800.

Müller, Thaddäus, Erste Predigt. Gehalten den 12ten des Herbstmonats, am jährlichen, allgemeinen helvetischen Bethtag., in: Meyer und Komp. (Hg.), Zwey Bethtagspredigten. Gehalten im Herbst- und Weinmonat 1802, Luzern 1802, S. 1–30.

Müller, Thaddäus, Zweyte Predigt. Gehalten den 19ten des Weinmonats, an einem ausserordentlichen, vom provisorischen Zentralausschuss zu Luzern im ganzen Kanton ausgeschriebenen Bethtag, in: Meyer und Komp. (Hg.), Zwey Bethtagspredigten. Gehalten im Herbst- und Weinmonat 1802, Luzern 1802, S. 31–63.

Müller, Thaddäus, Gedächtnissrede der Sempacher-Schlacht. Gehalten auf dem Schlachtfeld den 6ten Julius 1801, Luzern 1803.

Müller, Thaddäus, Rede. Gehalten bey der Schlachtkapelle zu Sempach, am 10ten Julius 1797, Luzern 1803.

Stapfer, Philipp Albert/Müller, Thaddäus, Zwei Anreden gehalten bei der feierlichen Einsetzung des Erziehungsrathes zu Luzern den 20. Jenner 1799, Luzern 1799.

Walker, P. Anton, Trauerrede auf den seligen Hintritt des hochwürdigen Herrn Thaddäus Müller, Luzern 1826.

Weitlauff, Manfred/Ries, Markus (Hgg.), Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821, Basel 1994.

Widmer, J. J., Bericht des Erziehungs-Raths des Kantons Luzern über den Zustand der Landschulen in diesem Canton, Luzern 1801.

Zschokke, Heinrich, Des Schweizerlands Geschichte für das Schweizervolk, Aarau 1824.

7.2 Literatur

Aretin, Karl Otmar von, Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806, Stuttgart 1986.

Bannwart, Josef/Hörsch, Waltraud, Luzerner Pfarr- und Weltklerus 1700–1800. Ein biographisches Lexikon, Luzern 1998.

Behler, Ernst, Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution, Paderborn 1989.

Bernet, Paul, Der Kanton Luzern zur Zeit der Helvetik. Aspekte der Beamtenschaft und der Kirchenpolitik, Luzern 1993.

Beutel, Albrecht, Artikel Perfektibilität, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6, Tübingen 2003, S. 1105.

Beutel, Albrecht, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009.

Böning, Holger, Revolution in der Schweiz. Das Ende der Alten Eidgenossenschaft; Die Helvetische Republik 1798–1803, Frankfurt am Main, Bern, New York 1985.

Böning, Holger, Der Traum von Freiheit und Gleichheit. Helvetische Revolution und Republik (1798–1803); die Schweiz auf dem Weg zur bürgerlichen Demokratie, Zürich 1998.

Bossard-Borner, Heidi, Im Bann der Revolution. Der Kanton Luzern 1798–1831/50, Luzern 1998.

Capitani, François de, Die Schweiz: Bildung und Inszenierung einer Republik, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Republikanische Tugend, S. 19–32.

Bütikofer, Anna, Staat und Wissen. Ursprünge des modernen schweizerischen Bildungssystems im Diskurs der Helvetischen Republik 1. Aufl., Bern, Stuttgart, Wien 2006.

Coleman, Patrick, Reconceptualizing nature, science, and aesthetics. Contribution à une nouvelle approche des lumières helvétiques, Genève, Paris 1998.

Damour, Carl, Die Kirchenpolitik der Helvetik und Ph. A. Stapfer, Bülach 1930.

Dellsperger, Rudolf/Röllin, Stefan, Die Relativierung der konfessionellen Grenzen und Lebensformen im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss von Pietismus und Aufklärung, in: Vischer u.a. (Hgg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, 2., korrigierte Aufl., Fribourg 1998, S. 182–204.

Dommann, Hans, Vinzent Rüttimann und die eidgenössische Politik in der Zeit der Helvetik, der Mediation und Restauration, in: Zeitschrift für schweizerische Geschichte 3 (1923), S. 241–321.

Dommann, Hans, Franz Bernhard Meyer von Schauensee als helvetischer Justiz- und Polizeiminister und als Politiker, in: Zeitschrift für schweizerische Geschichte 6 (1926), S. 289–352.

Fiala, F., Die letzten Jahrzehnte des Jesuiten-Collegiums, Solothurn 1881.

Frei, Daniel, Das schweizerische Nationalbewusstsein. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798, Zürich 1964.

Gerhardt, Volker (Hg.), Kant im Streit der Fakultäten, Berlin 2005.

Gerhardt, Volker, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.

Godel, Eric, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798–1803). Kriegserfahrungen und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region, Münster 2009.

Graber, Rolf, Kollektive Lernprozesse: Zur Bedeutung republikanischer Vorstellungen in Stadt und Landschaft Zèrich im ausgehenden 18. Jahrhundert, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Tugend, S. 205–221.

Häfliger, Alois, Der Luzerner Erziehungsrat 1798–1999. Eine schulhistorische Skizze, Luzern 2002.

Hersche, Peter, Der Spätjansenismus in Oesterreich, Wien 1977.

Hersche, Peter, Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. B. 2006.

Herzog, Eduard, Ueber Religionsfreiheit in der helvetischen Republik mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse in den deutschen Kantonen, Bern 1884.

Herzog, Eduard, Thaddäus Müller. Vortrag, Bern 1886.

Höffe, Otfried, Ausblick: Aristoteles oder Kant- wider eine plane Alternative, in: Höffe (Hg.), Aristoteles, S. 277–304.

Höffe, Otfried (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, 2., bearbeitete Auflage, Berlin 2006.

Höffe, Otfried, Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen, in: Höffe (Hg.), Aristoteles, S. 13–38.

Höffe, Otfried, Lebenskunst und Moral, oder, Macht Tugend glücklich? München 2007.

Höffe, Otfried, Einführung in Kants Religionsschrift, in: Höffe (Hg.), Religion, S. 1–28.

Höffe, Otfried (Hg.), Immanuel Kant: die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Berlin 2011.

Höffe, Otfried, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2011.

Höffe, Otfried, Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung: Ein Blick in den Streit der Fakultäten, in: Höffe (Hg.), Religion, S. 231–247.

Höffe, Otfried, Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, München 2012.

Holenstein, André, Die Helvetik als reformabsolutistische Republik, in: Schläppi (Hg.), Umbruch, S. 83–104.

Holenstein, André, Aporien der Gleichheit. Probleme der Armenfürsorge beim Übergang zum Einheitsstaat der Helvetik, in: Holenstein u.a. (Hgg.), Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts, Genf 2010, S. 227–236.

Holenstein, André, Eduard Herzog und die Kirchenpolitik der Helvetik. Traditionsbildung in christkatholischer Perspektive, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 101 (2011), S. 201–214.

Holenstein, André, Beschleunigung und Stillstand. Spätes Ancien Régime und Helvetik (1712–1802/03), in: Kreis (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 310–361.

Hornig, Gottfried, Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur, in: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 221–257.

Im Hof, Ulrich, Isaak Iselin und die Spätaufklärung, Bern 1967.

Im Hof, Ulrich, Aufklärung in der Schweiz, Bern 1970.

Im Hof, Ulrich, Mythos Schweiz. Indentität, Nation, Geschichte, 1291–1991, Zürich 1991.

Im Hof, Ulrich/Capitani, François de, Die Helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz, Frauenfeld, Stuttgart 1983.

Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hgg.), Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Wiesbaden 2008.

Kempe, Michael, Republikanismus und Naturrecht. Selbstaufklärung um 1700 in «Collegium der Wohlgesinnten» in Zürich, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Tugend, S. 183–204.

Klar, Samuel, Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», Würzburg 2007.

Klueting, Harm, «Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht». Zum Thema ‹Katholische Aufklärung› – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung, in: Klueting (Hg.), Katholische Aufklärung, S. 1–35.

Klueting, Harm (Hg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg 1993.

Landwehr, Achim, Historische Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2008.

Lau, Thomas, Artikel «Villmergerkrieg, Zweiter», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D8911.php (07.02.2016).

Laube, Bruno, Joeph Anton Felix Balthasar 1737–1810. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Luzern, in: Bonjour/Kaegi (Hgg.), Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Basel 1961, S. 7–269.

Lehner, Ulrich, What is 'Catholic Enlightenment', in: History Compass 8 (2010), S. 166–178.

Lüber, Alban Norbert, Die Stellung des katholischen Klerus zur Helvetischen Republik, in: Schluchter u.a. (Hgg.), Ansätze, S. 50–61.

Marti, Hanspeter, Kulturelle Ausgleichsprozesse in der Schweiz 1750–1840. Das Beispiel der Kapuzinerbibliothek Luzern, in: Breuer (Hg.), Die Aufklärung in den deutschsprachigen katholischen Ländern 1750–1800. Kulturelle Ausgleichsprozesse im Spiegel von Bibliotheken in Luzern, Eichstätt und Klosterneuburg, Paderborn 2001.

Marti-Weissenbach, Karin, Artikel «Krauer, Franz Regis», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D25879.php (01.12.2014).

Merkle, Sebastian, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag auf dem Internationalen Kongress für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908/gehalten von Sebastian Merkle, Berlin 1909.

Meylan, Philippe, Jean Barbeyrac (1674–1744), Lausanne 1937.

Netzle, Simon, Helvetisiertes Amerika: Der Blick der eidgenössichen Spätaufklärung auf die erste moderne Republik, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Tugend, S. 503–527.

Pfyffer, Eduard, Nekrolog von Thaddäus Müller, Zürich 1826.

Pfyffer, Kasimir, Von der Staatsumwälzung im Jahr 1798 bis zur neuen Bundesverfassung im Jahr 1848, Luzern 1852.

Reinalter, Helmut, «Republik» und «Republikanismus»: Zu Theorie und Begriff seit der Aufklärung, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Tugend, S. 489–502.

Reitemeyer, Ursula, Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis, Münster 1996.

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried, Perfektibilität, in: Ritter/Gründer (Hgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1989, S. 237–244.

Rohr, Adolf, Philipp Albert Stapfer: Minister der Helvetischen Republik und Gesandter der Schweiz in Paris 1798–1803, Baden 2005.

Schläppi, Daniel, Die Helvetik (1798–1803). Neue Ansätze zum Verhälntis von Wandel und Kontinuität anhand von Sondierbohrungen an einer paradigmatischen Epochenschwelle, in: Schläppi (Hg.), Umbruch, S. 9–24.

Schläppi, Daniel (Hg.), Umbruch und Beständigkeit. Kontinuitäten in der Helvetischen Revolution von 1798, Basel 2009.

Schluchter, André/Simon, Christian/AGGS (Hgg.), Helvetik – neue Ansätze, Itinera (15), Genf 1993.

Schmidig, Dominik, Schellingsche Spekulation versus Kantianismus in Luzern. Zum Streit zwischen Alois Gügler und Thaddäus Müller 1810, in: Abbt/Hürlimann (Hgg.), Denkspuren, Luzern 1991, S. 23–46.

Schmidt, Heinrich Richard, Religions- und Konfessionsräume, in: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (Hg.), Europäische Geschichte Online (EGO), http://www.ieg-ego.eu/schmidth-2013-de (15.02.2016).

Schneider, Bernhard, «Katholische Aufklärung». Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs, in: Revue d`histoire ecclésiastique 93 (1998), S. 354–397.

Scholder, Klaus, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: Kopitzsch (Hg.), Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland, München 1976, S. 294–318.

Schwaiger, Georg, Die Aufklärung in katholischer Sicht, in: Concilium 3 (1967), S. 559–566.

Schwendimann, Johannes, Das luzernische Zopfkirchtum. Beitrag zur schweizerischen Kirchengeschichte, in: Monat-Rosen 52–53 (1907), S. 3–16.

SGEAJ/SAGW (Hgg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers/contribution à une nouvelle approche des lumières helvétiques/actes du 16e colloque de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales (Ascona, Monte Verità, Centro Stefano Franscini) 7–11 septembre 1998, Genf 2000.

Simon, Christian, Einleitung, in: Schluchter u.a. (Hgg.), Ansätze, S. 5–17.

Simon, Christian, Staat, Nation und Geschichte in der schweizerischen Spätaufklärung, in: Baczkowski/Simon (Hgg.), Historiographie in Polen und in der Schweiz, Krakau 1994, S. 87–102.

Steiner, Alois, Das kirchliche Leben Luzerns im 18. Jahrhundert, in: Wicki u.a. (Hgg.), Luzern 1178–1978. Beiträge zur Geschichte der Stadt, Luzern 1978, S. 247–269.

Stollberg-Rilinger, Barbara, Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2000.

Studer, Eduard, Leonz Füglistaller 1768–1840. Leben und Germanistische Arbeiten, Fribourg 1952.

Tröhler, Daniel, Republikanismus als Erziehungsprogramm: Die Rolle von Geschichte und Freundschaft in den Konzepten Eidgenössischer Bürgerbildung der Helvetischen Gesellschaft, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Tugend, S. 401–421.

Valjavec, Fritz, Geschichte der Abendländischen Aufklärung, Wien 1961.

Vierhaus, Rudolf, Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen: ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1987.

Villiger, Johann Baptist, Thaddäus Müller und die schweizerischen Klöster 1802, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 37 (1943), S. 91–96.

Villiger, Johann Baptist, Der Briefwechsel zwischen Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg und Kommissar Thaddäus Müller von Luzern, in: Vereinigung katholischer Historiker der Schweiz (Hg.), Festschrift Oskar Vasella, Fribourg 1964, S. 543–557.

Volz-Tobler, Bettina, Rebellion im Namen der Tugend. «Der Erinnerer» – eine moralische Wochenschrift, Zürich 1765–1767, Zürich 1997.

Waldschmidt, Anne, Der Humangenetik-Diskurs der Experten: Erfahrungen mit dem Werkzeugkasten der Diskursanalyse, in: Keller u.a. (Hgg.), Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, S. 149–170.

Weber-Hug, Christine, Der Klosterhandel von Luzern 1769/70. Ein Beitrag zur Luzerner Geistesgeschichte, Bern 1971.

Weitlauff, Manfred, Müller, Thaddäus, in: Bautz (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 14 (1998), S. 304–308.

Wicki, Hans, Bevölkerung und Wirtschaft des Kantons Luzern im 18. Jahrhundert, Luzern 1979.

Wicki, Hans, Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung, Luzern 1990.

Windler, Christian, Republikanismus und Reichstätdtisches Freiheitsbewusstsein. Das Beispiel Mühlhausen, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Tugend, S. 223–239.

Zurbuchen, Simone, Patriotismus und Nation: Der schweizerische Republikanismus des 18. Jahrhunderts, in: SGEAJ/SAGW (Hgg.), Tugend, S. 151–181.

Zurbuchen, Simone, Patriotismus und Kosmopolitismus. Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne, Zürich 2003.

7.3 Internetressourcen

(e-HLS = Elektronische Version Historisches Lexikon der Schweiz, http://www.hls-dhs-dss.ch)

Bossard-Borner, Heidi/Kamber, Peter/Jäggi, Stefan/Gössi, Anton, Artikel «Luzern», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D7382.php (6.02.2016).

Conzemius, Victor, Artikel «Wessenberg, Ignaz Heinrich von», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10057.php (6.02.2016).

Dufour, Alfred, Artikel «Naturrecht», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D8934.php (9.02.2016).

Eisler, Rudolf, Arikel «Imperativ», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/32453.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «A priori», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/32212.html (20.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Affektion», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/31906.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Apperzeption, transzendentale», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/32210.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Ästhetik», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/1362.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Erfahrung», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/32820.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Gefühl, moralisches», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/33031.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Geschmacksurteil», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/32325.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Vernunft (im engeren Sinn)», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/33222.html (21.02.2016).

Eisler, Rudolf, Artikel «Reine Vernunft», in: Kant-Lexikon, http://www.textlog.de/33223.html (21.02.2016).

Fankhauser, Andreas, Artikel «Helvetische Republik», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9797.php (21.02.2016).

Fiala, F., Artikel «Krauer, Franz Regis», in: ADB, http://de.wikisource.org/wiki/ADB:Krauer,_Franz_Regis (21.02.2016).

Hersche, Peter, Artikel «Jansenismus», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D30204.php (21.02.2016).

Hoffmann-Krayer, E., Artikel «Zimmermann, Joseph Ignaz», in: ADB, http://de.wikisource.org/wiki/ADB:Zimmermann,_Joseph_Ignaz (21.02.2016).

Holenstein, André, Artikel «Hintersassen», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D15998.php (21.02.2016).

Hörsch, Waltraud, Artikel «Udligenswilerhandel», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D17203.php (21.02.2016).

Meyer von Schauensee, P., Artikel «Müller, Thaddäus», in: ADB (1885, http://www.deutsche-biographie.de/pnd119054108.html?anchor=adb (21.02.2016).

Oberholzer, Paul, Artikel «Zimmermann, Josef Ignaz», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D12426.php (21.02.2016).

Poudret, Jean-François, Artikel «Barbeyrac, Jean», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D16049.php (21.02.2016).

Rohr, Adolf, Artikel «Stapfer, Philipp Albert», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9078.php (21.02.2016).

Walder, Ernst, Artikel «Stanser Verkommnis», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9805.php (21.02.2016).

Weibel, André, Artikel «Müller, Johannes von», in: e-HLS, http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D16568.php (21.02.2016).

Weitlauff, Manfred, Artikel «Müller, Thaddäus», in: NDB, http://www.deutsche-biographie.de/pnd119054108.html (21.02.2016).

7.4 Abkürzungsverzeichnis

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AGGS	Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz
ASHR	Aktensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik (1798–1803)
BAR	Schweizerisches Bundesarchiv
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
NDB	Neue Deutsche Biographie
SAGW	Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
SGEAJ	Schweizerische Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts
StALU	Staatsarchiv Luzern
ZBLU	Zentralbibliothek Luzern
ZBZ	Zentralbibliothek Zürich

Der Autor

Christian Baumann

wurde 1985 in Solothurn geboren. Nach einer Informatiklehre sowie der Erlangung der Matura über den zweiten Bildungsweg studierte er Geschichte und Geographie an der Universität Bern. Neben dem Studium – welches er Anfang 2015 abschloss – ging Christian Baumann als Informatiker, Velokurier und Artist einer vielfältigen Berufstätigkeit nach. Er lebt seit beinahe zehn Jahren in Bern..

Der Herausgeber

Philippe Müller (1974)

Lic. phil. hist. 2008 an der Universität Bern in Geschichte, Kunstgeschichte und Ur- und Frühgeschichte. Seit 2012 Chef Forschungsdienst, Spezialsammlungen an der Bibliothek am Guisanplatz. Seit 2013 Herausgeber der Schriftenreihe der Bibliothek am Guisanplatz. Forschungsschwerpunkte: Täter- und Genozidforschung, Militär- und Polizeigeschichte im 20. Jahrhundert, deutsche SS- und Polizeieinheiten sowie Sicherungstruppen der Wehrmacht während des Zweiten Weltkriegs.

Schriftenreihe/Publications/Serie di pubblicazioni/Series of publications

Nr.61 Pius Müller (Hg.), Das Rückgrat der Armee – Die Unteroffiziere der Schweizer Armee und ihr Wirken von 1798 bis heute

Nr. 60 Simon Marti, Himmlers «germanische» Soldaten

Nr. 59 Werner Lustenberger, Oberst Abraham Stocker. Lebensbild eines Eidgenossen im jungen Bundesstaat

Nr. 58 Marcel Berni, «Gooks», Feinddarstellungen in amerikanischen Feldpostbriefen aus dem Vietnamkrieg (1965 – 1975)

Nr. 57 Bernhard Stüssi, Transfer to Canada? – Das Projekt zur Sitzverlegung schweizerischer Firmen im Krisenfall 1949 – 1959

Nr. 56 Manuel Bigler, Ein naher Blick auf Glasnost – Berichte des Schweizer Verteidigungsattachés aus Moskau aus dem Jahr 1986

Nr. 55 Michael Christian Ruloff, Lehrerinnen und Lehrer in der Schweizer Presse (1800 bis 1830)

Nr. 54 Felix Bendel, Bündner Wirren (1620 – 1639), Richelieus Idee vom verdeckten Krieg gegen Spanien und der Abfall der Drei Bünde

Nr. 53 Bruno de Meester, Camille-Aimé Coquilhat und die Ba-Ngala

Nr. 52 Peter Steiner, Nachlass Hans Bracher

Nr. 51 Angel Eduardo Román López Dollinger, Anna-Katharina Weltert, Maras. Jugendbanden, Gewalt und organisiertes Verbrechen in Zentralamerika

Nr. 50 Heinrich L. Wirz, Florian A. Strahm, Der Tiger-Teilersatz (TTE) in temporären Turbulenzen

Nr. 49 Heinrich L. Wirz, Florian Strahm, Schweizer im Amerikanischen Sezessionskrieg 1861 – 1865

Nr. 48 Hubert Foerster, Erfolg trotz Misserfolg: Der Aufstand und der Befreiungskrieg 1799 in der Schweiz

Nr. 47 Bruno Pauvert, Les Légions helvétiques en Italie 1798 – 1799

Nr. 46 Die Limmat. Eine militärische Betrachtung

Nr. 45 Heinrich L. Wirz, Florian A. Strahm, Armee, Bund und Kantonale Militärhoheit. Die verfassungsrechtliche Zentralisierung des schweizerischen Wehrwesens und ihre Folgen

Nr. 44 Begebenheiten aus dem 2. Weltkrieg

Nr. 43 Marco Arni, Es drückt der Schuh.
Die Fussbekleidung in der Schweizer Armee 1850 – 1918

Nr. 42 Heinrich L. Wirz, Florian A. Strahm, Der Tiger-Teilersatz (TTE)
in temporären Turbulenzen

Nr. 41 Hubert Foerster, Die eidgenössische Militärsanität während der Mediation
1803 – 1813/15. Die Freiburger Militärärzte zur Zeit der Mediation (1803 – 1813/15)

Nr. 40 Roland Haudenschild, Die chemischen Waffen in der Schweizer Armee

Nr. 39 Roland Haudenschild (Hrsg.), Von der Armee 61 über die Armee 95 und die
Armee XXI zum Entwicklungsschritt 2008/11. Eine vergleichende Übersicht und
Zusammenfassung (Armee-Synopse)

Nr. 38 Jost Rodolphe Poffet, Captain James Cook der britischen Royal Navy in Australien
und Ozeanien 1768 bis 1779

Nr. 37 Hubert Foerster, Das Regiment Bachmann im Dienste von Sardinien 1793 – 1798,
Eine Quellenpublikation

Nr. 36 Werner Wettstein, Die Kesselringaffäre als Spiegel der alten Eidgenossenschaft

Nr. 35 Alberto Palaia, «Cumpagnia adatg!» Das Rätoromanische in der Armee

Nr. 34 Hanspeter Dolder, Verwaltung und Verpflegung der schweizerischen Armee
1939 – 1945

Nr. 33 Oliver Thomas Gengenbach, «(...) die Verantwortung für das Wohl und Wehe
unseres Vaterlandes.»

Nr. 32 Simon Rageth, Sold und Soldrückstände der Schweizer Truppen in
französischen Diensten im 16. Jahrhundert

Nr. 31 Henri Guisan par Laurent Boillat

Nr. 30 Hervé de Weck, L'armée suisse face au fascisme et au nazisme (1930 – 1945)

Nr. 29 Stephan Lütolf, Mike Moling, Christoph Riedo, Tobias Schoch, Anita Springer,
Von den bunten Ordonnanzen des 19. Jahrhunderts zur feldgrauen
Einheitsuniform 1914/1915

Nr. 28 Joel Blunier, Aktenzeichen «Lenzlinger» ungelöst – Über die mysteriösen
Umstände der Ermordung des Fluchthelfers Hans-Ulrich Lenzlinger und seine
Überwachung durch das Ministerium für Staatssicherheit der DDR

Nr. 27 Peter Hofer, Planung und Bau des Festungsgürtels Kreuzlingen

Nr. 26 Anne Barth-Gasser, Dominic M. Pedrazzini, Roland Haudenschild, Marcel Pilet-Golaz. Apérçu

Nr. 25 Felix Bendel, Rohan et Dufour: Guerre en montagne. La campagne du duc de Rohan dans les Grisons et en Valteline (1635 – 1637) – Critiques du Général Dufour

Nr. 24 Gabriel Dondi, Jürg Stüssi-Lauterburg, Dokumente zur Flüchtlingspolitik der Schweiz im August 1942

Nr. 23 Peter Reichert, Basel im Zweiten Weltkrieg. Ein Stimmungsbild

Nr. 22 Anne Barth-Gasser u.a., Dufour-Herzog-Sprecher-Wille-Guisan. Fünf Persönlichkeiten der Schweizer Geschichte und ihre Bronzebüsten im Bundeshaus Ost

Nr. 21 Gilbert Ceffa, Témoignages de la Résistance en région genevoise 1940 – 1944. Dix-sept messages de captivité du Révérend Père Louis Favre

Nr. 20 Pierre Morath, Les internés militaires en suisse pendant la 2e guerre mondiale. Les cas des polonais de la division Prugar

Nr. 19 Philippe Allain, L'élaboration du règlement de service RS80 de l'armée suisse: mise en œuvre ou remilitarisation de la réforme Oswald?

Nr. 18 Walter Graf, Fricktaler Aktivdienst 1939 – 1940 – Erlebnisbericht eines Augenzeugen. Geb. Mitr. Kp. IV/32

Nr. 17 Andreas Schwab, Vom «totalen Krieg» zur «deutschen Gotterkenntnis» – Die Weltanschauung Erich Ludendorffs

Nr. 16 Jost Rodolphe Poffet, Kriegsende, Waffenstillstand, Kapitulation und Friedensschluss

Nr. 15 Bernhard Altermatt, Der Umgang der Schweizer Armee mit der Mehrsprachigkeit: Proportionalität und Territorialität

Nr. 14 Thomas Bachmann, Guillaume Henri Dufour im Spiegel seiner Schriften – Bibliographisches Handbuch

Nr. 13 Christophe Koller, Claudio Recupero, «Ce qu'il y a de beau, d'intéressant et d'horrible en Suisse». Correspondance de Joseph Gautier, soldat des armées de Napoléon pendant les campagnes d'Helvétie et d'Allemagne (1799 – 1801)

Nr. 12 Schweizer Schlachtfelder III: Schwaderloh, Luftgefechte 1940

Nr. 11 Schweizer Schlachtfelder II: Laupen, St. Jakob, Bicocca

Nr. 10	Schweizer Schlachtfelder I: Bibracte, Baylen
Nr. 9	Stephan Scheuzger, Aspekte der Beziehungen der Schweiz zu Mexiko und Zentralamerika
Nr. 8	Thomas Flatt, Hans Peter Bläuer, Reto Ammann, Aspekte der Beziehungen zwischen der Schweiz und den Baltischen Staaten
Nr. 7	Georg Büchler, Neue Beziehungen in den Balkan. Schweizer Kontakte zu Slowenien und Mazedonien
Nr. 6	Mathias Flückiger, Religion in der Schweizer Armee
Nr. 5	Andreas Urs Sommer, Krieg und Geschichte. Zur martialischen Ursprungsgeschichte der Geschichtsphilosophie
Nr. 4	Bernhard Sterchi, Der Orden vom Goldenen Vlies und die burgundischen Überläufer von 1477
Nr. 3	Werner Rutschmann, Die Visier- und Richtmittel der Schweizer Feld- und Positionsgeschütze Mitte 19. bis Anfang 20. Jahrhundert
Nr. 2	Andreas Urs Sommer, Zur militärischen Metaphorik im Stoizismus
Nr. 1	Bernhard Sterchi, Fortuna im burgundischen Hofadel (15. Jahrhundert). Literarische Traditionen und deskriptive Techniken

numéro S

S 8	Christian Furrer, Streiflichter zur NEAT – Zum langen politischen Ringen um die Neue Eisenbahn-Alpentransversale
S 7	Hervé de Weck, Le maquis du Lomont, août – septembre 1944
S 6	Jürg Stüssi-Lauterburg, Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango
S 3	Jürg Stüssi-Lauterburg, Cornelia Albert (Hg.), Die Schweizer Kriegsjahre 1798 und 1799 und die Schlacht an der Grimsel, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage
S 5	Breitenrain – Breitfeld – Beundenfeld. Streifzug durch die Geschichte unserer Nachbarschaft, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung vom 1. Juli 2015 bis 26. Februar 2016 an der Bibliothek am Guisanplatz.
S 3	Jürg Stüssi-Lauterburg, Cornelia Albert (Hg.), Die Schweizer Kriegsjahre 1798 und 1799 und die Schlacht an der Grimsel, 2. Auflage
S 4	Schritt für Schritt. Die Geburt des modernen Schuhs, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung vom 6. Januar bis 27. März 2015 an der Bibliothek am Guisanplatz.
S 3	Jürg Stüssi-Lauterburg, Cornelia Albert (Hg.), Die Schweizer Kriegsjahre 1798 und 1799 und die Schlacht an der Grimsel
S 2	«Zuerst die Soldatenstuben, dann die Fürsorge», Else Züblin-Spillers Tagebuch 1916 – 1918.
S 1	Hervé de Weck, Guerre secrète en Ajoie, Service de renseignement stratégique de l'Armée et Service de renseignement de la brigade frontière 3.

schriftenreihe bibliothek am guisanplatz

REVOLUTION IM NAMEN DER REINMORALISCHEN RELIGION

Der revolutionäre Umbruch von 1798 und die Helvetische Republik 1798–1803 wurden von einer aufklärerischen Elite getragen. Der katholische Geistliche Thaddäus Müller (1763–1826) war Teil der reformorientierten Stadtpatrizier Luzerns, die in den turbulenten Zeitumständen und veränderten Machtverhältnissen die lang ersehnte Möglichkeit sahen die Alte Eidgenossenschaft zu erneuern. Dass sich ein katholischer Pfarrer als Aufklärer verstand und sich explizit auf Ideen des Philosophen Immanuel Kant (1724–1804) berief, ist auf den ersten Blick erklärungsbedürftig. Das vorliegende Buch beschäftigt sich mit einem Thema im Schnittpunkt von Geschichte, Philosophie und Theologie/Kirchengeschichte – der Gedankenwelt von Thaddäus Müller, einem wichtigen Vertreter der katholischen Aufklärung in der Schweiz, vor und während der Helvetischen Republik.

DIE SCHRIFTENREIHE

Die Bibliothek am Guisanplatz (BiG) unterstützt und betreibt allgemein historische und kulturwissenschaftliche Forschung. Im Rahmen dieser Aufgabe erscheinen Forschungsresultate von Wissenschaftlern und Nachwuchsforschern in der Schriftenreihe der Bibliothek am Guisanplatz. Die Schriftenreihe ist die Fortführung der Schriftenreihe der Eidgenössischen Militärbibliothek und des Historischen Dienstes, welche seit 2002 erscheint.

ISBN 978-3-906969-73-2

9 783906 969732 >