

Einleitung

Die Bearbeitung des theologischen Erkenntnisproblems seit der Aufklärung in der Interpretation Karl Eschweilers

Thomas Marschler

I KARL ESCHWEILER (1886-1936) UND SEINE FORSCHUNGEN – EINE BIOGRAPHISCHE HINFÜHRUNG

(1) Wer sich mit der Geschichte des theologischen Erkenntnisproblems in der Neuzeit beschäftigt, wird auch heute noch mit großer Wahrscheinlichkeit dem Namen Karl Eschweilers begegnen¹. Vor allem sein Buch „Die zwei Wege der neueren Theologie“ von 1926² gehört auf diesem Forschungsfeld ungebrochen zu den viel zitierten Referenzwerken. Es präsentiert zunächst eine typisierende Analyse der theologischen Epistemologie und apologetischen Methode in der katholischen Theologie seit der Aufklärungszeit, die dann in der Untersuchung zweier Theologengestalten des 19. Jahrhunderts, Georg Hermes und Matthias Joseph Scheeben, ihre exemplarische Konkretisierung findet. Mit der historischen Darstellung verband Eschweiler sein systematisches Anliegen, das eigentümliche Formalobjekt religiösen Glaubens gegen alle „rationalistischen“ wie „fideistischen“ Verzeichnungen der vergangenen Jahrhunderte wiederzuentdecken. Auf diesem Weg wollte er die Theologie nach innen vor weiterer Zersplitterung in methodologisch autonomisierte Teildiskurse schützen und sie zugleich nach außen in ihrer immer heftiger

¹ Für ausführliche Quellenbelege zu den im folgenden genannten biographischen Fakten verweise ich auf meine in Vorbereitung befindliche Monographie: Karl Eschweiler (1886-1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Erscheinen geplant im Verlag Pustet, Regensburg, für das Jahr 2011).

² K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg 1926. Hingewiesen sei auf die kürzlich von uns realisierte Online-Edition. URL: <http://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/volltexte/2010/1613/>

bestrittenen akademischen Eigenständigkeit und Notwendigkeit wissenschaftstheoretisch absichern. Es fiel nicht schwer, zu diesem Programm Entsprechungen bei anderen katholischen Autoren (wie Karl Adam) und im evangelischen Diskurs der Zwischenkriegsepoche (z. B. bei Erik Peterson oder in der Dialektischen Theologie) aufzuzeigen. Die Fragen nach dem Selbstverständnis der Theologie als ganzer sowie nach Stellung und Methode der „Apologetik“ bzw. „Fundamentaltheologie“ in ihrem Fächerkanon rückten im frühen 20. Jahrhundert spürbar ins Zentrum der Diskussionen. Mit seinen historischen und systematischen Thesen provozierte Eschweilers Buch innerkatholisch allerdings auch heftige Kritik. An ihrer Spitze stand die Jesuitentheologie, deren nachtridentinische Schulentwicklung Eschweiler sehr kritisch beurteilt hatte und gegen deren Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade und den daraus folgenden Extrinsezismus in der Glaubensbegründung seine Ausführungen gerichtet waren. In zahlreichen Rezensionen und publizistischen Stellungnahmen machten Jesuiten gegen die „Zwei Wege“ mobil. Kaum eine andere Debatte hat die damaligen Fronten innerhalb der katholischen Systematik in solch exemplarischer Deutlichkeit sichtbar werden lassen wie der Streit um Eschweilers Buch von 1926.

(2) Den Autor der „Zwei Wege“ und sein Anliegen kann man nicht verstehen ohne die Kenntnis seines vorangehenden Werdegangs³. Am 5. September 1886 in Euskirchen (Rheinland) geboren, studierte Karl Eschweiler nach der Reifeprüfung (1906) Philosophie und Theologie in Bonn und München. In der bayerischen Landeshauptstadt wurde er 1909 bei Georg von Hertling mit einer kleineren Arbeit über die Religionsphilosophie des hl. Augustinus zum „Dr. phil.“ promoviert⁴. Nach Beendigung des Theologiestudiums in Bonn (1910) und dem Empfang der Priesterweihe (1911) arbeitete Eschweiler zunächst einige Jahre als Kaplan im Erzbistum Köln, bevor er fast die gesamte Zeit des Ersten Weltkriegs in der Militärseelsorge an der Westfront verbrachte. Während dieser Jahre, deren

³ Vgl. als neuere biographische Skizzen mit weiterer Lit.: S. Koß, Art. Eschweiler, Karl, in: S. Koß / W. Löhr (Hgg.), Biographisches Lexikon des KV. Teil 3 (Revocatio historiae 4), Schernfeld 1994, 36f.; Th. Marschler, Art. Eschweiler, Karl, in: D. Berger / J. Vijgen (Hgg.), Thomistenlexikon, Bonn 2006, Sp. 155-160.

⁴ Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des heiligen Augustin, Euskirchen 1909.

lebensprägende Erfahrungen Eschweilers mit zahllosen Männern seiner Generation teilte, wandte er sich nach späterem eigenem Zeugnis nicht bloß in intensiver Weise dem Denken des Thomas von Aquin zu, sondern entwickelte auch die Idee zu einer umfassenden historischen Erforschung der theologischen Erkenntnislehre seit der Aufklärung, geleitet vom erwähnten systematischen Erneuerungsanliegen für sein Fach. Bereits als Soldat hatte sich Eschweiler deswegen mit dem Bonner Fundamentaltheologen Arnold Rademacher (1873-1939) ausgetauscht, der sein Interesse an der Thematik signalisierte. Das Ende des Krieges eröffnete dem heimkehrenden Priestertheologen die Möglichkeit, sein Vorhaben in die Tat umzusetzen. Unter den schwierigen Bedingungen der unmittelbaren Nachkriegsjahre wurde er von seinem Kölner Heimatordinarius zu weiteren Studien bei Rademacher in Bonn freigestellt und war zugleich in der Priesterausbildung des Erzbistums am Bonner Theologenkonvikt „Collegium Albertinum“ tätig, wegen seiner großen musischen Begabung u.a. als Gesangslehrer. Im Sommersemester 1921 nahm die Bonner Katholisch-Theologische Fakultät seine im Mai desselben Jahres eingereichte Promotionschrift unter dem Titel „Der theologische Rationalismus in der katholischen Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum“ mit der Bestnote „summa cum laude“ an⁵. Nachdem Eschweiler am 11./12. Juli 1921 seine Rigorosa (damals noch in allen theologischen Disziplinen) abgelegt hatte, erfolgte am 27. Juli 1921 unter dem Dekanat des Kirchenrechtlers Albert M. Koeniger die feierliche Promotion. Eschweiler hielt dabei einen Vortrag über das Thema „Der Zweifel in Georg Hermes' Apologetik“.

Zur Arbeit hatte neben dem Hauptgutachten Rademachers der bekannte Kirchenhistoriker Albert Ehrhard (1862-1940) das Korreferat erstellt, ein weiteres (außerplanmäßiges, aber rundum positives) Gutachten war durch den ebenfalls in der Kirchengeschichte tätigen Emeritus Heinrich Schrörs (1852-1928) verfaßt worden⁶. Schon ein Jahr später schloß sich Eschweilers Habilitation für das Fach „Scholastische Philosophie und theologische Erkenntnislehre

⁵ Vgl. zum folgenden die Angaben in der Bonner Fakultätsakte (Archiv der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, III/9, Nr. 35).

⁶ Die Texte der erhaltenen Promotionsgutachten und des Habilitationsgutachtens finden sich im Anhang dieses Buches, S. 289-298.

(Apologetik)“ an, die wiederum aufgrund Rademachers Hauptgutachten erfolgte. Thema der dafür am 31.5.1922 vorgelegten Arbeit war „Die Erlebnistheologie Johann Michael Sailers als Grundlegung des theologischen Fideismus in der vorvaticanischen Zeit. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre“. Nachdem Rademachers Gutachten positiv ausgefallen war, stimmte die Fakultät der Habilitation Eschweilers zu, und er konnte am 25. Juli 1922 erfolgreich seine Probevorlesung zum Thema „Möhlers Kirchenbegriff“ abhalten. Mit der öffentlichen Antrittsvorlesung am 3. November 1922 unter dem Titel „Religiöses Erlebnis und theologische Erkenntnis“ durfte er als Privatdozent an der theologischen Fakultät in Bonn wirken.

Wohl wegen der schwierigen wirtschaftlichen Situation der frühen 20er Jahre sind beide Bonner Arbeiten zunächst nicht im Druck erschienen, was für die Reputation des jungen akademischen Lehrers und seine Chancen bei der Suche nach einer festen Stelle im Universitätsbetrieb erhebliche Nachteile mit sich brachte. Schon die Titel der Qualifikationsschriften mit den Korrespondenzbegriffen „Rationalismus“ und „Fideismus“ deuten auf den inneren Zusammenhang der beiden Studien hin⁷. Eschweiler selbst hat bestätigt, daß es sich bei ihnen eigentlich um zwei Teilstücke eines einzigen, umfassenden Projekts handelte, als er im Vorwort seiner „Zwei Wege“ die gemeinsame Publikation „noch für das Jahr 1926“ unter dem Titel „Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus“⁸ im Augsburgener Verlag von Benno Filser ankündigte, wo auch die „Zwei Wege“ erschienen waren⁹. „Diese Geschichte des theologischen Erkenntnisproblems in der vorvaticanischen Periode“, so schreibt er dort, „und die vorliegende Untersuchung [also die „Zwei Wege“, Th. M.] ergänzen sich gegenseitig, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren. Jene bietet durchgeführte Längsschnitte durch einen

⁷ Auffällig ist auch, daß Eschweiler bereits im Typoskript der Dissertation auf das erste Kapitel der Habilitation verweist, deren Konzept 1921 somit offenbar schon vorlag; vgl. in unserer Ausgabe S. 30, Anm. 42.

⁸ In einer späteren Fußnote der „Zwei Wege“ (302, Anm. 2) wird der Titel leicht abweichend angegeben: „Die *Geschichte der* katholischen Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus“. Wir folgen mit unserer Titelgebung der Variante des Vorworts.

⁹ Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 13.

entscheidend wichtigen Abschnitt der neuzeitlichen Theologiegeschichte, – diese versucht mit einer umfassenden Übersicht und mit zwei typischen Querschnitten auf die gegenwärtige Situation hinzuweisen und das aktuelle Problem der Theologie selbst zu klären“¹⁰. Doch die Publikation des „dicken Buches“, wie Eschweiler in einem Brief an Albert Ehrhard die Verbindung seiner Promotions- und Habilitationsschrift einmal genannt hat, wurde nie realisiert. Über die Gründe kann man nur spekulieren, da uns keine Informationen zur Klärung verfügbar sind. Möglicherweise plante Eschweiler Ergänzungen und Korrekturen, zu denen er im heftigen Streit um die „Zwei Wege“ aber nicht gekommen ist. Die seelsorglichen Verpflichtungen, die ihm als Pfarrer der kleinen Dorfgemeinde in Berkum (bei Bonn) neben der Privatdozentur seit 1923 zum Broterwerb oblagen, stellten eine zusätzliche Belastung dar. Vielleicht kamen finanzielle Hindernisse oder Probleme mit dem Verlag hinzu, in dem Eschweiler allerdings auch später noch publiziert hat. Wohl als unmittelbare Konsequenz der Jesuitenkritik an den Thesen zum Molinismus in den „Zwei Wegen“ wandte sich Eschweiler nach 1926 der exakteren Erforschung der vor allem durch die Gesellschaft Jesu beherrschten „Barockscholastik“ zu (die Bezeichnung geht auf Eschweiler zurück), für die er bis heute als wichtiger Pionier gilt¹¹. Statt eine Drucklegung der Promotion und Habilitation weiterzuvorführen, hat Eschweiler zudem das Thema seiner Bonner Habilitationsschrift über die Ekklesiologie Johann Adam Möhlers vertieft. Das daraus entstandene Buch¹² erschien, als er bereits die Dogmatik-Professur an der Staatlichen Akademie im ermländischen Braunsberg (Ostpreußen) übernommen hatte (seit WiSe 1928/29). Neben den gestiegenen Lehrverpflichtungen kamen hier auch bald Aufgaben in der akademischen Selbstverwaltung (als Dekan der theologischen Fakultät und Rektor der kleinen Anstalt) auf ihn zu. Eschwei-

¹⁰ Ebd. 13f.

¹¹ Vgl. besonders die Arbeiten: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts, in: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 1 (1928) 252-325; Roderigo de Arriaga SJ. Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 3 (1931) 253-285.

¹² K. Eschweiler, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, Braunsberg 1930.

lers Interessen verlagerten sich in Braunsberg weg von den historischen Studien hin zur systematischen Konzeption einer „politischen Theologie“ – ein Thema, das ihm vor allem durch seine enge Bekanntschaft mit dem Staatsrechtler Carl Schmitt (1888-1985) nahegebracht worden sein dürfte. Diese Linie im Denken Eschweilers hat mit seiner radikalen Hinwendung zum Nationalsozialismus nach der Machtergreifung Hitlers 1933 eine Entwicklung genommen, von der die theologischen Arbeiten, die ein gutes Jahrzehnt zuvor entstanden waren, noch nichts ahnen lassen. Auf den Weg Eschweilers im „Dritten Reich“, der bis zum frühen Tod am 30. September 1936 in Berlin eine dramatische Ideologisierung seiner Theologie und scharfe Konflikte mit der eigenen Kirche zur Konsequenz hatte, braucht darum im vorliegenden Kontext nicht weiter eingegangen zu werden. Von alledem wird in unserer angekündigten Eschweiler-Monographie ausführlich die Rede sein.

2 ZUR VORLIEGENDEN EDITION

(1) Der hier zu präsentierende Band dokumentiert den Beginn der theologischen Arbeit Eschweilers anhand zweier Texte, die erst im Verlauf unserer Archivforschungen wiedergefunden werden konnten. Schon kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs waren Eschweilers Dissertations- und Habilitationsschrift in öffentlichen Bibliotheken nicht mehr aufzufinden¹³. Auch aus den vorangehenden zwei Jahrzehnten seit ihrer Entstehung gibt es keine Belege dafür, daß jemand außer Eschweiler selbst und einigen Personen seines privaten Umfelds, denen er die Arbeiten zur Lektüre auslieh, Zugang zu den Texten gehabt hätte. Ob die in Bonn eingereichten Exemplare nie in der Universitätsbibliothek angekommen sind, dort bereits vor dem Krieg verschwanden oder als Kriegsverluste zu gelten haben, kann nicht mehr eindeutig festgestellt werden. Schon aus diesem Grund füllt der vorliegende Band eine echte Dokumentati-

¹³ Ein Zeugnis dafür bietet die 1948 in Freiburg eingereichte mschr. Dissertation von Karl Kimmig, *Die Begründung der Religion bei Benedikt Stattler*. In ihrem Literaturverzeichnis (S. XVI) werden die beiden Arbeiten Eschweilers gelistet mit dem Hinweis: „Trotz mehrfachen Bemühens nicht auffindbar“.

onslücke. Wichtiger ist sein Beitrag für die Eschweiler-Forschung, die damit besser als zuvor die Genese der zentralen historisch-systematischen Thesen nachverfolgen kann, die in den „Zwei Wegen“ präsentiert worden sind. Aber auch aus der Perspektive des in den Arbeiten behandelten Stoffes sind Eschweilers Erstlingstexte fast neunzig Jahre nach ihrem Entstehen keineswegs uninteressant geworden. Gewiß sind aus der Sicht aktueller Forschung manche ihrer Feststellungen überholt oder ergänzungsbedürftig, wie das anschließende Kapitel unserer Einleitung in einem Gang durch den Gesamthalt aufzeigen wird. Offenbar plante bereits der Verfasser selbst für die vorgesehene Publikation einige Modifizierungen. So wollte Eschweiler wohl in der Gliederung Veränderungen vornehmen¹⁴. Angekündigt wird in der eingereichten Version der Dissertation ein systematisches Kapitel¹⁵, das die dargestellte historische Entwicklung mit der offiziellen Kirchenlehre verknüpfen sollte, wie sie in der Definition des Ersten Vatikanums zur Vorlage gekommen war. Vermutlich hätte Eschweiler einen solchen Abschnitt vor dem Druck hinzugefügt. Auch mit Aussagen in Dissertation und Habilitation¹⁶

¹⁴ Darauf weist in den „Zwei Wegen“ die Anm. 4 zu S. 83 hin, in dem das Statler-Kapitel als erstes des angekündigten Buches genannt ist (in der ursprünglichen Dissertation aber Kap. 2). Ebenso wird in Anm. 6 zu S. 87 auf die Hermes-Ausführungen im „zweiten“ Kapitel verwiesen (während sie in der hier publizierten Ursprungsfassung der Dissertation in Kap. 4 zu finden sind).

¹⁵ Vgl. etwa Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 61. Zitiert werden Promotions- und Habilitationsschrift Eschweilers im folgenden mit den ursprünglichen (Kurz-)Titeln und der Seitenzählung des vorliegenden Bandes.

¹⁶ Vgl. in unserem Band S. 130.138. Kuhns Einordnung in die „fideistische“ Traditionslinie, die Eschweiler wohl anstrebte, wird in einem Zitat der „Zwei Wege“ (173) deutlich: „Der grosse Tübinger kam vom deutschen Idealismus, speziell von der ‚Glaubensphilosophie‘ Jacobis her. Trotz seines heroischen Ringens, von dieser Form des neuzeitlichen Bewusstseins aus die katholische Wirklichkeit theologisch zu erreichen, blieb Kuhn doch jenem Bewusstsein darin verhaftet, dass er dem Intellektualismus der von Kleutgen bemeisterten Neuscholastik nur den Irrationalismus des ‚Vernunftglaubens‘, das gefühlsmässig unmittelbare Bewusstsein des sittlichen Bedingtheits durch Gott, entgegensetzen konnte.“ Die wichtigsten neueren Forschungsarbeiten zu dieser Thematik sind: F. Wolfinger, *Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 2), Göttingen 1972; H. G. Türk, *Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn* (Theologie im Übergang 5), Frankfurt a. M. 1979; M. Oelsmann, *Johann*

über den Tübinger Dogmatiker Johann Ev. Kuhn (1806-1887) als Gestalt, die für die Geschichte des theologischen Erkenntnisproblems noch zu berücksichtigen bleibt, weist Eschweiler vor allem für den zweiten Teil seiner Darstellung auf Ergänzungsbedarf hin¹⁷. Heinrich Schrörs hat Ähnliches in seinem Gutachten zur Dissertationsschrift angemerkt¹⁸. Ungeachtet dieser und aller weiteren Unvollkommenheiten, die akademischen Arbeiten fast ein Jahrhundert nach ihrer Abfassung notwendig anhaften müssen¹⁹, bieten die beiden Studien Eschweilers zugleich hinreichend interessante Inhalte, die ihre verspätete Publikation rechtfertigen können. Ihre durchweg aus den Quellen gearbeiteten Analysen haben, wie im folgenden noch zu zeigen sein wird, in einigen Passagen keine adäquaten Fortsetzungen gefunden. In ihrer Gesamtheit präsentieren sie ein bis heute faszinierendes historisch-systematisches Forschungsunternehmen und sind ein sprechender Beleg für die Aufbruchsbewegung in der deutschen Fundamentaltheologie nach dem Ersten Weltkrieg. Dies gilt nicht zuletzt für die von Eschweiler vorgelegte Typologie zur Erfassung der theologischen Erkenntnislehre in der Neuzeit. Angesichts der in jüngerer Zeit zugespitzten innertheologischen Pluralisierung der Methoden und des seit dem Zweiten Weltkrieg deutlich angewachsenen Legitimationsdrucks, unter dem die Theologie im Kanon der akademischen Disziplinen steht, hat das programmatische Anliegen der Forschungen Eschweilers, die in den historischen Arbeiten bereits präsenste Suche nach dem „einen Weg“ der Theologie jenseits aller neuzeitlichen Dualismen, ebenfalls nicht an Aktualität verloren.

Evangelist von Kuhn. *Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus* (Epistemata 192), Würzburg 1997.

¹⁷ Neben einem Abschnitt zu Kuhn wird auch die Berücksichtigung des belgisch-französischen „Traditionalismus“ im Kontext einer umfassenderen Behandlung der „fideistischen Richtung“ für notwendig erachtet; vgl. Eschweiler, *Die Erlebnis-theologie Joh. Mich. Sailers*, 138. Zu einigen Autoren dieser Richtung jetzt: N. Brucker (Hg.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Frankfurt u.a. 2010.

¹⁸ Vgl. im vorliegenden Band S. 295f.

¹⁹ Zu berücksichtigen sind etwa die Beschränkungen für die Forschung, welche mit der schwierigen Situation der unmittelbaren Jahre nach dem Ersten Weltkrieg verbunden waren, in denen Eschweiler seine Arbeiten vorzubereiten hatte. Sie werden sichtbar, wenn mehrfach auf die „Unerreichbarkeit“ bestimmter Bücher hingewiesen wird, wie z. B. der Erstauflage von Sailers „Vernunftlehre“.

(2) Möglich wurde die Edition von Eschweilers theologischer Promotions- und Habilitationsschrift durch die Wiederauffindung der Typoskripte. Neben einer Vielzahl weiterer Materialien sind sie im Teilnachlaß des Theologen erhalten, der heute im Ermland-Haus (Münster) aufbewahrt wird. Obwohl der Bestand derzeit nicht allgemein zugänglich ist, wurde dem Herausgeber durch die Freundlichkeit der zuständigen Archiv- und Nachlaßbetreuer, Msgr. Dr. Lothar Schlegel und P. Dr. Werner Brahtz CO, die Möglichkeit eingehender Erforschung gewährt²⁰. Dafür sei ihnen ein herzliches Wort des Dankes gesagt, das sich gleichermaßen an Frau Dorothea Triller, die langjährige Archivarin des Ermland-Hauses, richtet, die dem Herausgeber bei mehreren Besuchen in Münster bereitwillige und freundliche Unterstützung geleistet hat. Eschweilers Dissertation ist im Nachlaß in zwei maschinenschriftlichen Exemplaren, die Habilitation in einem ebenfalls maschinenschriftlichen Durchschlag verfügbar. Die Texte sind vollständig und enthalten an manchen Stellen kleinere Korrekturen und Ergänzungen aus der Feder Eschweilers. Im Nachlaß sind zudem handschriftliche Vorstudien und Notizen zu den Arbeiten zu finden. Unsere Edition beschränkt sich auf die Wiedergabe der beiden Typoskript-Fassungen. Die Literaturverweise in den Anmerkungen erfolgen so, wie sie Eschweiler vorgenommen hat; ggf. später erschienene Titel oder verbesserte Textausgaben bleiben unberücksichtigt. Die bei Eschweiler beliebten Abkürzungen von Namen in den Fußnoten wurden nur beibehalten, wo sie den Lesefluß nicht stören und der Bezug eindeutig ist. Handschriftliche Veränderungen der maschinenschriftlichen Fassungen wurden berücksichtigt, sofern sie lesbar waren und über Stichwortnotizen hinausgehen. Die Texte unseres Bandes werden nicht in einer kritischen Edition vorgelegt, die diese Veränderungen ebenso zu dokumentieren hätte wie Eingriffe des Herausgebers, die sich auf die Korrektur offensichtlicher sprachlicher Fehler oder auf die Richtigstellung inkorrekt zitierter Stellen beziehen. Der Aufwand einer Erfassung dieser oft minimalen Modifizierungen der Typoskriptversionen wäre so groß gewesen, daß er nach Abwägung mit dem zu erwartenden Nutzen unterlassen wurde. Die Schriften werden somit in einer

²⁰ Zu diesem Bestand und seinem Schicksal werden genauere Angaben in der angekündigten Monographie vorgelegt werden.

vom Herausgeber verantworteten „Leseausgabe“ präsentiert. Weitere Veränderungen und Hinzufügungen, die in unserer Edition sinnvoll erschienen, sind formaler Art. So wurden fremdsprachige Begriffe und vom Verfasser hervorgehobene Textpassagen kursiv gestellt, geklammerte Einschübe Eschweilers innerhalb von Zitaten in eckige Klammern gesetzt und die Endnoten in Fußnoten verwandelt. Die bei Eschweiler zu jedem Kapitel neu ansetzende Zählung der Anmerkungen wurde in den beiden Hauptteilen nun durchgängig gestaltet (mit Anpassung von Querverweisen innerhalb des Textes). An wenigen Stellen hat der Herausgeber erklärende Hinweise eingefügt, die durch eckige Klammern markiert und am Buchende ausgeführt sind. Die Originalpaginierung der Typoskripte wurde nicht aufgenommen; entsprechende Seitenverweise innerhalb der Darstellungen wurden angepaßt. Eine formale Vereinheitlichung erforderte auch die Textgliederung. Während das Typoskript der Dissertation nach Kapiteln und durchnummerierten Paragraphen (als Unterabschnitten) eingeteilt ist, hat Eschweiler in der Habilitationsschrift keine Paragraphenzählung verwendet. Bei der Zusammenfassung beider Schriften in einem Buch haben wir uns dazu entschieden, die in der Habilitation und ganz ähnlich in den gedruckten „Zwei Wegen“ bevorzugte Einteilung nach Kapiteln und Unterabschnitten mit römischen und lateinischen Ziffern zu verwenden. Da Eschweiler bei Querverweisen innerhalb seiner Dissertationsschrift meistens die Paragraphen zitiert hat, war hier eine Anpassung im Text unausweichlich. Wo etwa auf einen „§ 6“ hingewiesen wurde, findet sich nun der Verweis auf „Kap. 3, II“, bei Verweisen auf einen „Paragraphen“ wurde stattdessen das Wort „Abschnitt“ gesetzt. Auf den Herausgeber gehen schließlich Gesamtinhaltsverzeichnis, Literaturverzeichnis und das Namenregister zurück, welches die in Haupttext und Fußnoten erwähnten Personen erfaßt.

(3) Für die Hilfe bei der digitalen Texterschließung gilt ein Wort des Dankes meiner Wissenschaftlichen Mitarbeiterin, Dipl.-Theol. Ursula Lievenbrück, sowie Frau Barbara Pfaffenberger und Frau Elke Griff im Sekretariat. Mit großer Sorgfalt hat sich Frau Eugenia Krenzer als Studentische Hilfskraft um die redaktionelle Betreuung der Texte sowie die Erarbeitung von Literaturverzeichnis und Register verdient gemacht. Auch ihr sei dafür sehr herzlich gedankt.

3 „RATIONALISMUS“ UND „FIDEISMUS“ IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE DER MODERNE – EIN BLICK AUF ESCHWEILERS THESEN AUS DER DISTANZ VON 90 JAHREN

Um das Anliegen und die Bedeutung der hier präsentierten Arbeiten zu erfassen, bietet es sich an, einen kurzen Überblick zum Inhalt mit einigen Bemerkungen aus heutiger Forschungsperspektive zu verbinden. Dabei kann es um eine Aktualisierung oder Fortsetzung der Studien Eschweilers ebensowenig gehen wie die Bereitstellung kompletter Ergänzungsbibliographien²¹. Beabsichtigt sind allein einige Hinweise auf Einfluß und Bewertung der Thesen des rheinischen Theologen im Licht der in neun Jahrzehnten fortgeschrittenen Fachdiskussion sowie auf die bleibende Bedeutung seiner Ergebnisse und Frageinteressen.

3.1 Die Promotionsschrift von 1921

3.1.1 Auf der Suche nach den Ursprüngen der neuzeitlichen Apologetik

(1) In der Einleitung zu seiner Dissertation geht Eschweiler aus von der doppelten Verständnismöglichkeit des Begriffs einer „theologischen Erkenntnislehre“. Er kann Verwendung im Kontext einer „Generaldogmatik“ finden, welche (als Prinzipienreflexion) die „objektiven oder subjektiven Bedingungen“²² dogmatischer Erkenntnis klärt, aber auch in Verbindung mit einer methodisch vom Glaubensstandpunkt absehenden „Apologetik“ in neuzeitlichem Verständnis, in der generell die Möglichkeit von Theologie „kritisch“ begründet wird. Ebendiese Trennung zwischen einer vor-theologischen Apolo-

²¹ Umfassende bibliographische Angaben zu allen Theologen der von Eschweiler behandelten Epoche bieten die Repertorien von Manfred Brandl: Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit, 2. Aufklärung, Salzburg 1978; 3. Das neunzehnte Jahrhundert (2 Bde.), Salzburg 2006. Basisinformationen zu fast allen Autoren enthalten die Sammelwerke: E. Coreth / W. M. Neidl / G. Pfligersdorffer (Hgg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1-2, Graz-Wien-Köln 1987/88; H. Fries / G. Schwaiger (Hgg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, 3 Bde., München 1975. Verwiesen sei darüber hinaus nur noch auf das online verfügbare „Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon“ (URL: www.bautz.de/bbkl).

²² Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 3.

getik und der durch sie zu legitimierenden Glaubenswissenschaft im eigentlichen Sinn ist das große Thema, das Eschweiler lebenslang herausgefordert hat. Wenn er die Frage stellt, ob nicht „das eigenartige Wesen des theologischen Erkenntnisgegenstandes schlechthin gerade in dem unteilbaren In- und Zueinandersein von ‚Gewußtem und Geglaubtem‘, von spontaner natürlicher Vernunftkenntnis und göttlicher Offenbarung“²³ bestehe, hat er in Wahrheit bereits das systematische Postulat formuliert, das er durch seine historischen Forschungen vorbereiten wollte²⁴ und vor allem im vierten Kapitel der „Zwei Wege“ von 1926 zur positiven Darstellung gebracht hat²⁵. Der „eine Weg“, auf den er die Theologie der Neuzeit zurückführen wollte, ist derjenige einer konsequenten „Theologie aus dem Glauben“, der alle von der Dogmatik isolierten, in eine Quasi-Autonomie von der spezifisch theologischen Methode überführten Teile des Fachs (vor allem die Apologetik, aber z. T. auch Exegese und praktische Theologie) rückzubinden versucht an das durch sein unverwechselbares Formalobjekt bestimmte theologische Erkennen. Den Glauben zu begründen, kann dann nur bedeuten, vom Glaubensstandpunkt selbst die Offenheit der Natur für ihre übernatürliche Vollendung zu erkennen und argumentativ gegen anderslautende Behauptungen zu verteidigen, nicht aber, sich dabei in einen angeblich vor-theologischen Vernunftbereich (wenn auch nur auf dem Weg „methodischer“ Abstraktion) zurückzuziehen. Das deutlichste Argument für seine systematische Position glaubte Eschweiler durch den Blick auf die Genese der zur eigenen Disziplin gewordenen theologischen Apologetik zu finden. Dieser Beweisarbeit sind beide Qualifikationsschriften gewidmet. Die katholische Glaubensbegründung in der Neuzeit, so lautet der schon hier entwickelte Interpretationsansatz, ist keineswegs die kontradiktorische Antithese zur Philosophie seit der Aufklärung, sondern steht vielmehr zu ihr in enger Korrespondenz. In den „Zwei Wegen“ wird Eschweiler das Ergebnis der Bonner Studien (vor allem der Dissertation) ausführlich aufgreifen und an einem zentralen und heiklen Punkt noch radikalisieren,

²³ Ebd. 4.

²⁴ Eschweiler weist in seiner Einleitung klar auf die Hinordnung der historischen Forschungen auf die „systematische Hauptarbeit“ hin, „in deren Mittelpunkt das Vatikanum stehen wird“ (ebd. 6).

²⁵ Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 184-260.

wenn er innerhalb katholischer Theologie nicht bloß den korrespondierenden Reflex des philosophischen Anthropozentrismus, sondern sogar ein entscheidendes Motiv seiner Genese ausmachen wird, nämlich im „Molinismus“ der Barockscholastik.

(2) Die Studie von 1921 konzentriert sich zunächst auf die Frage nach dem Ursprung der neuzeitlichen Apologetik. Für Eschweiler liegt sie nicht erst, wie oft behauptet worden war, beim Vater der katholischen „Tübinger Schule“, Johann Sebastian Drey, sondern früher: in der Schule der katholischen Wolffianer des achtzehnten Jahrhunderts, namentlich im Werk des Jesuiten Benedikt Stattler. Damit rückt eine Epoche der katholischen Theologiegeschichte in den Fokus des Forschungsinteresses, die zuvor meist rein negativ als „Zeit des Verfalls“ beurteilt worden war. Gewiß ist Eschweiler nicht der alleinige Urheber dieser Einschätzung; schon bei Karl Werner und Alois von Schmid wurde auf die Bedeutung Stattlers hingewiesen²⁶. Aber erst der Bonner Doktorand hat das Thema in den Mittelpunkt einer eigenen Untersuchung gerückt.

(a) Um die Entwicklungen in der Zeit zwischen 1750 und 1850 zu verstehen, muß man nach Eschweiler ihren philosophischen Hintergrund kennen. Gegen den „religiösen Enthusiasmus“ des 17. Jahrhunderts hatte sich in England und Frankreich eine naturalistische Alternative formiert, die Gottes Existenz nicht schlechterdings verwarf, aber doch konsequent zu einer Funktion der eigentlich selbstzwecklichen Naturordnung und der in ihr zu positionierenden menschlichen Freiheit erklärte. Für ihre Vertreter ist Gott bloß noch als „der für den Menschen nützliche oder notwendige Gott“ interessant, und das auch nur „so lange (...), als der Naturalismus noch optimistisch nach einem Sinn des Lebens verlangte“²⁷. In der deutschen Variante der Aufklärungsphilosophie, dem Wolff-Leibnizschen Rationalismus, wird eine vergleichbare Funktionalisierung des Gottesbegriffs erkennbar. Er dient dort „als die selbstverständliche und notwendige Bedingung dafür, daß ein in sich abgeschlossenes und

²⁶ Vgl. die Belege bei G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktes der katholischen Schultheologie* (Tübinger theologische Studien 25), Mainz 1984, 187, Anm. 216. Eschweiler selbst nennt diese beiden Gewährsleute (vgl. *Der theologische Rationalismus*, 49, Anm. 102 und 103).

²⁷ Ebd. 9.

absolutes Vernunftreich möglich sei“²⁸. So sehr am Ende des 18. Jahrhunderts Kant den Wolffschen Rationalismus kritisierte, hat er doch den funktionalisierten Gottesbegriff beibehalten. Auch sein Gott ist „nichts anderes als die *immanente Unendlichkeitsfunktion des freien Vernunftwesens*“²⁹. Der auf Gott gerichtete religiöse Akt ist seiner eigentlichen Bedeutung nach in diesen Entwürfen kaum mehr erkennbar. Rationalismus und Aufklärung denken einen Gott um des Menschen und seiner epistemischen bzw. moralischen Autonomieinteressen willen. Die Apologetik als eigenständige Disziplin in ihrer modernen Gestalt versteht Eschweiler als Antwort auf die Herausforderung, welche die Philosophie gestellt hatte. Als die Theologen nach einer möglichst „neutralen“ Basis für die Auseinandersetzung mit dem deistischen Naturalismus suchten, bot sich ihnen nach Eschweiler zunächst in allen Konfessionen der Wolffsche Rationalismus an; für Katholiken lag seine Attraktivität nicht zuletzt in den unverkennbaren Wurzelbezügen zur barocken Scholastik³⁰ – hier findet sich schon in der Dissertation eine erste Spur derjenigen These, die Eschweiler in den „Zwei Wegen“ mit verstärktem Nachdruck entfaltet hat.

(b) Eschweiler verweist ausführlich auf das apologetische Werk Benedikt Statters, in dem sich seiner Ansicht nach „ein rationalistischer Apriorismus breit macht, der in seiner Art kaum überboten werden kann“³¹. Eschweiler versucht dies an Statters Affirmation des ontologischen Gottesbeweises ebenso zu verifizieren wie an der Neigung seiner Metaphysik, die innere Verträglichkeit und Möglichkeit der Wesensgehalte zum Ausweis ihres Seins zu nehmen³². Indem man diese Methode auf die Apologetik übertragen habe, sei man zu jenem Beweisschema gelangt, das die apologetischen „Demonstrationen“ seitdem zutiefst prägt: Der *sensus communis* des kirchlichen Glaubensbewußtseins wird über den Weg der transzendentalen Vergewisserung seiner idealen Gehalte auf einer höheren Ebene spekulativ eingeholt. Wenn die „Möglichkeit“ des Offenbarungsinhalts aufgezeigt werden konnte, bedarf es nur noch der empirischen Be-

²⁸ Ebd. 12.

²⁹ Ebd. 15.

³⁰ Vgl. ebd. 30.

³¹ Ebd.

³² Vgl. ebd. 34f.

stätigung durch externe Glaubwürdigkeitsargumente (z. B. Wunder), um auch die „Wirklichkeit“ zu erweisen. Durch diese Absicherungsstrategie gerät das Geoffenbarte allerdings in die Gefahr, seiner inneren Übernatürlichkeit beraubt zu werden – man nimmt einen Rationalismus in Kauf, der bis zur Behauptung reicht, die wesenhafte Notwendigkeit einzelner Glaubensgeheimnisse nachweisen zu können³³. Eschweiler kommentiert die in dem theologisch transponierten Rationalismus zutage tretende Depotenzierung des Übernatürlichen mit deutlicher Abneigung. Letztlich verfehlt seiner Einschätzung nach die Trennung der „Möglichkeit“ des dogmatischen Gehalts von der „Wirklichkeit“ des geschichtlichen Offenbarungsvollzugs ihr apologetisches Ziel: „Ebenso wie in der naturalistischen Aufklärung ist auch in dieser sonderbaren Theologenwelt nicht mehr die Auktorität des offenbarenden Gottes, sondern die im Menschen ‚erscheinende‘ Vernunft das eigentliche Absolute, in dem das Sein aller Dinge begründet wird“³⁴.

(3) Wie eine der wenigen neueren Untersuchungen zu Benedikt Stattler feststellt, ist der Verfasser des katholischen „Anti-Kant“ trotz seines breiten theologischen und philosophischen Werkes bis in die Gegenwart hinein „ein weitgehend Unbekannter geblieben“³⁵. Die bislang umfassendste Erschließung seines Werkes samt Charakterisierung seiner theologischen Methode hat Franz Scholz mit besonderem Bezug auf Stattlers Moralphilosophie vorgelegt³⁶.

Während Stattlers dogmatische Schriften weithin unerforscht geblieben sind, existiert zu seiner apologetischen Methode, auf die Eschweilers Thesen abzielen, immerhin eine (ungedruckte) Freiburger Dissertation aus dem Jahr 1948³⁷. Ihr Verfasser Karl Kimmig

³³ Vgl. ebd. 40-43.

³⁴ Ebd. 45.

³⁵ M. Miedaner, Die Ontologie Benedikt Stattlers (Europäische Hochschulschriften Reihe 20, Bd. 129), Frankfurt 1983, 2.

³⁶ Vgl. F. Scholz, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde (Freiburger theologische Studien 70), Freiburg 1957; ders., Benedikt Stattler (1728-1797), in: H. Fries / G. Schwaiger (Hgg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, München 1975, 11-34.

³⁷ Vgl. Kimmig, Die Begründung der Religion bei Benedikt Stattler. Kimmig bestätigt den Wolffianismus Stattlers (51-58) und behandelt dessen Einschätzung der „loci theologici“. Anschließend analysiert er, durchaus ähnlich wie Eschweiler, die

bestätigt ebenso wie einige Jahrzehnte später Franz-Josef Niemann³⁸, daß Eschweiler mit seinen Urteilen über die Methode des Theologen in die korrekte Richtung zielte. Stattlers Bedeutung als „Begründer“³⁹ der „Möglichkeitsapologetik“ dürfte Eschweiler allerdings klar überschätzt haben⁴⁰. Die in der „Aufklärungsapologetik“ vollständig ausgebildete, als Legitimation für die gesamte Theologie verselbständigte und besonders gegen den aufklärerischen „Deismus“ ins Feld geführte apologetische Methode inklusive ihrer Traktateinteilung besaß tieferreichende Wurzeln bis ins späte 15. Jahrhundert hinein und hat, wie Niemann am Beispiel der fundamentaltheologischen *demonstratio christiana* zeigen konnte, bereits in der Renaissance wichtige Entwicklungsschritte durchlaufen⁴¹. In seiner Untersuchung über die Ursprünge des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats (*demonstratio religiosa*) übt Gerhard Heinz noch deutlichere Kritik an Eschweilers These, wonach es Statler gewesen sei, der erstmals „mit Hilfe der Wolffschen Möglichkeitsphilosophie ein vollständiges System der apologetischen Theologie geschaffen“⁴²

philosophischen Voraussetzungen von Stattlers Apologetik (77-130), wobei Erkenntnislehre, Logik und Ontologie Erwähnung finden. Im Kapitel über Stattlers „natürliche Theologie“, das folgt (131-179), wird wie bei Eschweiler der „apriorische Gottesbeweis“ berücksichtigt (145ff.). Im eigentlichen Abschnitt über die Religionsbegründung (181-210) sind die beiden Beweisschritte, die sich auf Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Offenbarung richten, klar unterschieden. Die abschließende Würdigung thematisiert u.a. das Verhältnis Stattlers zu Hermes und Sailer (211-230). Nicht alle Urteile Kimmigs dürften einer näheren Überprüfung standhalten.

³⁸ Vgl. F.-J. Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats (Innsbrucker Theologische Studien 12), Innsbruck-Wien 1983, 246-270, bes. 264ff. Vgl. auch die zusammenfassende Kritik 265f.: „Das christliche Dogmensystem wird hypothetisch vorausgesetzt, hängt aber – als bloße Möglichkeit, nämlich als Gedankensystem – in der Luft; den Charakter einer tatsächlichen Offenbarung bekommt es dadurch, daß Gott ihm Wunder und Weissagungen äußerlich als eine Art ‚Seinsklötzchen‘ unterschiebt, das seinerseits noch einmal in der Wirklichkeit verankert ist durch historisch zuverlässige Erzählungen.“ Anders als Eschweiler sieht Niemann allerdings bei Statler Apologetik und Dogmatik keineswegs auseinandergezogen, sondern vielmehr in einer Weise verschränkt, die man in späterer Zeit häufig vermißt habe (vgl. ebd. 267f.).

³⁹ So Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 47; ähnlich erneut in: Die Erlebnis-theologie Joh. Mich. Sailers, 139.193.

⁴⁰ Vgl. Niemann, Jesus als Glaubensgrund, 248.

⁴¹ Vgl. ebd. 89-198.

⁴² Eschweiler, Die zwei Wege, 83.

habe. Das methodologische Dreierschema des fundamentaltheologischen Beweises („Notwendigkeit – Möglichkeit – Wirklichkeit“) war, so zeigt Heinz auf, keine Erfindung Stattlers auf der Basis der Wolffschen Philosophie, sondern fand sich schon zuvor bei Autoren wie Samuel Clarke oder Joseph Hooke⁴³, auch wenn Stattlers Anwendung besonders konsequent ausfiel. In Stattlers Durchführung des Programms findet Heinz recht viele traditionelle apologetische Elemente vor. So wird die „Möglichkeit“ der strikt übernatürlichen Glaubensmysterien nicht durch positiven Erweis, sondern auf dem Weg negativer Evidenz, über die Nicht-Widersprüchlichkeit der Gehalte, demonstriert⁴⁴ und die Bedeutung der autoritativen Bezeugung für den Glaubensassens unterstrichen⁴⁵. Dies spricht nach Heinz gegen eine allseitige Übernahme des Wolffschen Programms in Stattlers Apologetik⁴⁶. Manche der bei Heinz genannten Einwendungen waren auch Eschweiler bekannt, und er hat in der Promotionschrift versucht, sie seiner Interpretation einzupassen⁴⁷. Wenn

⁴³ Vgl. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, 188f. (Nachweise in vorangehenden Kapiteln).

⁴⁴ Vgl. ebd. 195ff. In diesem Sinn stellt bereits Kimmig, *Die Begründung der Religion, die Stattlerschen Aussagen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft* (vgl. 74f.) und zur göttlichen Offenbarung (ebd. 181-210) vor. Solche Aussagen könnte man auch aus Stattlers Dogmatik vielfach zusammentragen.

⁴⁵ Vgl. ebd. 106f.

⁴⁶ Vgl. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, 196, Anm. 267, unmittelbar gegen Eschweiler.

⁴⁷ So ist die „bloß abwehrende“ Anwendung der Möglichkeitsmethode auch Eschweiler in seiner Stattler-Lektüre nicht verborgen geblieben (vgl. *Der theologische Rationalismus*, 39); er setzt allerdings die interpretatorische Relevanz eher gering an, wenn er bemerkt: „Solche Stellen wirken aber, im Zusammenhang der Stattlerschen Theologie betrachtet, fast wie Unfallversicherungen für die freie Fahrt ins ontologische Vernunftfall.“ Auch weiß Eschweiler, daß bei Stattler der Trend zu „absoluter“ Spekulation nur „vereinzelt“ auftritt (ebd. 40). Stattlers Rationalismus bleibt „theologisch“, sofern sie die Vernunftgemäßheit der Glaubensinhalte bloß „velut apriori“ demonstrieren will. Auf den Einwand, daß Elemente der Stattlerschen Apologetikmethode (u.a. das dreigliedrige Modalitätenschema) auch schon in vorangehender Literatur zu finden seien, verweist Eschweiler auf die Konsequenz und neue Intention, mit der Stattler seine Apologetik konzipiert: „Denn die Möglichkeitsmethode konnte erst dann aus der Zufälligkeit einer polemischen Redewendung sich zu einem System der Offenbarungstheorie entwickeln, als auch die Theologie anfang, in dem apologetischen Beweis der ‚Möglichkeit‘ mehr zu erstreben als die Darlegung der formallogischen ‚Nicht-Unvernünftigkeit‘, welche sich

das Resultat aus heutiger Sicht nicht völlig überzeugt, liegt dies auch daran, daß Eschweiler (wie viele andere Interpreten) zu wenig beachtet, daß man Stattler trotz aller Zeiteinflüsse zunächst im Kontext der Jesuitenscholastik der frühen Neuzeit interpretieren sollte, zu deren letzten bedeutenden Vertretern er gezählt werden muß. Bis heute ist in diesem Zusammenhang die Frage zu wenig thematisiert worden, inwiefern die bei Stattler und schon früher zu findende Bestimmung des Seienden über die „Kompossibilität“ der Wesensgehalte⁴⁸ (mit ihrer Konsequenz für die apologetische Methode) nicht so sehr Proprium des deutschen Rationalismus Wolffscher Prägung⁴⁹ als vielmehr Erbe aus der mittelalterlichen Tradition des Scotismus in der Jesuitenschule war. Eschweiler kannte Scotus und seine Schule insgesamt nicht besonders gut und noch weniger deren massiven Einfluß auf die Metaphysik der Jesuiten (und vermittelt ihrer auf den deutschen Rationalismus), obgleich er, wenigstens an der Oberfläche, Beziehungslinien zwischen der apologetischen „Möglichkeitsmethode“ Stattlers und dem Scotismus erahnt hat⁵⁰. Auch die „Zwei Wege“ (1926) und die Abhandlung über die „Philosophie der Spanischen Spätscholastik“ (1928) führen an diesem Punkt nicht weiter. Andernfalls hätte Eschweiler vielleicht die später von Gustav Siewerth und anderen vorgetragene thomistische Scotus-Kritik in weit größerem Umfang vorweggenommen.

Die knappen Aussagen über Stattler, die Eschweiler in die „Zwei Wege“ aufgenommen hat, finden auch bei Heinz insofern Anerkennung, als eine methodologische Abhängigkeit Stattlers von Wolff kaum zu übersehen ist. Der seiner Schultradition noch vielfach verbundene Aufklärungstheologe⁵¹ hat das traditionelle Erbe der Apologetik mit einem „geschärfte<n> Bewußtsein für die Notwendigkeit methodischen Vorgehens im Geist der Zeit und dessen konsequente Realisierung“⁵² verarbeitet und dabei zur Abscheidung einer „wissenschaftlichen“ Glaubensbegründung von der an dieser Wissen-

notwendig auf den Urteilsbereich der gegnerischen Einwürfe beschränkt und noch nichts Positives über das verteidigte Wesen aussagt“ (ebd. 50).

⁴⁸ Vgl. Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 34f.

⁴⁹ Vgl. zu dieser These erneut ebd. 51f.

⁵⁰ Vgl. ebd. 49f.

⁵¹ Zu dieser Charakterisierung vgl. Miedaner, *Die Ontologie Benedikt Stattlers*, 450f.

⁵² Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, 201.

schaftlichkeit bestenfalls indirekt partizipierenden Dogmatik beigetragen⁵³. In eine ähnliche Richtung zielt Niemann, wenn er die eigentümliche Reaktion der Apologetik im Zeitalter der Aufklärung als „eine bei den einzelnen Theologen jeweils verschiedene Mischung aus ablehnender Kritik und stillschweigender, oft als solche gar nicht thematisierter Rezeption“ beschreibt, die sich „die geometrische oder die rationalistisch-philosophische Methode à la Wolff zum Vorbild“ nimmt⁵⁴. Dies gilt auch in vielen anderen Bereichen von Statters Denkens (z. B. in der Morallehre und Ontologie⁵⁵). Daß dabei die demonstrative Kraft der Reflexion auf „Möglichkeit“ und der Aufweis „zureichender Gründe“ eine zuvor nicht gekannte Zentralstellung einnehmen, ja daß die (widerspruchsfreie) „Denkbarkeit“ einer Sache zu ihrer wichtigsten, wenn auch nicht einzigen Existenzbedingung erklärt wird⁵⁶, dürfte Eschweiler ebenso zurecht gesehen haben wie die engen Querverbindungen dieser „modernen“ theologischen Apologetik zur „Möglichkeitsphilosophie“⁵⁷, auch wenn seine Schlußfolgerungen das Bild Statters zu vereinseitigen drohen. Zur Verstärkung seines Urteils hätte er anführen können, daß schon fünfzig Jahre zuvor Constantin von Schaezler in Statter „den eigentlichen Ahnherrn der heute in Deutschland herrschenden Dogmatik“ erkennen wollte und seine vorbereitende Funktion für Hermes oder Günther in der Gnadenlehre bzw. Christologie für erwiesen hielt⁵⁸.

⁵³ Vgl. ebd. 203. Eschweiler wird in Anm. 313, nochmals explizit kritisiert. Die Studie von Heinz zitiert Eschweiler aber durchaus auch zustimmend, etwa hinsichtlich seiner Beobachtungen zur Bedeutung des „analysis fidei“-Traktats für die Entstehung der Apologetik.

⁵⁴ Niemann, Jesus als Glaubensgrund, 202.

⁵⁵ Vgl. Miedaner, Die Ontologie Benedikt Statters, 444: „Statter hat in allen entscheidenden Punkten die Wolffsche Ontologie übernommen“; F. Scholz, Benedikt Statter und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre, bes. 34-73.

⁵⁶ Vgl. neben Miedaners Arbeit auch Kimmig, Die Begründung der Religion, 117-123.

⁵⁷ Hier urteilt Kimmig, ebd. 127-130, sehr ähnlich wie Eschweiler. Im Schlußurteil seiner Arbeit schließt er sich (zu) vorbehaltlos dessen These über den „Einfluß der Statterschen Religionsbegründung auf die Entwicklung der Apologetik als theologische Disziplin“ an (ebd. 227-230.236).

⁵⁸ Vgl. C. von Schaezler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens, Mainz 1867, 334-345 (Zitat hier 343); ders., Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, Freiburg 1870, 213-228.

Diese These wartet noch immer auf Überprüfung durch die heutige Forschung.

3.1.2 Der Versuch einer Typisierung neuzeitlicher Antworten auf das theologische Erkenntnisproblem

(1) Trotz der klaren Vorbehalte Eschweilers gegen die Apologietikmethode der Aufklärungstheologie ist seine Studie keine „Abrechnung“ mit Stattler oder anderen ihrer Vertreter⁵⁹. Vielmehr korrigiert der Theologe manches vorschnelle, fehlerhafte Urteil und erkennt die zeitgeschichtliche Notwendigkeit der apologetischen Neuausrichtung im 18. Jahrhundert (wenigstens in „psychologischer Hinsicht“) durchaus an⁶⁰. Eschweiler setzt an dieser Stelle seine Arbeit nicht sofort mit der Beschreibung des weiteren Schicksals der apologetischen Methode fort, sondern fügt einen Schritt der theoretischen Zwischenreflexion ein, in dem er seine umfassende Typisierung der theologischen Erkenntnislehre in ihrem neuzeitlichen Entwicklungsgang vorstellt⁶¹. Sie bildet den Rahmen für die weiteren Ausführungen der Dissertation wie der Habilitation. Eschweiler hat dieses Konzept auch in einem Aufsatz vorgestellt, der zur Zeit des Abschlusses der Dissertation verfaßt wurde⁶² und noch intensiver als einige Randbemerkungen dort⁶³ bezeugt, welch großen Einfluß die

⁵⁹ Seine Dissertation kommt etwa am Rande auf Patrizius Benedikt Zimmer zu sprechen, vgl. in unserem Band S. 48.72. Zu diesem und seinem Umfeld vgl. Ph. Schäfer, *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik* dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer (*Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts* 3), Göttingen 1971.

⁶⁰ Vgl. Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 54.71f.

⁶¹ Ob dieses zentrale Kapitel (55-72) an der vorliegenden Stelle richtig plaziert ist oder nicht vielmehr, wie Albert Ehrhard in seinem Zweitgutachten angemerkt hat (vgl. Anhang, S. 294), besser an den Anfang der ganzen Studie gestellt worden wäre, ist sicherlich eine Ermessensfrage. Eschweiler wollte wohl sein Schema nicht einfachhin der historischen Darstellung vorausschicken, sondern es im Ansatz begründen, bevor es als Vorgabe für die weitere Darstellung dienen konnte. Die Diskussion über solche Theoriekapitel ist ein Spiegel der kaum auflösbaren Vernetzung zwischen dem Vollzug der historischen Analyse und den sie leitenden (und zugleich erst aus ihr begründbaren) systematischen Prämissen des Interpretieren.

⁶² Vgl. Eschweiler, *Religion und Metaphysik. Zu Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen“*, in: *Hochland* 19 (1921/22) 303-313.470-489, hier bes. 477-485. Vgl. auch Eschweiler, *Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie*, in: *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* 1 (1924) 313-337.

⁶³ Vgl. die im Namenregister unseres Bandes unter „Scheler“ aufgeführten Stellen.

Beschäftigung mit Max Scheler in seiner „katholischen Phase“ für den jungen Eschweiler besaß. In den „Zwei Wegen“ wird das Modell erneut, mit einigen Ausdifferenzierungen versehen, aufgegriffen⁶⁴. Es klassifiziert (in seiner komplett ausgearbeiteten Gestalt) drei Grundtypen der Stellungnahme zum religiösen Akt, deren erste beiden nochmals nach je zwei Varianten unterschieden werden: „*Ineinssetzung, Nebeneinanderstellung, Hinordnung* – sc. der Natur und (zu) der Übernatur bzw. der natürlichen Vernunftkenntnis und (zu) der göttlichen Offenbarung“⁶⁵. Obgleich Eschweiler, wie wir sehen werden, damit klare Bewertungen und Präferenzen verbindet, nimmt er seine Typisierung nicht mit der Absicht vor, Zensurierungen auszusprechen. Wenn er von „Rationalismus“ oder „Fideismus“ spricht, will er Einseitigkeiten der theologischen Methode benennen, aber keine Häresien etikettieren, auch wenn seine Urteile (schon durch die Bevorzugung der „thomistischen“ Lösung) mit der offiziellen kirchlichen Linie, wie sie durch das Erste Vatikanum autoritative Geltung erhalten hatte, übereinstimmen.

(2) Der „Identitätstypus“ kann in einer supranaturalistischen Gestalt auftreten⁶⁶, in welchem alles Erkennen als gnadenhaft bzw. Resultat übernatürlicher Erleuchtung betrachtet wird. Diese Tendenz zur „Reduktion der Natur auf Gnade“ findet sich im Mystizismus bzw. Augustinismus. In der „naturalistischen“ Version theologischen Identitätsdenkens findet sich die umgekehrte Reduktion des Gnadenhaften ins Natürliche, indem Glaubensinhalte in einer Linie mit philosophischen Erkenntnissen behandelt werden (wenn auch nur methodisch). Ebendies ist im apologetischen Rationalismus der Fall, dessen Zurückführung in die Epoche und das Werk Stattlers wir beschrieben haben. Obwohl Mystizismus und Rationalismus zunächst wie unvereinbare Gegensätze erscheinen, wohnt ihnen durch die gemeinsame Tendenz, Philosophie und Theologie nicht mehr klar voneinander zu scheiden, eine dialektische Nähe inne. Sie stehen in konträrem, nicht kontradiktorischem Gegensatz. So kommt Eschweiler zu der Beobachtung, daß es durchaus Ähnlichkeiten zwischen einem Vorgehen nach Art Stattlers und Argumentationsfiguren bei

⁶⁴ Vgl. Eschweiler, *Die zwei Wege*, 204-218.

⁶⁵ Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 63.

⁶⁶ Vgl. ebd.

Theologen der Vergangenheit wie Anselm von Canterbury und anderen gewöhnlich dem Augustinismus zugerechneten mittelalterlichen Autoren gibt⁶⁷.

(3) Der zweite, „dualistische“ Haupttyp ist als Gegenbewegung zum Identitätstyp (besonders demjenigen rationalistischer Prägung) anzusehen. Glaube und Wissen werden hier im Bewußtsein ein und desselben Subjekts klar getrennt. Neben dem philosophischen Weltzugang steht der religiöse, der in einer weniger spekulativ als positiv gefaßten, vom Streben nach Verwissenschaftlichung ferngehaltenen Glaubenslehre seinen theoretischen Niederschlag findet. Eschweiler spricht hier vom „theologischen Fideismus“, der in der Gefahr steht, dialektisch in ein „absolutes Identitätssystem“ umzukippen (weil in der Trennung der beiden Bereiche der eine so sehr dem anderen vorgezogen werden kann, daß dieser in ihm aufzugehen droht). In Eschweilers Dissertation begegnet der „Fideismus“ als einzige Ausformung des „dualistischen“ Typs; die Zuordnung der molinistischen „Stockwerktheologie“ in das Schema wird erst in den „Zwei Wegen“ erfolgen.

(4) Klar im Blick ist dagegen bereits das dritte Grundmodell. Im „teleologischen Typ“ sind Natur und Gnade aktiv aufeinander verwiesen, ohne daß eine der beiden Größen auf die andere reduzierbar wäre. Das eigenständige Vernunftwissen erweist sich als hingeordnet auf seine Vollendung durch das Offenbarungswissen, denn ohne dieses fehlt ihm seine letzte Sinndimension. Es existiert folglich eine Selbständigkeit, aber nicht Selbstgenügsamkeit des philosophischen Erkennens. Wie in dieser als „thomistisch“ gekennzeichneten Verhältnisbestimmung auch der religiös-übernatürliche Erkenntnisakt auf den natürlichen verwiesen bleibt, wird in der Promotionsschrift nicht explizit ausgeführt. Wichtig dürfte aber der Hinweis sein, daß das Erleben Gottes für das geistige Geschöpf „immer in etwas oder durch etwas hindurch“⁶⁸ geschieht, worin der vermittelte Charakter des religiösen Aktes (wenigstens *in statu viatoris*) angedeutet ist. Eschweilers Gesamtanliegen ist deutlich erkennbar: Es geht ihm um

⁶⁷ Vgl. Der theologische Rationalismus, 70f. Die dort auch genannten Hugo von St. Viktor und Heinrich von Gent wurden tatsächlich zuweilen rationalistischer Tendenzen bezichtigt (z. B. Heinrich in seiner Trinitätslehre).

⁶⁸ Ebd. 59.

die Überwindung einer bloßen Nebenordnung der Größen „Natur“ und „Gnade“. Die Natur des Menschen muß mehr sein als bloß passive Potentialität für Gottes Vollendungshandeln. Wenn das Erkennen des Menschen niemals ein anderes Ziel besitzt als das Streben nach der Anschauung Gottes, ist die Struktur des menschlichen Geistes und seine tiefste Wesensdynamik wenigstens für den, der sie aus dem Glauben deutet, immer schon auf den Gnadenempfang ausgerichtet, den der Mensch freilich nicht seiner eigenen Wirksamkeit zurechnen darf. Wenn Gott nicht bloß das Materialobjekt ist, um das es in jedem wahrhaft religiösen Akt gehen muß, sondern auch sein Formalobjekt (das „Wodurch“ ebenso wie das „Was“), dann ist jedes echte Sich-Ausstrecken auf Gott Werk seiner Gnade. „Gott-Suchen‘ ist ein ‚Von-ihm-gefunden-Werden‘“⁶⁹, sagt Eschweiler wörtlich in der Promotionsschrift – in solchen Formulierungen, die auf die Untrennbarkeit von natürlichem und religiösem Akt bzw. die philosophische „Unhintergebarkeit“ des letzteren abzielen, könnte man die Idee eines „übernatürlichen Existentials“, wie sie einige Jahrzehnte später Karl Rahner vorgetragen hat, aufscheinen sehen, obwohl Eschweilers Denken in Motivation und Durchführung von demjenigen Rahners in vielen Punkten deutlich unterschieden bleibt.

3.1.3 Theologischer „Kritizismus“: Georg Hermes

Nach diesem theoretischen Intermezzo kehrt die Untersuchung zu ihrem eigentlichen historischen Thema zurück, der Entwicklung des „theologischen Rationalismus“ in der vorvaticanischen Zeit. Nachdem der Leser Eschweilers Verständnis dieses Begriffs und seine Einordnung in den ideengeschichtlichen Gesamtzusammenhang kennengelernt hat, werden zwei konkrete Ausformungen eingehender analysiert, die den Grundimpuls der Stattlerschen Möglichkeitsmethode aufgegriffen und in mancher Hinsicht radikalisiert haben. Sie werden in enger Anlehnung an die Phasen der philosophischen Entwicklung seit Kant klassifiziert: als „theologischer Kritizismus“ am Beispiel des Georg Hermes (Kap. 4, 73-98) sowie als „theologischer Idealismus“, der durch den (kürzeren) Blick auf Joh. Seb. Drey, Anton Günther und Antonio Rosmini-Serbati illustriert wird (99-130).

⁶⁹ Ebd. 60.

(1) Das Hermes-Kapitel der Dissertation wurde von Eschweiler mit einigen Umarbeitungen und Erweiterungen, aber ohne Veränderung der Grundaussagen und teilweise unter wörtlicher Übernahme der Formulierungen in seine „Zwei Wege“ integriert⁷⁰. Es ist somit nach seinen wesentlichen Aussagen der Forschung seit langem bekannt. Allerdings gibt es in der Ursprungsfassung durchaus manches Zitat, das nicht in die „Zwei Wege“ aufgenommen wurde. Besonders hingewiesen sei auf den in den Fußnoten angestellten Vergleich zwischen Hermes und seinem Lehrer Friedrich Überwasser, der in der vorliegenden Form nur in der Darstellung der Dissertation zu finden ist⁷¹. Insgesamt präsentiert Eschweiler Hermes als Theologen, der unter dem Einfluß Kants und Fichtes die Glaubwürdigkeit der Offenbarung vor allem mit Hilfe der praktischen Vernunft zu belegen sucht – sie ist moralisches „Mittel zur Erfüllung verpflichtender Vernunftgebote“ bzw. zur besseren Realisierung der menschlichen „Vernunftwürde“⁷². Der apologetische Beweis vollendet sich im Blick auf die historischen Offenbarungsfakten, eine spekulative Entfaltung der Dogmen spielt keine besondere Rolle mehr. Im Konzept, das Hermes verfolgt, verfällt Stattlers „Möglichkeitsmethode“ zwar insofern der Kritik, als es nicht mehr um den Beweis der Offenbarungswahrheiten „in sich“ (nach ihrem formalen Gehalt) gehen kann. Andererseits ist Hermes jedoch selbst der rationalistischen Methodik sogar in einem radikalisierten Sinn verpflichtet, als es bei ihm darauf ankommt, die Möglichkeit bzw. Legitimität des Glaubens an eine göttliche Offenbarung *für das erkennende Subjekt* abzusichern. „Hermes (...) treibt die methodische Ausschaltung [sc. des übernatürlichen Charakters der Offenbarung] soweit, daß für den religiösen Gegenstand wie für jeden natürlichen nur mehr *ein und dieselbe* Daseinsbedingung gilt, nämlich die Wirklichkeit, welche in dem notwendigen Halten und Annehmen der menschlichen Vernunftnatur gesetzt ist“⁷³. Dem „Urdatum aller Religiosität, dem absoluten Gegebensein der religiösen Gegenständlichkeit“⁷⁴, wird nach Eschweiler in der psychologischen Apologetik des Hermes kaum

⁷⁰ Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 81-130.

⁷¹ Vgl. den Hinweis Eschweilers ebd. 288, Anm. 6 (zu S. 87).

⁷² Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 92f.

⁷³ Ebd. 94.

⁷⁴ Ebd. 95.

mehr entsprochen, wenn auch ihre intendierte Abgrenzung gegen die ältere „Möglichkeitstheologie“ ebenso anerkannt werden darf wie die (wenigstens kurzfristig) beachtliche pastorale Wirksamkeit, die Hermes und seine Schüler zu entfalten vermochten.

(2) Es ist nicht bloß der überschaubar gebliebenen Zahl der Hermes-Studien geschuldet, daß Eschweilers Darstellung in den „Zwei Wegen“ auch von der neuesten Forschung noch als die „einflußreichste Untersuchung dieses [sc. des 20.] Jahrhunderts“ zu Hermes angesehen wird⁷⁵. Eschweilers Feststellung, daß der Ansatz der Glaubensbegründung, den Hermes verfolgte, als sachlich gescheitert gelten muß, wird weithin von den späteren Interpreten geteilt, allerdings mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen⁷⁶. Auch die von ihm herausgearbeiteten Beziehungen der hermesianischen Methode zum Kritizismus Kants, vor allem der Rekurs auf die praktische Vernunft in der Religionsbegründung, die damit verbundene Subordination des religiösen Aktes und seiner Objekte (d.h. der Offenbarungsinhalte) unter die transzendente (bei Hermes eher „empirisch-psychologisch“⁷⁷) Reflexion, die Einschätzung des Verhältnisses von apriorischer Offenbarungstheorie und dem anschlie-

⁷⁵ So Th. Fliethmann, Vernünftig glauben. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes (Bonner Theologische Studien 26), Würzburg 1997, 58.

⁷⁶ Vgl. die Literaturübersicht ebd. 60-67. Zu Hermes sind von Bedeutung: R. Schlund, Der methodische Zweifel. Eine Untersuchung zur Wissenschaftslehre katholischer Theologie im 19. Jahrhundert, Diss. masch., Freiburg 1947, bes. 13-93; K. Thimm, Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus, München 1939; R. Malter, Reflexion und Glaube bei Georg Hermes. Historisch-systematische Studie zu einem zentralen Problem der modernen Religionsphilosophie, Diss. masch., Saarbrücken 1966; H. Breulmann, Prolegomena einer zukünftigen Dogmatik. Zur Begründungstheorie Georg Hermes, Diss. masch., Hamburg 1985. Vgl. auch H. H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft 37), Rom 1980.

⁷⁷ So Malter, Reflexion und Glaube, 16. Vgl. auch ebd. 94: „Hermes will demonstrieren, daß das Bewußtsein durch vernünftige Gründe in einen Zustand versetzt werden kann, in welchem ihm die Wahrheit der theologischen Lehren des Christentums auf unaufhebbare Weise gewiß ist. Den Zustand der absoluten Gewißheit, in den das Bewußtsein durch physische oder moralische Nötigung versetzt wird, nennt Hermes allgemein ‚Glaube‘“. Er ist „nicht das Produkt eines gnadenhaften Bestandes (d.h. der Glaube im subjektiven Sinn ist kein ‚übernatürlicher‘ Glaube), sondern ein Produkt der nötigen Vernunft“.

ßenden Tatsachenbeweis oder die bei Eschweiler zu findenden Aussagen über das Verhältnis zwischen Hermes und seinen theologischen Quellen haben durchweg Bestätigung gefunden. In der bislang neuesten systematisch-theologischen Hermes-Monographie bemüht sich Thomas Fliethmann zwar um eine positivere Bewertung des westfälischen Theologen und seines apologetischen Anliegens auf dem Hintergrund der insgesamt günstigeren Einschätzung des Kantianismus, die mit der transzendental-anthropologischen Wende innerhalb der katholischen Theologie in den letzten Jahrzehnten zu beobachten ist. In materialer Hinsicht bezieht jedoch auch er sich häufig auf Eschweilers Darstellung, ohne gravierende Kritikpunkte anzumerken⁷⁸. Ähnliches gilt zuvor für die Studie von Rudolf Malter, deren Kritik an Hermes vom Standpunkt der autonomen philosophischen Reflexion her geschieht, den der Verfasser (als Krings-Schüler) einnimmt⁷⁹. Leider ist die materiale Dogmatik in ihrer Entfaltung durch Hermes bis heute nur wenig erforscht⁸⁰. Das Bild des Theologen könnte sich dadurch in einigen Punkten gewiß differenzierter darstellen, als es Eschweiler gezeichnet hat.

3.1.4 Theologischer „Idealismus“: Anton Günther – Antonio Rosmini-Serbati – Johann Sebastian Drey

Der in den „Zwei Wegen“ an das Hermes-Kapitel angeschlossene Vergleich mit dem Theologieentwurf Scheebens fehlt in der Dissertationsschrift und hätte im Aufbau dieser Untersuchung auch wenig Sinn gehabt. Stattdessen schließt sich ein Kapitel über den „theologischen Idealismus“ an. In ihm bemüht sich Eschweiler um den Aufweis, daß mit dem Übergang von der Kantischen Philosophie zu den idealistischen Systemen der Kritizismus auch für die christlichen Apologeten an Attraktivität verlor. Der theologische Rationalismus

⁷⁸ Wenn Fliethmann den hermesianischen Zweifel stärker als Eschweiler nicht bloß als einen methodischen, sondern als „echten“ betrachtet, geht er auf eine Deutung zurück, die seinerzeit schon Joseph Kleutgen vertreten hatte und der gegenüber Eschweilers Interpretation (wenigstens nach damaligen theologischen Bewertungsmaßstäben) für Hermes eher günstiger ausgefallen war (wobei Eschweiler selbst die beiden Klassifizierungen schon in der Dissertation zu vermitteln sucht; vgl. 75, Anm. 130; 89, Anm. 160). Dazu auch L. Gilen, Kleutgen und der hermesianische Zweifel, in: Scholastik 33 (1958) 1-31.

⁷⁹ Vgl. dazu bes. Malters Schlußkapitel (193-238).

⁸⁰ Vgl. die knappen Ansätze bei Fliethmann, Vernünftig glauben, 283-299.

allerdings verschwand damit nicht, sondern trat nun ebenfalls in idealistischen Varianten auf, in denen es darum ging, „die Gottesidee und den Begriff der Religion gegenüber dem idealistischen Pantheismus aus dem Selbstbewußtsein“ abzuleiten und die „Ideen-spekulationen in Verbindung mit dem katholischen Offenbarungsbewußtsein zu bringen“⁸¹.

(1) Bei Anton Günther (1783-1863) geschieht dies nach Eschweiler durch einen bewußtseins- und freiheitstheoretisch konzipierten Begriff des Menschen und (von ihm her) auch Gottes, mit dessen Hilfe die in der gesamten christlichen Theologiegeschichte virulente Pantheismusbedrohung überwunden werden soll.

(a) „Die Hauptabsicht der Güntherschen Spekulation geht nun dahin, den im menschlichen Bewußtsein sich auswirkenden Gegensatz von Geist und Natur metaphysisch zu begründen“⁸². Zwar erwähnt Eschweiler, daß die glaubensbegründende, weil die Erschaffung einer von der unendlichen Freiheit Gottes klar geschiedenen endlichen Freiheit denkbar machende bewußtseinsanalytische Methode bei Günther auch Ausgangspunkt für einen starken Trinitätsbeweis wird. Seine Analyse zielt jedoch nicht primär auf den Vorwurf einer rationalistischen Auflösung einzelner Glaubensmysterien, wie er Günther häufig gemacht wurde. Eschweilers Kritik setzt grundsätzlicher an, indem sie Günther vorhält, auf seinem Begründungsweg zwar (gegen alle Pantheismen) klar die Eigenständigkeit des menschlichen Ich in seiner Begründung durch die göttliche Realität zu betonen (d.h. die Denkbarekeit von „Schöpfung“, an der Philosophen wie Fichte verzweifelt waren, zu verteidigen), aber im menschlichen Selbstbewußtsein als so gesetztem „kein<en> Raum mehr für das rezeptive Wesensmoment der religiösen Intentionalität“⁸³ geben zu können. Wenn Günther nämlich das menschliche Bewußtsein als Moment der göttlichen Selbstvermittlung (als das von ihm gesetzte „Nicht-Ich“) versteht, dann muß in diesem gottförmigen endlichen Bei-sich-Sein auch jene Offenbarung vorgängig in idealer Gestalt vorgebildet sein, die der christliche Glaube in geschichtlicher Konkretion (be)kennt. Die reale Offenbarung wäre damit bestenfalls der

⁸¹ Vgl. Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 102.

⁸² Ebd. 103f.

⁸³ Ebd. 107.

Anlaß für die Entdeckung der idealen Wahrheit. Auf diesem Hintergrund kann Eschweiler in Günthers idealistischer Verknüpfung von „spekulativem Selbstbewußtsein“ und „Gottesbewußtsein“⁸⁴ durchaus eine „rationalistische Tendenz“⁸⁵ konstatieren, die im Vergleich zu Stattler oder Hermes wesentlich klarer ausfällt. Erlösung ist für ihn „die durch eine geschichtlich freie Liebestat Gottes verursachte Wiederherstellung der vernunftsnötigen Idee vom geschöpflichen Selbstbewußtsein“⁸⁶, wie besonders an der durch Christus ermöglichten Wiederentdeckung der gottebendbildlichen Freiheit im Spruch des „moralischen Sittengesetzes“ exemplifiziert werden kann.

(b) Das Urteil über Günthers Theologie ist bis in die Gegenwart hinein schwierig geblieben. Die scharfe Polarisierung, die sich mit seiner Person schon bei seinen Zeitgenossen verband, setzt sich auch lange nach seinem Tod fort. Während bis ins frühe 20. Jahrhundert jedes positive Urteil über Günther in der Gefahr stand, unter die 1857 erfolgte römische Verurteilung des Wiener Theologen subsumiert zu werden, und der Rationalismus-Vorwurf zuweilen recht grob ausfiel⁸⁷, werden umgekehrt in der jüngeren Debatte kritische

⁸⁴ Vgl. ebd. 108.

⁸⁵ Ebd. 107.

⁸⁶ Ebd. 120.

⁸⁷ Unter den Günther kritisch gegenüberstehenden neueren Interpreten nimmt Paul Wenzel mit zwei Arbeiten eine wichtige Position ein, nämlich mit seiner Dissertation: *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 1), Essen 1961, und mit der daran anschließenden, eher historisch orientierten Forschungsarbeit: *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert*, Essen 1965. Die römische Verurteilung Günthers und das dafür maßgebliche Gutachten hat schon zuvor behandelt: L. Orbán, *Theologia güntheriana et Concilium Vaticanum. Inquisitio historico-dogmatica de re Güntheriana iuxta vota inedita consultoris J. Schwetz actaque Concilii Vaticani exarata*. 2 Bde. (Analecta Gregoriana 28/50), Rom 1942/1949. An die ältere Kritik schließen sich ebenfalls an: Th. Schäfer, *Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik*, Paderborn 1961; J. Beumer, *Die Neuscholastik in der Auseinandersetzung mit den Resten der Aufklärung*, in: A. Langner (Hg.), *Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft*, München 1974, 11-32. Differenzierend: F. Lakner, *Die „Idee“ bei Anton Günther. Historische Voraussetzungen der Grundkonzeption von Günthers philosophisch-theologischem Organen*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59 (1935) 1-56.197-245.

Stellungnahmen gegen das Verständnis der Glaubensbegründung im Werk des ironischen „Selbstdenkens“⁸⁸ schnell als theologische Rückständigkeit und (Rest von) „Neuscholastik“ klassifiziert⁸⁹. Vor allem die in Österreich seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts intensivierte Günther-Forschung hat sich bemüht, die Anschlußfähigkeit seines bewußtseinstheoretischen Ansatzes zu aktuellen Diskussionen aufzuweisen und in Günther einen „Wegbereiter heutiger Theologie“⁹⁰ zu entdecken. So hat man in seiner Bestimmung des Natur-Gnade-Verhältnisses eine frühe Überwindung des Extrinsezismus und die Vorwegnahme des transzendental-anthropologischen Ansatzes gefunden, seine Offenbarungstheorie wurde als Abwendung von einem instruktionstheoretischen Modell hin zu personalen Verständniskategorien gewertet⁹¹. Günther sei, so wird Erwin Mann

⁸⁸ Eschweiler schreibt (Der theologische Rationalismus, 103, Anm. 182), Günther verfare in seinen Schriften „nach Jean-Paulscher Geistesblitz-Manier“. Vgl. Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen, 176-191; J. Pritz, Zur literarischen Form des Schrifttums Anton Günthers, in: Anton Günther, Späte Schriften, hg. von J. Reikerstorfer, Wien 1979, 197-226; B. Oßwald, Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik N.F. 43), Paderborn 1990, 9-50.

⁸⁹ So etwa in der polemischen, ganz für Günther Partei nehmenden, wegen ihres Materialreichtums aber wertvollen Forschungsübersicht von E. Mann, Die Wiener theologische Schule A. Günthers im Urteil des 20. Jahrhunderts, Wien 1979, 6f.

⁹⁰ Ebd. 68.

⁹¹ Vgl. ebd. 13-17. In die Richtung einer theologischen Rehabilitierung zielen die zahlreichen Günther-Arbeiten von J. Pritz. Vgl. bes.: Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften, Wien 1963; ders., Glauben und Wissen. Ein Versuch zur Lösung des Problems nach Anton Günther, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 97 (1975) 253-281; ders., Offenbarung. Eine philosophisch-theologische Analyse nach A. Günther, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 95 (1973) 239-285. Hilfreich ist die Sammlung der wichtigsten Beiträge samt einer Würdigung ihres Verfassers in: J. Reikerstorfer (Hg.), In der Freiheit des Geistes. Dank an Joseph Pritz (Religion, Kultur, Recht 8), Frankfurt 2007. Aus den Beiträgen der jüngeren Forschung, die sich um eine Neuentdeckung Günthers und seine Verteidigung gegen die tradierten Vorwürfe bemühen, sind für unser Thema auch zu nennen: K. Beck, Offenbarung und Glaube bei Anton Günther (Wiener Beiträge zur Theologie 17), Wien 1967; J. Reikerstorfer, Zum Offenbarungsbegriff Anton Günthers, in: Sacerdos et Pastor semper ubique, FS F. Loidl, Wien 1972, 125-137; ders., Die zweite Reflexion. Über den Begriff der Philosophie bei Anton Günther, Diss. Wien 1974; J. Mader, Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des

nicht müde zu betonen, gerade deswegen kein Rationalist gewesen, weil er die geschichtliche Offenbarung in Christus immer als „unabhängbare Voraussetzung seiner Spekulation“ angesehen habe⁹². In ähnlicher Weise nimmt Josef Mader Günther gegen den Vorwurf des (Semi-)Rationalismus in Schutz. Sein Ziel sei nicht, „die Offenbarung ihrer Faktizität zu berauben und sie auf abstrakte idealistische Metaphysik zu reduzieren“, sondern es gehe „um die nachträgliche Rechtfertigung des konkreten, kirchlichen Christentums vor dem Forum der Vernunft“, wobei letztere nicht als „abstrakt bzw. neutral“, sondern auf das geschichtliche Offenbarungsfaktum verwiesen verstanden werden müsse⁹³. „Der ideelle Offenbarungsinhalt ist bei Günther nicht philosophisch konstruiert, sondern nur der theologischen Ausdrucksform entkleidet und in philosophische Begrifflichkeit übersetzt“⁹⁴. Günther wird hier also durch eine starke Relativierung des spekulativen Anspruchs seiner Reflexionen theologisch salviert. Der Philosoph Bernhard Oßwald dagegen sieht den Rationalismus-Vorwurf aus dem genau umgekehrten Grund als „oberflächlich“⁹⁵ an. Günther habe, wie am Beispiel seiner Trinitätsaussagen ausgeführt wird, „genuin philosophisch“ zu argumentieren beansprucht, d.h. rein aus dem Selbstbewußtsein, im Nachvollzug der Subjektgenese. „Die Idee der Trinität und ihre Explikation ergibt sich dann als ein ‚Koeffizient‘ dieses organisch vom Selbstbewußtsein her sich entfaltenden Wissenssystems“⁹⁶, für dessen Beurteilung folglich die Philosophie (und nicht die theologische Dogmatik) zuständig sei⁹⁷. Allerdings wird die strikt philosophisch zu bemessende

19. Jahrhunderts, Münster 2000, 254-339 (bes. Günthers Verhältnis zu Hegel wird thematisiert).

⁹² Mann, *Die Wiener theologische Schule*, 60; Pritz, *Glauben und Wissen*, 70ff.

⁹³ Mader, *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes*, 335.

⁹⁴ Ebd. 336.

⁹⁵ So B. Oßwald, *Anton Günther*, 177f.

⁹⁶ Ebd. 214.

⁹⁷ Aus theologischer Perspektive behandeln Günthers Trinitätsspekulation u.a. W. Simonis, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer*, Frankfurt 1972, 123-164 (mit sehr kritischem Urteil inkl. Trithemisusvorwurf); K.-H. Minz, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben (Disputationes theologicae 10)*, Frankfurt 1982, 219-260 (anerkennende Würdigung).

Gültigkeit des Güntherschen Arguments von anderen Interpreten wesentlich ungünstiger beurteilt als von Obwald. So hat Christoph Kronabel – von einem unverkennbar subjektphilosophischen Fundament aus – Günthers Denken als letztlich (in seiner „verborgene<n> Tiefenstruktur“⁹⁸) substanzontologisch, an der klassischen Metaphysik (und gerade nicht idealistisch-hegelianisch) orientiert ausgewiesen; die „letzten Tiefen der Hegelschen Dialektik“ habe es nicht erreicht⁹⁹. Bezeichnend ist, daß sowohl aus der Sicht des philosophischen Interpreten, der ein günstiges Urteil über das systematische Gelingen der Güntherschen Spekulation fällt, wie desjenigen, der für sie ein Scheitern auf hohem Niveau¹⁰⁰ konstatiert, der entschlossene Pantheismus-Bekämpfer letztlich selbst die Konsequenz eines Ineinanders von Gott und Nicht-Göttlichem (mit wichtigen Implikationen für das Verständnis des Geschaffenen) kaum vermeiden konnte¹⁰¹. Damit aber wären wir in die Nähe der kurzen Charak-

⁹⁸ Vgl. Chr. Kronabel, *Die Aufhebung der Begriffsphilosophie. Anton Günther und der Pantheismus* (Symposion 90), Freiburg-München 1989, 279-293. Zu diesem Aspekt gibt es ganz ähnliche Aussagen in der parallel entstandenen Studie von Obwald, *Anton Günther*, z. B. 193f.

⁹⁹ Kronabel, *Die Aufhebung*, 281.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 293.

¹⁰¹ Vgl. Obwald, *Anton Günther*, 226f.: „Aber auch immanent, von Günthers eigener Theorie her, muß im Grunde gedacht werden, daß das Different oder Nichtidentische für die Affirmation oder Lebensentfaltung des göttlichen Wesens konsumtiv und also wesentlich ist.“ Dies führt bis zu Gedanken über das (erst) vollständige Sich-selbst-Finden Gottes in der Schöpfung, zur notwendigen Verbindung von Gottes Selbstliebe und der Liebe zum Nicht-Ichlichen in der Schöpfung (vgl. ebd. 246f.) oder zum Versuch, das Motiv der Schöpfung in der Vollendung des relativen Wissens der göttlichen Personen zu sehen (in dem Sohn und Geist sonst hinter dem Vater zurückblieben; vgl. 248f.253f.). Immer ist die Schöpfung das schon im Akt der dynamischen Konstitution des göttlichen Selbstbewußtseins mitgesetzte bzw. -affirmierte nicht-ichliche Moment. Auch Kronabel greift im Schlußurteil seiner Studie dieses Bestimmungsverhältnis auf und fragt nach den Konsequenzen für die so gegründete Welt (*Die Aufhebung*, 289f.): „Die Welt ist das Resultat des realisierten Nicht-Ich-Gedankens Gottes; sie ist der gespiegelte, ‚kontraponierte‘ Gott – das ist Günthers Zauberformel. Welch geringe Wirkung sie versprüht, zeigt das Ausmaß der noch verbleibenden Eigenständigkeit des relativen Seins. Die Wesenheit Gottes, die absolute Substantialität des Aus-und-durch-sich-Seins, kann es nicht besitzen; die relative Substantialität erhalten Geist und Natur aus der Negation des Ichgedankens in Gott als Einheit der Momente emanierender Immanenz und immanenter Emanation – relativ sind die Substanzen, weil sich beide nicht ausschließlich selbst bestimmen, sich nicht ausschließlich sich selbst verdanken.“

teristik des Güntherschen Ansatzes zurückgekehrt, die Eschweiler entworfen hatte. Ob aus seiner spekulativen Grundbestimmung tatsächlich jene Konsequenzen für den theologischen Offenbarungs- und Glaubensbegriff resultieren, die Eschweiler benennt, bedarf vielleicht noch eingehenderer Untersuchung¹⁰². Eine Tendenz zur Fokussierung auf die idealen Gehalte der Offenbarung gegenüber ihrer kategorialen Erscheinungsgestalt sowie Unschärfen in der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, die „in der nicht hinreichenden Erkenntnis des Übernatürlichen im theologischen Sinn“¹⁰³ begründet liegen, kennzeichnen Günthers Denken gewiß. Ob man die Verteidigung des Glaubens auf dem von ihm gewählten Weg für begrüßens- oder ablehnenswert hält, kann nicht Resultat einer reinen Textanalyse sein, sondern erweist sich als abhängig von vorgängigen systematischen Prämissen und Interessen. Der Interpretationsstreit um Günther präsentiert sich damit in vielfacher Hinsicht als verdeckter systematischer Streit um die Bewertung einer anthropologischen Grundlegung der Theologie und die Reichweite rationaler Glaubensbegründung.

(2) Dies gilt nicht weniger für die Deutung des zweiten „idealistischen“ Theologen, der bei Eschweiler Berücksichtigung gefunden hat.

(a) Das Denken von Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) ist geprägt von der Annahme, daß die im Bewußtsein vorgegebene „allgemeine Idee“ des Seins die Bedingung der Möglichkeit aller weite-

Aber ihr freies Tätigkeitsfeld wird noch weiter eingeschränkt: denn die Form ist es ja, die sie mit Gott teilen, die Bestimmung der jeweiligen Substanzen zur Selbst-auffhellung ihrer, zur Persönlichkeit, wenn auch mit unterschiedlichem Realisierungsgrad. (...) Und es läßt sich mit Günther gegen ihn sogar noch fragen, ob der Nicht-Ich-Gedanke Gottes in seiner gedanklichen wie realisierten Fassung statt ein ‚Außen‘ Gottes zu insinuieren, nicht auch noch Bestandteil der absoluten Substanz selber ist, wenn anders diese die ganze Fülle des Seins, für das es kein ‚Außen‘ geben kann, umfaßt. Günther hätte sich selber in den Fängen des Pantheismus verstrickt.“ Kritisch äußert sich aus theologischer Sicht Pritz, *Glauben und Wissen*, 89f.

¹⁰² Die Bemerkung bei Pritz, *Glauben und Wissen*, 75, wonach „der Glaubensbegriff Günthers noch einer Spezialuntersuchung“ bedürfe, ist weiterhin aktuell. Auch eine Studie zu seiner Christologie und ihrer Verbindung mit der spekulativen Trinitätslehre fehlt.

¹⁰³ So der keines negativen Vorurteils gegen Günther zu verdächtigende Pritz, *Glauben und Wissen*, 75f.; vgl. auch 84f. und den Überblick ebd. 93-102.

ren Erkenntnis ist. Wenn Rosmini das Subsistieren der Dinge als letzten Verwirklichungsmodus ihres formalen Gehalts ansieht, leuchtet darin nach Eschweiler die Traditionslinie von Suárez-Wolff mit ihrer Realidentifizierung von Sein und Wesenheit auf. Den gegen Rosmini erhobenen Ontologismus- und Pantheismus-Vorwurf möchte Eschweiler (mit einigen Einschränkungen) bestätigen¹⁰⁴, ohne diese Charakterisierung mit kirchlichen Verurteilungen in Verbindung zu bringen. Der Interpret ist allerdings überzeugt, daß mit der These vom *Essere ideale* als umfassendem Seins- und Erkenntnisgrund bei Rosmini die Eigenart des religiösen Erkennens schwimmt („die ‚Intelligenzform‘ des *Essere ideale* wird im Handumdrehen zum Gnadenlicht“¹⁰⁵) bzw. die Einwirkung Gottes auf den Menschen wie bei Günther auf den Urakt der Konstitution des endlichen Bewußtseins reduziert wird. Während Eschweiler ein prinzipiell unhistorisches Moment am „Ontologismus“ Rosminis erkennen will, sieht er den Versuch seiner Vermittlung in die Wirklichkeit des Geschichtlichen beim italienischen Theologen durch die Bezugnahme auf einen *sensus communis* gegeben, der vorgängig zu allem irrumsfähigen Urteilen die Überlieferungen der Menschheit durchzieht und als Manifestation des göttlichen Wahrheitslichts auch Ausgangspunkt der philosophischen Analyse werden muß. Zu ihm kann das „Glaubensbewußtsein“ der Kirche leicht in eine Parallele gestellt werden. Beide bieten der „Reflexionsphilosophie“ ihren Stoff¹⁰⁶.

(b) Es wäre ein leichtes, in Eschweilers kurzem Rosmini-Kapitel, das in den „Zwei Wegen“ nicht aufgegriffen wurde¹⁰⁷, aus der heutigen Forschungsperspektive Lücken und Mängel aufzuzeigen, wobei die alten Reizworte der Rosmini-Interpretation, „Ontologismus“, „Illuminismus“, „Pantheismus“ und „Rationalismus“, die Eschweiler trotz aller Differenzierung fraglos aufgegriffen hat, als unmittelbare Ausgangspunkte dienen könnten. Die orthodoxen Absichten Rosminis, die bei der offiziellen Prüfung seines Werkes in den 1850er Jah-

¹⁰⁴ Vgl. Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 112f.

¹⁰⁵ Ebd. 125.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Rosmini findet dort nur einmal am Rand Erwähnung in einer Liste von Theologen, die Eschweiler prinzipiell auf einer Linie mit dem hermesianischen Ansatz sieht (vgl. *Die zwei Wege*, 26).

ren unter Pius IX. klar anerkannt wurden¹⁰⁸ und mit der Seligsprechung 2007 höchstamtliche kirchliche Anerkennung gefunden haben, werden bei Eschweiler für die Interpretation ebenso kaum herangezogen wie die Leben und Werk durchdringende Spiritualität des Roveretaners¹⁰⁹, die genetische Entwicklung seines Denkens und die kirchenpolitischen Umstände, die letztlich zur postumen Verteilung von 40 Sätzen aus seinen Schriften führten¹¹⁰. Der später fanatische Antijesuit Eschweiler hätte bei Rosmini sogar starke Argumente für seine bald darauf in den „Zwei Wegen“ eingeführte These finden können, wonach die Gesellschaft Jesu in ihrer apologetisch-theologischen Methode weit stärker vom Rationalismus der Neuzeit geprägt war¹¹¹, als sie selbst es sich zugestehen wollte. Allerdings sollte beachtet werden, daß der junge Bonner Theologe nur einen sehr begrenzten inhaltlichen Ausschnitt der Thesen Rosminis behandelt hat, sein Urteil darüber aus der Lektüre der damals allein zugänglichen deutschen Übersetzung eines einzigen knappen Werkes (der Systemschrift Rosminis von 1844, überarbeitet 1850) ableitete¹¹² und kaum auf deutsche Sekundärliteratur zurückgreifen konnte, die günstiger über Rosmini geurteilt hätte¹¹³. Immerhin zitiert er Karl Werner und Adolf Dyroff als Autoren, die sich schon damals um eine ausgeglichene Beurteilung des Italieners bemühten. Die seinerzeit einzige deutsche Dissertation über Rosmini von Georg Schwaiger wird nicht benutzt¹¹⁴. Trotz der genannten Vorbehalte gehört Eschweiler zu den frühen Theologen in der deutschen For-

¹⁰⁸ Vgl. M. Krienke, *Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis (ratio fidei 29)*, Regensburg 2006, 66.

¹⁰⁹ Eschweiler findet zwar „persönliche Bekenntnisse der tiefen mystischen Frömmigkeit des großen Italieners“, zieht aber diese Spiritualität als Faktor der theologischen Bewertung nicht in Betracht; vgl. *Der theologische Rationalismus*, 126.

¹¹⁰ Vgl. zusammenfassend dazu Menke, *Vernunft und Offenbarung*, 22-25. Die Verteilung wurde im Vorfeld der Seligsprechung in einer Notifikation der vatikanischen Glaubenskongregation von 2001 als „überholt“ erklärt.

¹¹¹ Vgl. Krienke, *Theologie – Philosophie – Sprache*, 70-78.97-104.

¹¹² Antonio Rosmini Serbati's philosophisches System, Regensburg 1879. Der Übersetzer blieb anonym.

¹¹³ „Der angebliche Ontologismus Rosminis ist in der deutschen theologischen Literatur ein Dogma“, urteilt Menke in seinem breiten Forschungsüberblick (*Vernunft und Offenbarung*, 35-44, hier: 36).

¹¹⁴ Vgl. G. Schwaiger, *Die Lehre vom Sentimento Fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage*, Fulda 1913.

schung, die dem „objektiven Idealisten“ Rosmini überhaupt eine zentrale Stellung in der geistigen Entwicklung des 19. Jahrhunderts zugesprochen haben. Manche Prägungen von Rosminis Denken hat Eschweiler durchaus erfaßt: die patriotische Intention des spekulativen Autors, den Einfluß der deutschen Schulphilosophie Wolffscher Provenienz¹¹⁵, welche sich in der Verhältnisbestimmung von „Idealität“ und „Realität“ zeigt¹¹⁶ (obgleich diese Parallele bei Eschweiler wohl zu stark betont wird), die zentrale Bedeutung eines universalapriorischen Elements im intellektiven Vollzug des Menschen als Bedingung der Möglichkeit aller Einzelakte (aber nicht im subjektiv-formalistischen Verständnis Kants, sondern in einem objektiven Sinn), den zwischen göttlicher und kreatürlicher Sphäre nicht recht faßbaren ontologischen Status dieser „Wahrheitsform“ bzw. „Seinsidee“ im rosminianischen Verständnis¹¹⁷, der sich in deutlicher Sympathie für den ontologischen Gottesbeweis ausspricht¹¹⁸, und als Konsequenz die Aufhebung einer allzu strengen Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen, das sich im Verlauf der denkerischen Biographie Rosminis allerdings mit unterschiedlichen Akzenten präsentiert¹¹⁹. Manches spricht dafür, daß Rosmini mit seinen Überlegungen in Wirklichkeit ebenjene „organisch-teleologische“ Beziehungseinheit zwischen Natur und Gnade,

¹¹⁵ Vgl. dazu M. Dossi, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Porträt (Ursprünge des Philosophierens 6), Stuttgart 2003, 54 m. Anm. 19.

¹¹⁶ Vgl. ebd. 109ff.

¹¹⁷ Nach Rosmini ist sie weder „identisch (...) mit der absoluten Wahrheit (Gott) noch mit dem menschlichen Intellekt, den sie als solchen konstituiert“ (Menke, Vernunft und Offenbarung, 87). Die entscheidende Frage für die Beurteilung des „Idealismus“ Rosminis dürfte darin liegen, ob dieses ideale „Wodurch“ nur als *Prinzip der Erkenntnis* der Dinge (für das erkennende Subjekt) oder auch als *Prinzip des Seins* (für die im Erkennen erscheinenden Dinge selbst) angesehen wird. Eschweiler entscheidet sich für die zweite Deutung und kommt dadurch zum Pantheismusverdacht. In Menkes Interpretation wird durchweg der erste Aspekt betont.

¹¹⁸ Vgl. dazu Menke, Vernunft und Offenbarung, 179ff.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 123: „Hatte am Anfang des *regressiven* Denkweges Rosminis Grundüberzeugung der Untrennbarkeit von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie gestanden, so steht an dessen Ende das Bemühen, Vernunft und Offenbarung deutlich zu unterscheiden, ohne allerdings beide Bereiche zu trennen.“ Weitere Hinweise ebd. 185-199.268f. u.ö.; zur Ausweitung des ontologischen Grundmodells zu einem „konjekturalen“ Trinitätsbeweis, den Eschweiler ebenfalls angesprochen hatte, ebd. 214-231.

Philosophie und Theologie auf dem Wege einer erneuerten Thomas-Lektüre zu begründen suchte, wie sie auch Eschweiler anstrebte¹²⁰: damit „der sich in seinem Wesen, Ursprung und Sinn unerklärliche Mensch in der Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes ‚die Bedingung der Möglichkeit‘ (das, was sein muß, damit ist, was ist) seiner selbst erkennt und zugleich mit dieser Erkenntnis einer Kohärenz von Natur und Übernatur die geoffenbarte Wirklichkeit glaubend bejaht“¹²¹. Auch wenn Eschweilers Dissertationsschrift dies nicht adäquat zu erfassen vermochte, so hätte sie doch, wenn sie bereits zu ihrer Entstehungszeit publiziert worden wäre, eine intensivere theologische Rosmini-Forschung befördern können, die tatsächlich erst wesentlich später in Gang kam¹²².

(3) An dritter und letzter Stelle seiner Auswahl „idealistischer Rationalisten“ behandelt Eschweiler Johann Sebastian Drey (1777-1853), mit Bezug auf die zwei zu seinen Lebzeiten publizierten Hauptschriften („Kurze Einleitung“/„Apologetik“).

(a) Das Urteil lautet: In seinem am „mittleren Schelling“ orientierten Idealismus¹²³, vermittelt durch Schleiermacher¹²⁴, wendet sich Drey von der intellektiven Abstraktion stärker der geschichtlichen Realität zu, wobei die Wirklichkeit des Historischen nicht bloß empirisch erfaßt, sondern durchaus spekulativ-„konstruierend“ begriffen

¹²⁰ Vgl. etwa die Bemerkungen zu Rosminis „Konvergenz“-Denken ebd. 200 u.ö.

¹²¹ Ebd. 232.

¹²² Die ersten umfassenderen und brauchbaren Studien datieren weit nach dem Zweiten Weltkrieg. Bis heute bahnbrechend ist die erwähnte Arbeit von Menke. Daneben sind aus den letzten Jahren die Rosmini-Forschungen von Markus Krienke zu nennen; neben dem zitierten Einführungsband (Theologie – Philosophie – Sprache) von 2006 vgl. bes. die umfangreiche Dissertationsschrift: Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini (Ursprünge des Philosophierens 9), Stuttgart 2004. Aus den Arbeiten von Menke und Krienke kann leicht auch die reichhaltigere italienische Rosmini-Literatur zu unserer Thematik erschlossen werden, die wir hier nicht gesondert auflisten. Leider kommt bei beiden Autoren über dem Bemühen, die Verzeichnungen Rosminis durch die ältere Forschung zu korrigieren und seine „Modernität“ zu erweisen, das Bemühen zu kurz, in gerechter Weise jene Grenzen und Mängel seines Ansatzes aufzuzeigen, die wohl ihren Anteil am späteren Interpretationswirrwarr hatten.

¹²³ Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 114.128.129, Anm. 215.

¹²⁴ Vgl. ebd. 126.129, Anm. 215. Die These einer Abwendung Dreys von Schleiermacher im Übergang von der „Kurzen Einleitung“ zur „Apologetik“ weist Eschweiler gegen A. von Schmid zurück: ebd. 114, Anm. 198.

wird. Eschweiler unterstreicht, daß der Tübinger Theologe in einer ursprünglichen Schöpfungswirklichkeit den Grund der Einheit von Gott und Mensch aufzeigen wollte, die in der späteren historischen Entwicklung nicht gewahrt wurde. So kommt er zur Idee einer „ursprünglichen Offenbarung“, welche Bedingung der Möglichkeit aller weiteren „äußeren Offenbarung“ geblieben ist. Dabei geht nach Eschweiler „Dreys eigentliche Absicht (...) auf nichts mehr als auf den Versuch, die empirische und darum zufällige Religion der geschichtlichen Wirklichkeit im Wesen des menschlichen Bewußtseins zu begründen“¹²⁵. Für die Religion soll aus apologetischen Gründen „ein der Idee des Bewußtseins immanenter Grund aufgewiesen werden“¹²⁶. Die „äußere Offenbarung“ wird auf die „innere“ zurückgeführt, bleibt aber als Anlaß und „Reiz“¹²⁷ für die (geschichtliche) Entfaltung und Erscheinung der darin angelegten „Vereinigung des Gottesbewußtseins mit der Menschennatur“¹²⁸ faktisch notwendig. Diese bietet nichts wirklich Neues, sondern stellt das Ursprüngliche gegen alle sündhafte Verdunkelung wieder her und macht es bewußt.

(b) Wenn man den Beginn einer echten Drey-Forschung erst um 1930 mit den frühen Arbeiten J. R. Geiselmanns ansetzt, gehörte Eschweiler auch hier unter die Vor- und Wegbereiter, die sich auf weithin unerschlossenem theologischem Terrain zu bewegen hatten. Seine Einordnung Dreys in die Linie des theologischen Identitätstyps hat er beiläufig in den „Zwei Wegen“ wiederholt¹²⁹. Etwas ausführlicher werden zentrale Einschätzungen, die sich schon in der Promotion finden, 1930 im Anfangskapitel des Buches über „Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff“ entfaltet. Wiederum findet Drey Einordnung unter diejenigen Autoren, die den „Weg der idealistischen Konstruktion von christlicher Religion und Kirche“ gegangen seien¹³⁰, wenn auch zugleich als sein „große<s> Verdienst“ konstatiert wird, „den inneren Widerspruch des idealistischen Philosophierens mit einem existentiell katholischen Denken in seiner eigenen Arbeit

¹²⁵ Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 118.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd. 128.

¹²⁸ Ebd. 129.

¹²⁹ Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 26.

¹³⁰ Eschweiler, Möhlers Kirchenbegriff, 16; ähnlich nochmals ebd. 19.88ff.

sofort gemerkt und ausgesprochen zu haben¹³¹. Der Einfluß von Schelling und Schleiermacher wird unterstrichen¹³². Die Bevorzugung, die Möhler (vor allem in seiner Ekklesiologie) bei Eschweiler gegenüber Drey erfährt, fällt ins Auge. Einer der wichtigsten Förderer der Drey-Forschung in den letzten Jahrzehnten, der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler, hat diese Aussagen im Forschungsüberblick zu seiner Edition der Dreyschen Dogmatikvorlesungen vermerkt und den Kommentar angeschlossen, Eschweiler habe zwar „Drey im wesentlichen nur vom Hörensagen“ gekannt, sich aber dennoch nicht gehindert gefühlt, „dessen Dogmatikkonzeption mit plakativ hingeworfener Kritik zu bedenken“¹³³. Man mag Eschweilers Thesen gewiß (hier wie auch sonst oft) als plakativ empfinden, daß sie aber Frucht echter eigener Drey-Lektüre waren und nicht „vom Hörensagen“ resultierten, beweisen nicht nur die Bezugnahmen auf zahlreiche Paragraphen der „Kurzen Einleitung“ im Möhler-Buch und die dortigen Zitierungen von Dreys Aufsatz „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“¹³⁴, sondern auch die Passagen der Promotionsarbeit, die zusätzlich die Benutzung der Dreyschen „Apologetik“ dokumentieren. Eine Beurteilung der gesamten „Dogmatikkonzeption“ Dreys ist von ihm übrigens an keiner Stelle beabsichtigt und beansprucht worden. Die Aufmerksamkeit, die schon in der Promotionschrift von 1921 Drey entgegengebracht wird, zeigt zudem, daß Secklers weitere Einschätzung, Eschweiler habe seine „Interessen an der Theologie der Tübinger Schule mit der Ambition auf den Lehrstuhl für Scholastische Philosophie und Apologetik“ an der Tübinger Fakultät verknüpft¹³⁵ (auf den er sich 1925 tatsächlich beworben hat), faktisch beziehungslose Tatsachen in eine Verbindung bringt, um Zweifel an den lauterer wissenschaftlichen Absichten Eschweilers zu säen. Bei Seckler ist zu berücksichti-

¹³¹ Ebd. 17. Vgl. auch 168: „Joh. Seb. Drey und sein Meisterschüler und Nachfolger Joh. Kuhn haben ihr Leben lang über das richtige Verhältnis von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nachgegrübelt und sind der durch den Idealismus unheilbar verwirrten Fragestellung niemals ganz Herr geworden.“

¹³² Vgl. ebd. 13-17.35.58 (Anm. 21).73.89f.157.

¹³³ M. Seckler, Zur Entdeckungs- und Rezeptionsgeschichte der *Praelectiones dogmaticae*, in: Johann Sebastian Drey. *Praelectiones dogmaticae 1815-1834* gehalten zu Ellwangen und Tübingen, Bd. 1, Tübingen-Basel 2003, 51*-74*, hier: 66*.

¹³⁴ Vgl. Eschweiler, Möhlers Kirchenbegriff, 37ff.49f.

¹³⁵ Vgl. Seckler, Zur Entdeckungs- und Rezeptionsgeschichte, 54*.

gen, daß er in vergleichbarer Schärfe gegen alle Autoren anschreibt, die Zweifel am Gelingen des Dreyschen Dogmatikprojekts geäußert haben (bis in die jüngere Zeit: Brosch, Menke, Fehr¹³⁶). Wer Dreys „Rationalismus“ kritisch beurteile, ohne zu beachten, daß dieser Begriff zur Zeit des großen Tübingers „in der katholischen Theologie in aller Unschuld zu verwenden“ gewesen sei¹³⁷, erliegt nach Seckler einem „Klischee“ der Neuscholastik und hat sich von einem „Trauma“ des katholischen 19. Jahrhunderts nicht gelöst¹³⁸. Die Überwindung dieses Paradigmas ist für Seckler unabdingbare Voraussetzung einer gerechten Drey-Interpretation, die er bei Autoren wie Eschweiler, die noch in „neuscholastischem“ Fahrwasser schwimmen¹³⁹, nicht gegeben sieht. Auch seine eigenen Aussagen sind selbstverständlich mehr als „unverstellte“ historische Urteile, indem sie als Interpretationsmaßstab eine bestimmte inhaltliche Konzeption des *intellectus fidei* bzw. der Vermittlung theologischen und philosophischen Wissens voraussetzen¹⁴⁰. Wie schon im Blick auf Günther und Rosmini erweist sich auch im Falle Dreys das Feld der theologiehistorischen Beurteilung als Nebenschauplatz der Auseinandersetzungen um systematische „Denkformen“. Eine behutsamer

¹³⁶ Vgl. ebd. 67*ff. „Übersehen“ wird E. Tiefensee, der ebenfalls mit aller Klarheit feststellt: „Dreys Versuche einer konkreten Verwirklichung seines ‚Systemprogramms‘ müssen aber als fast überall gescheitert angesehen werden, nicht zuletzt deshalb, weil sich die Tatsachen (...) in den gewünschten Systemzusammenhang nicht einordnen wollten. Er verlor sich im Detail und gab dann jeweils auf“: Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777-1853) (Erfurter theologische Studien 56), Leipzig 1988, 188; ähnlich erneut 234.

¹³⁷ Seckler, Zur Entdeckungs- und Rezeptionsgeschichte, 73*. Nun kannte bereits Drey „Rationalisten“ als Gegner, von denen er sich abzugrenzen versuchte. Der Begriff ist mit pejorativem Sinn in der theologischen Debatte seit dem 17. Jahrhundert bekannt (später gerne durch „Naturalismus“ oder „Deismus“ ersetzt). Er wird seit Mitte des 18. Jahrhunderts aber von protestantischen Theologen auch positiv als Selbstcharakterisierung verwendet (gegen die „Supernaturalisten“). In vergleichbarer Form scheint Drey zur Kennzeichnung seines Ansatzes als „Rationalismus“ zu greifen, weil er überzeugt ist, eine theologisch *legitime* Variante religionsphilosophisch durchgeführter Glaubensbegründung entwickelt zu haben.

¹³⁸ Vgl. ebd. 69*.71*.

¹³⁹ Dies ist selbstverständlich für Eschweiler nicht zu bestreiten. Vgl. etwa seine zustimmende Zitierung eines Aufsatz des kämpferischen Neuthomisten M. Glossner über die Tübinger Schule in der Dissertation, S. 116, Anm. 201.

¹⁴⁰ Vgl. Seckler, Zur Entdeckungs- und Rezeptionsgeschichte, 72*.

urteilende, zugleich umfassende wie gründliche Analyse der Dreyschen Apologetik hat 1988 der Seckler-Schüler Abraham Peter Kustermann vorgelegt¹⁴¹, in der die Ergebnisse aller vorangehenden Forschungsbemühungen Erwähnung und Berücksichtigung gefunden haben¹⁴². Sie wird auf lange Sicht das entscheidende Referenzwerk zum Thema bleiben, ungeachtet der seitdem in Einzelpunkten vorgelegten Ergänzungen¹⁴³. Kustermanns minutiöse Nachzeichnung von Genese und Systematik der Apologetikkonzeption Dreys bestätigt durchaus Einschätzungen Eschweilers, weist aber auch auf die Notwendigkeit mancher Differenzierung hin und zielt in der Gesamtbewertung des Dreyschen Vorhabens in die gleiche Richtung wie Seckler. Präzisiert wird der Einfluß Schleiermachers auf Drey in inhaltlicher wie methodologischer Hinsicht, wobei Kustermann die

¹⁴¹ A. P. Kustermann, *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777-1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt* (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 36), Tübingen 1988. Kustermann verdanken wir auch eine bis 2003 reichende Bibliographie zur Drey-Sekundärliteratur, die online zugänglich ist.

URL: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/theologen/drey02.pdf>
¹⁴² Vgl. den Forschungsbericht Kustermanns (31-88), dessen zweiter Teil den Drey-Studien Geiselmans gewidmet ist. Das Drey-Kapitel in der wenige Jahre vor Kustermanns Arbeit erschienenen Studie von Niemann, *Jesus als Glaubensgrund*, 307-348, bleibt wegen seiner traktatgeschichtlichen Einordnungen bedeutsam.

¹⁴³ Vgl. etwa E. Tiefensee, *Die religiöse Anlage; N. Schreurs, J. S. Drey en F. Schleiermacher aan het begin van de fundamentele theologie. Oorsprongen en ontwikkelingen*, in: *Bijdragen* 43 (1982) 251-288; B. E. Hinze, *Narrating history, developing doctrine. Friedrich Schleiermacher and Johann Sebastian Drey* (American Academy of Religion 82), Atlanta, Ga. 1993; ders., *Johann Sebastian Drey's Critique of Friedrich Schleiermacher's Theology*, in: *Heythrop Journal* 37 (1996) 1-23. A. von Harskamp, *Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie*, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 13), Tübingen 2000. Einen breiten Querschnitt durch die neuere Drey-Forschung bieten zwei Sammelbände: A. P. Kustermann (Hg.), *Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777-1853) in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1994; M. Kessler / O. Fuchs (Hgg.), *Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 22), Tübingen 2005. Hingewiesen sei zudem auf die Vorworte in den bislang drei Bänden der von M. Seckler herausgegebenen „Nachgelassenen Schriften“ Dreys (1997-2007).

zunehmende Abwendung des Tübingers vom protestantischen Systematiker spätestens seit 1821/22 bestätigt¹⁴⁴. Auch die Wirksamkeit Schellingscher Impulse bei Drey, vor allem in seiner Entwicklungslehre, wird in der neueren Forschung detaillierter nachgezeichnet und anerkannt¹⁴⁵. Gezeigt hat sich dabei, daß eine Beschränkung auf die beiden großen Namen bei der Frage nach Einflüssen in Dreys Denken viel zu kurz greifen würde¹⁴⁶. Ob man Drey als „Vater“ der neuzeitlichen Apologetik (im Sinne einer eigenständigen Disziplin) bezeichnen will, ist nach Kustermann nicht allein von der Tatsache her zu entscheiden, daß der Tübinger es war, der den Begriff in der deutschen Theologie gegen ältere Kennzeichnungen der „Allgemeinen Dogmatik“ zur Durchsetzung geführt und die Disziplin im akademischen Bereich institutionell verankert hat. Letztlich hängt die Ursprungsfrage mit dem Theoriekonzept zusammen, das mit dem Fach verbunden wird. In diesem Kontext wird der Gegenvorschlag Eschweilers in seiner „scharfsinnigen systematischen Betrachtung“¹⁴⁷, der auf die Wolff-Scholastik, im besonderen auf Stattler, verweist und Drey nur als (prominenten) Vertreter eines schon früher beginnenden Modells ansieht, durchaus als diskussionswürdig betrachtet¹⁴⁸. Für die Positionierung zur Frage ist entscheidend, ob man Eschweilers Leitbegriff („theologischer Rationalismus“) samt seiner

¹⁴⁴ Vgl. Kustermann, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys, 180-188. Mit diesem Urteil steht ihm aus der älteren Forschung eher Alois von Schmid als Eschweiler an der Seite. Allerdings weist Kustermann darauf hin, daß es auch in jüngerer Zeit Interpretationen gab, die Dreys Hinweis auf eine veränderte Haltung zu Schleiermacher im Vorwort der Apologetik (ebenso wie Eschweiler) nicht allzu stark betont wissen wollten; vgl. 181, Anm. 104. Zweifel an einer starken Beeinflussung Dreys in der „Kurzen Einleitung“ durch Schleiermacher hat jüngst M. Seckler geäußert; vgl. ders., Die Kurze Einleitung im Hinblick auf Schleiermacher und Schelling, in: J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819), mit textkritischem und sachbezogenem Apparat, Verzeichnissen und Registern, hg. von M. Seckler (Nachgelassene Schriften 3), Tübingen 2007, 65*-121*.

¹⁴⁵ Vgl. die Indexeinträge der Arbeiten von Kustermann und Tiefensee.

¹⁴⁶ Vgl. etwa Ph. Schäfer, Johann Sebastian Drey in seinem Verhältnis zu Vorgängern und Zeitgenossen in der katholischen Theologie, in: Kustermann (Hg.), Revision der Theologie, 103-113. Auf naturphilosophische Anstöße für Dreys Entwicklungslehre hat die zitierte Arbeit von Tiefensee aufmerksam gemacht.

¹⁴⁷ Kustermann, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys, 128. Vgl. auch 173f.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. 128f.

Zuordnung recht unterschiedlicher und zahlreicher Autoren zu diesem theologischen Typ grundsätzlich mittragen möchte. Kustermann hält es wegen der Bindung von Dreys Apologetik an den ekklesial geprägten Glauben „schon vom Ansatz her unstatthaft“, diese „einem Denktyp zuzuordnen, für den die Theologie nur auf ‚zwei Wegen‘ vollziehbar ist, zwischen denen ein unvermittelter Hiatus klafft“¹⁴⁹. Trotz ihrer Distanz zur Dogmatik sei Dreys Apologetik nicht jenem „Weg“ zuzuordnen, auf dem sie Eschweiler verorten wollte¹⁵⁰. Angesichts dieser Stellungnahme sollte man sich vor Augen führen, daß Eschweiler mit dem Begriff des „theologischen Rationalismus“ auch im Bezug auf Drey zunächst nur eine apologetische Methode beschreibt, welche die Wahrheit des Offenbarungsglaubens dadurch absichern will, daß sie mit autonom-philosophischen Mitteln seinen idealen Gehalt in Abhebung / Abstraktion von der geschichtlichen Erscheinung (d.h. aber nicht notwendig: unabhängig von ihr oder vorgängig zu ihr!) als „vernünftig“ zu erweisen sucht¹⁵¹. Die Existenz der mit ihm ausgedrückten Denkbemühung dürfte auch nach Ausweis der neuesten Forschung im Werk des theologischen Aufklärers und Erneuerers Drey kaum abzustreiten sein. Die Fokussierung auf die in der kontingenten *Tatsachenwahrheit* enthaltene notwendige *Vernunftwahrheit* des Christentums sowie die Spannung zwischen „historischem“ und „rationalem“ Beweis, „extrinsezistischer“ und „intrinsezistischer“ Beurteilung, „positiver“ und „wissenschaftlicher“ Betrachtung bestimmen Dreys apologetisches Vorhaben von Anfang an. Der Schwerpunkt liegt klar auf dem Bemühen um eine Erfassung des „Wesens“, der „Idee“, mit Hilfe „philosophischer Konstruktion“. Daß damit prinzipiell die schon bei Stattler zu findende Richtung fortgesetzt wird, hat Kustermann übrigens selbst bestätigt, wenn er zum methodologischen Ort der frühen

¹⁴⁹ Ebd. 321. Wir wissen, daß Eschweiler faktisch *drei* Wege unterschied.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., Anm. 42.

¹⁵¹ Das bei Kustermann und Seckler zu findende Argument, wonach solche Kennzeichnungen keinen Erklärungswert mehr besitzen, weil sie „in ihren wesentlichen Konnotaten die problematische Fracht des doktrinären und doktrinalisierenden theologischen Klimas der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ transportieren (ebd. 336f., mit Anm. 4), bleibt unbefriedigend, sofern (wie bei Eschweiler) ihre Bedeutung systematisch entwickelt und von der Bindung an einzelne lehramtliche Verurteilungen gelöst ist.

Apologetik Dreys bemerkt: „Ihre zentrale Operation, die ‚demonstratio‘, liegt auf jener Methoden- und Plausibilitätsebene, die seit 1770 in einzelnen Vertretern – am prominentesten in Benedikt Stattler – Eingang in die katholische Theologie gefunden hatte. Für sie ist der darstellende Teil der Theologie (die Dogmatik) keine Wissenschaft im strengen Sinn, weil er die notwendigen Gründe (*rationes necessariae*) der Lehren selbst nicht aufzuzeigen vermag. Die Glaubens*begründung* hingegen darf um ihres Ziels willen allein aus notwendigen Vernunftgründen argumentieren; sie ist Wissenschaft im strengen Sinn“¹⁵². Oder in einer anderen Formulierung der Studie Kustermanns: „Was Drey (...) in seinem Entwurf der Apologetik bietet, ist nichts weniger als der philosophisch geführte apriorische Beweis für die Notwendigkeit der Offenbarung“¹⁵³. Die schöpferbedingte Verschränkung von Gottes- und Selbstbewußtsein und die Vorordnung einer „inneren Offenbarung“ vor jede „äußere“, die Eschweiler in der „Apologetik“ als Mitte der Dreyschen „Noumenologie von Offenbarung“ ausgemacht hat, behalten demnach auch in der modernen Interpretation ihren zentralen Platz¹⁵⁴. Um ebendieses Vorgehen, das man aus heutiger Perspektive eher als transzendental-anthropologische Begründung der Offenbarungsinhalte kennzeichnen mag¹⁵⁵, ging es Eschweiler in seiner Beschreibung des „rationalistischen Identitätstyps“ theologischer Erkenntnislehre, von dem er selbst ausdrücklich betont hat, daß er bei einzelnen Autoren niemals in „reiner“ Form zu verifizieren sein wird¹⁵⁶. Es ist systematisch unbestreitbar, daß es in der Durchführung einer solchen „demonstrativen“ Apologetik die Tendenz geben kann, die

¹⁵² Vgl. ebd. 160.

¹⁵³ Ebd. 290.

¹⁵⁴ Vgl. ebd. 262-272. Tiefensee, Die religiöse Anlage, 234, kommt sogar zu einem Restümee, das Drey „panentheistische“ Tendenzen attestiert: „Mit einer Religionsdefinition, die Religion (...) als das Zu-sich-selbst-Kommen des Gott-Welt-Verhältnisses versteht (KE 1-4), sucht sich Drey später von allen Hegel folgenden Vorstellungen, die menschliches, religiöses Bewußtsein kaum von göttlichem Selbstbewußtsein unterscheiden, zu distanzieren. Das gelingt ihm aufgrund panentheistischer Tendenzen in seinem Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt nur unzureichend. Auch in der APOLOGETIK finden sich – wie in den Handschriften – zur Frage, wie der Schöpfungsakt zu denken sei, ausweichende Antworten.“

¹⁵⁵ Vgl. Kustermann, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys, 244.292ff.

¹⁵⁶ Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 205f.

Wahrheit der Offenbarung auf das in der philosophischen (Re-)Konstruktion Erweisbare *zu reduzieren* und damit dem Vernunfturteil des „aufgeklärten“ Theologen zu übereignen. Viel schwieriger ist es anzugeben, unter welchen Umständen ein konkreter theologischer Ansatz das *credo ut intelligam* tatsächlich in der Weise zum „Leitsatz“ erhebt, daß, wie Eschweiler in den „Zwei Wegen“ über den „theologischen Rationalismus“ schreibt, „das finale ‚ut‘ eine einlinige Richtung andeutet“¹⁵⁷. Exakt gegen diesen Vorwurf wird Drey von seinen heutigen Tübinger Erforschern nach Kräften verteidigt. Ihre Interpretation legt es nahe, daß man Dreys Aussagen über die Notwendigkeit der „äußeren“, kirchlich tradierten und bezeugten Offenbarung, „an der“ bzw. „unter deren Voraussetzung“ sich die innere entfaltet, die „reale“ Seite als notwendiges Korrelat der „idealen“, die Stellung der *ratio historica* und damit die Zirkelstruktur zwischen Tradition und systematischer Reflexion stärker und positiver hervorzuheben hat, als dies bei Eschweiler geschieht¹⁵⁸. Seckler wie Kustermann plädieren dafür, Drey als Denker zu entdecken, der *aus der Mitte des Katholischen heraus* nach dessen überzeitlichem Wesen fragt. Die Unabdingbarkeit der Offenbarungstatsache für Drey hatte auch Eschweiler durchaus anerkannt¹⁵⁹, ohne dadurch aber den „rationalistischen“ Charakter im Versuch des Tübinger Theologen, nicht bloß die Idealität des Realen, sondern auch „das Realwerden des Idealen“¹⁶⁰ zu erweisen, in Frage gestellt zu sehen. Nach Eschweiler war Drey zwar von der Absicht geleitet, „die theologische Methode grundsätzlich an die Wirklichkeit der Kirche zu binden“, ein „realer Kirchenbegriff“ habe sich ihm jedoch nie ergeben¹⁶¹ –

¹⁵⁷ Ebd. 208.

¹⁵⁸ Zuweilen ist Drey so interpretiert worden, daß er alles Wissen über Gott auf „positive“ Offenbarung zurückführen will; vgl. H. Lohmann, Die Philosophie der Offenbarung bei Johann Sebastian von Drey. Diss. mschr., Freiburg 1953, z. B. 45.

¹⁵⁹ Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 127: „So ist auch die äußere Einwirkung Gottes in der natürlichen und geschichtlich übernatürlichen Offenbarung erforderlich, wenn die ‚innere Offenbarung‘, das Eins-Sein von Gott und Geschöpf im Schöpfungsakt sich zum gegenständlichen Gottesbewußtsein und zur reflektierten Religion entwickeln soll.“

¹⁶⁰ Kustermann, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys, 278.

¹⁶¹ Vgl. Eschweiler, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff, 14f. Kritisch dazu bereits: W. Ruf, Johann Sebastian Dreys System der Theologie als Begründung der Moral-

seine Herausbildung wird bei Eschweiler als genuine Leistung Möhlers angesehen. Wer Secklers und Kustermanns Interpretationsspur folgt, kann dagegen in Dreys Systemansatz durchaus jene „in einzigartiger Weise gelungene Verkettung von bleibender Positivität und zugleich entschiedener Rationalität des christlichen Glaubens“ entdecken, von der Joseph Ratzinger vor einigen Jahren im Hinblick auf die Theologiedefinition des Tübingers gesprochen hat¹⁶². Es erweist sich am Ende als eine Frage der Gewichtung verschiedener Momente in Dreys Werk und nicht zuletzt ihrer systematischen Bewertung, wie dieses Modell der Glaubensbegründung mit ihrer „perichoretisch gedachte<n> Korrelation von (Offenbarungs-) Theologie und Anthropologie“¹⁶³ und der in ihr zu einem konsequenten „Simultaneum“ umgeformten Verhältnisbestimmung von „Natur und Übernatur“¹⁶⁴ gerecht zu etikettieren ist.

(4) Das Fazit der historischen Kapitel über den „theologischen Rationalismus“, das Eschweiler in seiner Dissertation zieht¹⁶⁵, verdeutlicht noch einmal die Differenz zwischen seinem systematischen Standpunkt und der Majoritätsposition innerhalb der heutigen katholischen Theologie. Für Eschweiler präsentiert sich der rationalistische Identitätstyp letztlich als theologischer Naturalismus, der den Unterschied zwischen natürlicher Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung (namentlich im menschlichen Geist) und der geschichtlichen Heilsoffenbarung in Jesus Christus unzulässig marginalisiert. Letztere wird nach Eschweiler zwar bei allen Autoren als faktisch notwendig angesehen, um das Ausgangsmaterial für die anschließende philosophische Betrachtung zu gewinnen, in der die volle Realität der Schöpfungsoffenbarung wiederentdeckt und (schrittweise) aus der sündhaften Verschattung zurückgeführt werden kann, sie bleibt jedoch in ihrer Eigenart als qualitativ neuer und höherer

theologie (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 17), Göttingen 1974, 77ff.

¹⁶² J. Ratzinger, Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Dreys *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, in: M. Kessler / M. Seckler (Hgg.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule* (Kontakte 11), Tübingen 2003, 1-6, hier: 4.

¹⁶³ Kustermann, *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys*, 333. Vgl. auch zum „anthropologischen Sinnziel“ der Offenbarung bei Drey ebd. 304ff.

¹⁶⁴ Vgl. ebd. 339-342.

¹⁶⁵ Vgl. Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 119-129.

Schritt in Gottes Zuwendung zum Menschen unterbestimmt. Die Geschichte bringt zur Erscheinung, was im Menscheng Geist eigentlich immer schon da ist. Darum versucht man, die Inhalte der geschichtlichen Offenbarung, in deren Zentrum Menschwerdung und Trinität stehen, spekulativ als Implikate des Naturwissens, des Selbstbewußtseins und der Vernunftreflexion des Menschen aufzuweisen. Letztlich geht es darum, die Einsicht in das „Wesen“ der Glaubensinhalte auf einer Ebene zu garantieren, die vom kontingenten historischen Faktenbeweis gelöst ist. Es ist dieses Bemühen, das sich nach Eschweiler in allen Verwirklichungsgestalten des theologischen Rationalismus¹⁶⁶ im 18. und 19. Jahrhundert unter Zuhilfenahme divergierender philosophischer Instrumente (gewählt je nach aktueller Situation) durchgehalten hat. Zwar erachtet Eschweiler es für ungerrecht, Autoren wie „Hermes, Günther, Drey“ bloß als „als Corollarium der entsprechenden Zeitphilosophie zu erledigen“¹⁶⁷, ohne daß ihre originär theologische (d.h. apologetische) Intention berücksichtigt wird. Gerade im Licht dieses theologischen Ziels aber hält Eschweiler die von ihnen gewählte Methode für ungeeignet. Eine echte vernunftautonome Begründung des Glaubens hat in seinem Urteil keiner der „theologischen Rationalisten“ zu realisieren vermocht. Ihre Begründungsbemühungen, von denen sich keine langfristige und auf breiterer Front durchzusetzen vermochte, bleiben bei aller systematischen Brillanz für den nüchternen Betrachter Nachdenken einer Glaubensvorgabe, die mit allem Scharfsinn spekulativ nicht „hintergangen“ werden kann¹⁶⁸. Erreichbar ist immer nur „ein nachträgliches *veluti a priori* dessen, was ursprünglich im schlichten

¹⁶⁶ Der Begriff ist in dem bei Eschweiler gebrauchten Sinn bis heute durchaus lexikonfähig. Vgl. etwa G. Gawlik, Art. „Rationalismus (I)“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 44-47, hier 45f.: „Obgleich das Wort <Rationalist> bzw. <R.> in seinem theologischen Gebrauch also ursprünglich einen polemischen Sinn hatte, setzt es sich später als Selbstbezeichnung derjenigen Theologen durch, die das Wesentliche der Religion aus der Vernunft ableiten, die Offenbarung nur als ein geschichtlich bedingtes Mittel der Belehrung betrachten und sich ihrem Anspruch nur insofern unterwerfen, als sie den Glauben auf vernünftige Beweise ihres göttlichen Ursprungs gründen können.“

¹⁶⁷ Eschweiler, *Der theologische Rationalismus*, 56.

¹⁶⁸ Vgl. dazu Eschweilers Bemerkungen in: *Die Erlebnistheologie* Joh. Mich. Sailers, 212f.

religiösen Glauben gegeben ist“¹⁶⁹. Die „theologischen Rationalisten“ wollten dem wissenschaftlichen Selbstgefühl der Moderne entsprechen, aber konnten doch im strengen Sinn dem dort entworfenen Autonomieideal nicht gerecht werden. Die Realität des Glaubens an die göttliche Offenbarung muß darum als unabhängig von der Wirksamkeit ihrer starken philosophischen Begründungsversuche angesehen werden.

Man würde Eschweiler mißverstehen, wenn man ihn wegen dieser Kritik an zu starken theologischen Begründungspostulaten selbst in die Ecke eines neuscholastischen „Extrinsezismus“ rücken wollte. Aus seiner weiteren theologischen Biographie wäre leicht zu zeigen, daß er gerade mit Vertretern dieser (vor allem durch die Jesuiten repräsentierten) Linie innerhalb der deutschen Theologie in die schärfsten Auseinandersetzungen geraten ist. Vielmehr lautet Eschweilers Grundüberzeugung zum Verhältnis von „Glauben und Wissen“, daß sie „die nur logisch auseinanderzuhaltenden Teile [benennen], in deren Bei- und Zueinandersein die Einheit des religiösen Aktes besteht“¹⁷⁰. Was er beabsichtigt, ist durchaus eine positive Inbeziehungsetzung zwischen philosophischer Selbstbesinnung und theologischer Offenbarungsbotschaft, die sich jedoch klar dazu bekennt, daß nur vom Glaubensstandpunkt aus echte spekulative Theologie betrieben werden kann, deren „fundamentaltheologische“ Dimension einen Aufweis der durch den Glauben selbst geforderten teleologischen Offenheit der menschlichen Natur für das Offenbarungsereignis nicht überschreitet. Dieses von Eschweiler „thomistisch“ genannte Modell ist für ihn geradezu eine „post-moderne“ Alternative zu den sich in der katholischen Theologie der Neuzeit immer wieder gegenseitig bekämpfenden identitäts- bzw. trennungsgologischen Bestimmungsversuchen. Sein Ideal zielt auf die Erfassung des „ungetrennten“ und zugleich „unvermischten“ Daseins von Glauben und Wissen im einen personalen Geistvollzug des Menschen, den eigentlich nur der Glaubende wirklich begreifen und begründen kann.

¹⁶⁹ Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 70.

¹⁷⁰ Vgl. ebd. 134.

3.2 Die Habilitationsschrift von 1922

3.2.1 Sailer als exemplarischer Vertreter einer „fideistischen“ Glaubensbegründung

Wie schon früher angedeutet wurde, verstand Eschweiler seine Habilitationsschrift als unmittelbares Pendant zur vorangegangenen Dissertationsarbeit. Nachdem er in dieser den „Rationalismus“ als zentrale Vollzugsgestalt des Glauben und Wissen identifizierenden Lösungsversuchs zum theologischen Erkenntnisproblem vorgestellt hatte, sollte jene mit dem „Fideismus“ den zweiten, die beiden Größen strikt trennenden Lösungstyp behandeln. In ihm wird die Eigenart des religiösen Aktes „in dem gläubigen Aufnehmen der göttlichen Offenbarungseinwirkung“ gesehen „und die begleitende Vernunfttätigkeit als ein für das Wesen der Religion Äußerliches und Zufälliges“ eingeschätzt¹⁷¹. Diese Haltung tritt nach Eschweiler systematisch wie historisch als Antithese zum Rationalismus auf. Dennoch gibt es eine innere Verwandtschaft zwischen beiden Richtungen. Sie sind gleichermaßen fokussiert auf das „subjektive Verhalten, bzw. auf das psychologische Dasein des Vernünftigkeitbewußtseins oder des gläubigen Offenbarungserlebnisses“¹⁷². Anders als im ersten Teil seines Projekts sieht Eschweiler bei der Behandlung des „Fideismus“ mit Hinweis auf die Komplexität der Entwicklungslinien von der Darbietung eines Gesamtüberblicks ab und konzentriert sich auf einen einzigen exemplarischen Repräsentanten: Johann Michael Sailer (1751-1832).

(1) Eschweilers Sailer-Arbeit ist in drei Kapitel eingeteilt. Das erste (139-187) zeichnet mit dem Blick auf Biographie und Werk¹⁷³ den Weg nach, den Sailer vom getreuen Schüler Stattlers im Amt des „Repetitor publicus“ seiner Lehre und „zweiten Professors“ in Ingolstadt (1777-1781) hin zu einer „aus philosophischem Sensualismus und aus pietistischer und mystischer Überlieferung gespeisten Verkündigung der genialen Gefühlsunmittelbarkeit“¹⁷⁴ eingeschlagen hat. Schon in der Schrift „Theologie des weisen Spottes“ (1781)

¹⁷¹ Ebd. 135.

¹⁷² Ebd. 136.

¹⁷³ Vgl. dazu als neueste Gesamtdarstellung: G. Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater. München-Zürich 1982.

¹⁷⁴ Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 186.

entdeckt der Interpret einen ersten Schritt über Stattler und die Praxis rationalistischer Biblexegese hinaus. Die „praktische, erbauende Schriftbetrachtung“¹⁷⁵, in der Gottes Wort selbst unmittelbar zum Herzen des Menschen redet, wurde für Sailer vollends in der Zeit als Professor für Pastoraltheologie in Dillingen (1784-1794) wichtigstes Mittel für die Loslösung von der bloßen Vernunftspekulation in Glaubensfragen. Die „konstruierende Offenbarungsontologie Benedikt Stattlers“ konnte seitdem als „ein endgültig überwundener Standpunkt“¹⁷⁶ gelten. Sailer unterscheidet nun regelmäßig „mechanisches“ (buchstäbliches), „scholastisches“ (begriffliches) und „geistliches“ (lebendiges oder tätiges) Christentum¹⁷⁷, wobei das zuletzt genannte eindeutig die Zielform darstellt. Eschweiler erkennt hier im Denken und pastoralen Handeln Sailers den Einfluß des protestantischen Pietismus und seiner „Erlebnistheologie“, aber auch das Vorbild des der quietistischen Mystik nahestehenden Erzbischofs François Fénelon (1651-1715). Entscheidend ist der „Christus in uns“, den man nicht begrifflich verstehen, sondern nur „im ‚Erfahrungsbeweis‘ des tätigen Christentums lebendig erfassen kann“¹⁷⁸. Bei der Suche nach aktuellen philosophischen Anschlußmöglichkeiten für die Unterstützung seiner religiösen Überzeugungen entdeckte Sailer die antirationalistischen Autoritäten seiner Epoche, mit denen er meist auch persönlich in Verbindung stand: Johann Georg Hamann (1730-1788), Matthias Claudius (1740-1815), Johann Caspar Lavater (1741-1801), Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Die Kontakte Sailers zu diesen allesamt dem Pietismus entstammenden Denkern und Schriftstellern sind seit den Zeiten Eschweilers eingehender erforscht worden. Eschweilers Habilitationsarbeit war bereits bemüht, sie umfassend zu dokumentieren, soweit die damals zugänglichen Quellen es erlaubten. Darnach schätzte Sailer am „Geniephilosophen“ Lavater den unmittelbaren, sensualistisch verstandenen „Wahrheitssinn“¹⁷⁹, den er selbst in der religiösen Schriftbetrachtung voraussetzte. Im

¹⁷⁵ Vgl. dazu auch: J. Hofmeier, Das praktische Schriftstudium nach Johann Michael Sailer, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35 (2001) 178-189.

¹⁷⁶ Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 147f.

¹⁷⁷ Ebd. 148.

¹⁷⁸ Ebd. 151.

¹⁷⁹ Vgl. Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 158ff.

persönlichen Kontakt mit Claudius intensivierte er sein Verhältnis zur christlichen Mystik und begegnete er der Weisheit des „gesunden Menschensinnes“. Hamann schärfte sein Bewußtsein für das Problem der Sprache und ihres Ursprungs, zu dessen Lösung der Königsberger Packhofverwalter auf „das Ineinandersein von Sinnlichkeit und Verstand, von Natur und Geist“¹⁸⁰ verwies. Unter Hamanns Einfluß standen Herder und Jacobi. Während jener nach Eschweilers Hamanns Gedanken in eine pantheistisch-spinozistische Richtung weiterentwickelte, erblickte dieser „das höchste und einzige Offenbarungswunder der Religion in der sittlichen Freiheit des Menschen“¹⁸¹, da in ihr Gottesgeist und Menscheng Geist eine lebendige Einheit bilden und der vernehmende Mensch Gottes gewiß sein darf. Jede philosophische Verstandesabstraktion ist dieser erlebbaren Wirklichkeit der Einheit mit Gott in der sittlichen Vernunft nachzuordnen und kann sie nur bezeugen. Alle genannten Autoren haben, so zeigt Eschweilers Analyse, Spuren in Sailers Werk hinterlassen, die allerdings häufig nur schwer nachzuweisen sind. Der „eigentliche Philosophus Sailer und der gesamten fideistischen Theologie in der vorvaticanischen Periode“¹⁸² ist zweifellos Jacobi. Er prägt Sailer Werk nach 1790 zuinnerst. Weitere für Sailer einflußreiche Denker werden nur cursorisch erwähnt (wie Schlosser und Kleuker, Rousseau und Pestalozzi).

(2) Im zweiten Kapitel seiner Studie (188-242) macht Eschweiler den Schritt vom historisch-biographischen Faktenaufweis zur eigentlichen systematischen These seines Buches: Sailer sollte nicht, wie in der Forschung zuvor meist üblich, als philosophischer Eklektizist betrachtet werden, der bleibende Bedeutsamkeit allein als praktischer Theologe und Seelsorger besitzt. Vielmehr erkennt Eschweiler hinter seinem Verständnis des Christentums die klare Option für eine apologetische Methode, die sich verbindet mit der zuvor aufgewiesenen theoretischen Verwurzelung in der Geisteswelt des „religiösen Antirationalismus“, wie sie im späten 18. Jahrhundert gegen den Kantschen Kritizismus zur Entfaltung kam. Wenn Sailer das Ideal des alles begründenden „Selbstdenkens“, das er bei seinem Lehrer

¹⁸⁰ Ebd. 169.

¹⁸¹ Ebd. 173.

¹⁸² Ebd. 184.

Stattler kennengelernt hatte und zeitlebens bewunderte, zum Programm des „Selbstfühlers“ umwandelte, in dem das wahre, persönliche Christentum fundamementiert sein muß, zeigt sich die eigentümliche innere Verwandtschaft zwischen theologischem Rationalismus und Fideismus. Sie sind „zwei Äste vom selben Stamme“¹⁸³, gleichermaßen Ausformungen einer auf das Subjekt und die Gewißheit seines Bewußtseins zentrierten neuzeitlichen Apologetik. Für Eschweiler ist Sailer ein exemplarischer Programmatiker der anti-rationalistischen Glaubensverteidigung. Er hat nicht bloß als Professor in Dillingen und Ingolstadt in „antideistischen“ Vorlesungen Apologetik betrieben¹⁸⁴, sondern diese Ausarbeitungen auch 1805 unter dem Titel „Grundlehren der Religion“ publiziert. Dieses Buch, „das einzige Werk, in welchem Sailer seine ausgereifte Auffassung von dem Grundproblem der theoretischen Theologie im Zusammenhang dargestellt hat“, bietet trotz aller Anklänge an die traditionelle Glaubensbegründung nach Eschweiler „eine bis dahin in der katholischen Theologie unerhörte, neue Gedankenwelt“¹⁸⁵. Diese ist keine andere als der geistige Kosmos Jacobis und seines Kreises, wie Eschweiler in seiner geistvollen Entschlüsselung der „Reiseparabel“ mit ihrer „Gartenszene“ aus der neunten Vorlesung der „Grundlehren“ herausarbeitet und durch Hinweise auf andere Passagen des Sailerschen Werkes unterstützt. Mit Jacobi hoffte Sailer, einen von den rationalistischen Reduktionsversuchen unabhängigen Begründungsweg für die Religion einschlagen zu können, dessen empiristisch-sensualistische Prägung, die Berufung auf eigenes „Erlebnis“ und „Gefühl“, nach Eschweiler auch die zunächst überraschende Präsenz Baconscher Denkmotive in Sailers Werk erklärlich macht¹⁸⁶. Erst die Beziehung zu Gott, die der Mensch in ursprünglichster Weise im Spruch seines Gewissens erfährt, macht den Menschen wirklich menschlich und begründet seine Vernunftkenntnis. Dieses Motiv kann sich leicht verbinden mit dem anderen einer „Gottesidee“, die als „Universaloffenbarung“ im Herzen aller Menschen aufgefunden

¹⁸³ Ebd. 193.

¹⁸⁴ Vgl. dazu: Ph. Schäfer, Johann Michael Sailer in seinen Dillinger Religionskollegien. Ein Beitrag zur Theologie des frühen Sailer, in: Münchener theologische Zeitschrift 33 (1982) 161-176.

¹⁸⁵ Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 203 (beide Zitate).

¹⁸⁶ Vgl. ebd. 213ff.

werden kann. Wo sie verdunkelt ist – darin liegt das tiefste Wesen der Sünde –, muß Gott sie selbst von neuem erschließen und erfahrbar machen. Der Mensch kann sich darauf vorbereiten, indem er sich Gott in Herzensbereitschaft und Liebe zuneigt. Wo Gott gefunden ist, da bedarf es keines theoretischen Beweises seiner Existenz mehr. Vielmehr eröffnet sich aus der Gottinnigkeit umfassendes geistliches Wissen, in dem auch die Stellung des Menschen in der Welt begreifbar wird; Gotterkennen und Selbsterkennen sind eins. Im „Zusammenhang dieser Philosophie und Apologetik des unmittelbaren religiösen Selbstbesitzes“¹⁸⁷ liegt nach Eschweiler das Zentrum des Sailerschen Denkens. Freilich wird damit auch das Problem unabweisbar, wie eine solche Mystik mit der geschichtlichen Gestalt der Offenbarung und ihrer kirchlichen Tradition vereinbart werden kann. Jacobi ist an dieser Vermittlung gescheitert und hat seine Tendenz zu einer geradezu als Keim pluralistischer Religionstheologie auftretenden Pneumatozentrik unumwunden zugegeben¹⁸⁸. Demgegenüber hält Sailer an der Existenz und Notwendigkeit einer „besonderen, höheren, positiven Offenbarung“ fest¹⁸⁹. Ihr wahrer Sinn ist allerdings wie derjenige der Schöpfung nicht rein historisch zu erfassen, sondern erschließt sich nur dem, der in sich selbst den „Sinn für das Höhere“ trägt. Nicht das äußere Mirakel ist darum das eigentlich Wunderbare, sondern das innere Licht, in dem das geschichtliche Ereignis als Ausdruck der sich offenbarenden Liebe Gottes deutbar wird; nicht der historische Evangelienbericht über Christus zählt, sondern der „Christus in uns“. In Sailers „Logos-Mystik“¹⁹⁰ vermag zwar am Ende doch noch eine Einheit aller Formen von „Offenbarung“ und damit auch von Philosophie und Theologie angedeutet zu werden – alles Erkennen wurzelt letztlich im inneren Gotteserleben. Allerdings verfließen damit natürliches und übernatürliches Wissen (Eschweiler spricht vom „Umkippen dieses absoluten Fideismus in einen moralistischen Naturalismus“¹⁹¹) und wird die Kirche mit ihren Sakramenten zur vorwiegend historischen

¹⁸⁷ Ebd. 228.

¹⁸⁸ Vgl. die von Eschweiler zitierten interessanten Stellen ebd. 231.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. 237.

¹⁹⁰ Ebd. 239.

¹⁹¹ Ebd. 261.

Größe herabgestuft, die ganz im Dienst der Gottesbeziehung des Einzelnen verbleibt.

(3) Darum beginnt Eschweilers drittes Kapitel über „Vorbereitung und Weiterbildung der Erlebnistheologie“ (243-270) auch mit einer deutlichen Kritik an Sailers Methode: Sie sei dem Rationalismus Stattlers insofern ähnlich, als auch sie das theologische Erkenntnisproblem „einseitig apologetisch“ auffaßt und „durch die ‚Anwendung‘ irgendeiner absoluten Zeitphilosophie“ zu lösen versucht¹⁹². Obwohl die „fideistische“ Apologetik dem religiösen Gegenstand gerechter werde als die „rationalistische“ und (darum auch) mehr Erfolg erziele, leide sie wie diese am Mangel, die Frage nach der psychologischen Gewißheit religiöser Erkenntnis (d.h. der Genese subjektiver „Religiosität“) gegenüber der Frage nach dem Wesen von „Religion“ einseitig in den Vordergrund zu stellen. „Beidemale, auf dem Wege der rationalen Konstruktion sowohl wie in der Methode der mystisch intuitiven Reduktion, wird das unmittelbare Bewußtseinerlebnis als unbedingter Ausgang gesetzt“¹⁹³. Hierin sieht Eschweiler erneut die merkwürdige Verknüpfung rationalistischer und fideistischer Strömungen auf dem geistigen Weg der Moderne bezeugt. Der Genese dieses Fideismus geht der letzte Teil der Studie mit einigen schnellen Längsstrichen nach. Wie sich aus dem Cartesianismus in Frankreich ein eigenständiger philosophisch-theologischer Antirationalismus herausgebildet hat, skizziert Eschweiler mit Blick auf Malebranche und Fénelon. Die unmittelbare Vorgeschichte der Sailerschen Erlebnistheologie wird mit den Namen von Eusebius Amort (1692-1775) und Martin Gerbert (1720-1793) verbunden. Gerade an ihnen fällt auf, wie aus dem Geist fideistischer Glaubenstheologie eine eifrige Hinwendung zum rein „positiven“ Wissen innerhalb der Theologie gefördert wurde. Wiederrum eher skizzenhaft präsentiert sich das Bild, das von der späteren Geschichte des von Sailer repräsentierten theologischen Erkenntnismodells gezeichnet wird. Die theosophischen Schriften Franz von Baaders (1765-1841), in denen die Unterscheidung von Natur und Übernatur, die bei Sailer aufgehoben zu werden drohte, wiederentdeckt wird, finden hier ebenso Erwähnung wie die Versuche des

¹⁹² Ebd. 244.

¹⁹³ Ebd. 248.

späten Schelling (1775-1854), den Glauben an den Schöpfergott mit dem philosophischen Systemwissen zu versöhnen. Wie der ältere theologische Rationalismus (Stattlerscher Prägung) mit seiner Einseitigkeit die Reaktion des Sailerschen Fideismus erzeugt hatte, so wird das Unbefriedigende der Erlebnistheologie zum Anlaß, jene Modelle idealistischer Theologie zu entwickeln (sehr häufig unter dem Einfluß Schellings), die Eschweiler bereits in seiner Dissertation beschrieben hatte. Ein zentrales fideistisches Moment bleibt im theologischen Idealismus verborgen präsent: Er setzt „das fideistische Erfahrung der Weltwirklichkeit als göttlicher Offenbarung $stat$ voraus, um mit Hilfe der spekulativen Methode daraus das universale System der ewigen und notwendigen Offenbarung $wahrheiten$ zu entfalten“¹⁹⁴. So tritt noch einmal die Konzentration auf das subjektive Gewißheitserlebnis als innerer Einheitspunkt der sich dialektisch bekämpfenden neuzeitlichen Apologetikmodelle hervor, deren merkwürdige Einheit Eschweiler in der persönlichen Freundschaft des Erlebnistheologen Sailer mit dem katholischen Schellingianer Zimmer symbolisiert sieht.

3.2.2 Eschweilers Sailer-Deutung im Licht der neueren Forschung

Während in den „Zwei Wegen“ Sailer und der „theologische Fideismus“ bestenfalls am Rande präsent sind¹⁹⁵, hat Eschweiler zentrale Thesen seiner Habilitationsstudie 1927 in einem Beitrag zur Festschrift des Hochland-Herausgebers Karl Muth präsentiert¹⁹⁶; vermutlich war ihm zu diesem Zeitpunkt die Verzögerung der im Vorjahr noch erhofften Gesamtveröffentlichung bereits bewußt. Damit erhielt die Forschung zumindest auf zentrale Thesen seiner Sailer-Interpretation Zugriff.

(a) Der von Eschweiler erstmals ganz in den Vordergrund gerückte Einfluß Jacobis sowie des erweiterten Jakobikreises auf Sailers Offenbarungs- und Glaubensverständnis ist vor allem durch die ausführlichen Studien Gerard Fischers nach dem Zweiten Weltkrieg

¹⁹⁴ Ebd. 268.

¹⁹⁵ Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 132ff.210ff.216-220.302 (Anm. 2).

¹⁹⁶ K. Eschweiler, Johann Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth, München 1927, 292-324.

nachdrücklich bestätigt worden¹⁹⁷ und darf – trotz einiger zweifelnder Stimmen¹⁹⁸ – seitdem als durchgesetzt gelten¹⁹⁹. Dreißig Jahre nach Eschweiler hat Fischer nicht nur auf reichere biographische Quellen (bes. Briefe) zurückgreifen können, die vor allem durch die Editionstätigkeit Hubert Schiels zur Verfügung standen²⁰⁰, sondern auch eine ausführliche Darstellung der Jacobischen Erkenntnislehre bzw. Religionsphilosophie unternommen und die Schriften Sailers

¹⁹⁷ G. Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant. Mit einem Forschungsnachtrag der Beziehungen der Sailerschen Moralthologie zur materialen Ethik Kants (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 8), Freiburg 1955. Zu den sein Werk prägenden Beziehungen Sailers vgl. auch: B. Lang, Bischof Sailer und seine Zeitgenossen, Regensburg 1932; W. Dürig, J. M. Sailer, Jean Paul, F. H. Jacobi. Ein Beitrag zur Quellenanalyse der Sailerschen Menschenauffassung, Diss. Breslau 1941; F. W. Kantzenbach, Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 29), Nürnberg 1955; H. Utz, Johann Michael Sailer und Matthias Claudius, in: Stimmen der Zeit 161 (1957/58) 172-184; F. G. Friemel, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession (Erfurter Theologische Studien 29), Leipzig 1972, 203-271; Y. C. Gélébart, J. M. Sailer et l'Aufklärung 1770-1794. Contribution a l'étude de l'Aufklärung catholique en Bavière, mschr. Diss., Rouen-Angers 1979; K. Feiereis, Die Religionsphilosophie Sailers, in: G. Schwaiger / P. Mai (Hgg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 229-255; B. Gajek, Dichtung und Religion. J. M. Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, in: H. Bungert, (Hg.), Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik, Regensburg 1983, 59-85.

¹⁹⁸ Vgl. etwa W. Dürig, J. M. Sailer, Jean Paul, F. H. Jacobi, 109ff., der Zweifel an einer zu starken Fokussierung auf Jacobi geäußert hat. Ihm stimmt zu I. Weilner, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer, Regensburg 1949, 127 u. ö.

¹⁹⁹ Vgl. C. Keller, Das Theologische in der Moralthologie (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 17), Göttingen 1976, 227-238, mit Zurückweisung Dürigs zugunsten der Auffassung Eschweilers und Fischers (228f., Anm. 215); Th. Kobusch, Glaube und Vernunft. Zur Wirkung Jacobis in der Tübinger Schule und im spekulativen Theismus, in: W. Jaeschke (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 29), Hamburg 2004, 376-394, hier: 377f.

²⁰⁰ Vgl. H. Schiel, Sailer und Lavater. Mit einer Auswahl aus ihrem Briefwechsel, Köln 1928; ders. (Hg.), Johann Michael Sailer. Band 1: Leben und Briefe. Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen, Regensburg 1948; ders. (Hg.), Johann Michael Sailer. Band 2: Briefe, Regensburg 1952.

noch breiter untersucht²⁰¹, als dies Eschweiler bei seiner begrenzten Thematik tun mußte. Das Ergebnis bleibt im Kern identisch: Jacobi ist Sailers philosophische Hauptautorität, auf die er sich allerdings oft nur in verschlüsselter Form bezieht, weil die Abneigung des Protestantent gegenüber der katholischen Kirche offensichtlich war²⁰². Jacobi bot mit seinem Denken die entscheidende Alternative zur Wolff-Scholastik, in der Sailer bei Stattler aufgewachsen war und von der er sich (trotz aller Dankbarkeit gegenüber dem alten Lehrer) gelöst hatte²⁰³. Zum entscheidenden Bezugspunkt wurde er, seit sich Sailer mit Kant auseinandersetzen mußte und ihn in der theoretischen Philosophie zu überwinden strebte; ältere Bezüge seines Denkens (etwa zu Fénelon und Pascal) konnten unter Jacobis Einfluß weiter bestehen²⁰⁴. Auch den Spuren des weiteren Jacobi-Kreises sowie der übrigen pietistischen Denker, die Eschweiler nennt, sind die Studien Fischers ausführlich nachgegangen²⁰⁵. Die „wertvolle Vorarbeit“ Eschweilers (im Aufsatz von 1927) wird mit Bezug auf die Entschlüsselung der Reiseparabel in den „Grundlehren“ explizit anerkannt²⁰⁶, obgleich Fischer der Auslegung nicht in jedem Detail folgen möchte²⁰⁷. Als Hintergrund hat Fischers Studie stärker die

²⁰¹ Fischers Studie umfaßt eigene Kapitel zu Jacobis Einfluß auf Sailers „Handbuch der christlichen Moral“ (Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 128-147), die „Glückseligkeitslehre“ (147-151), die „Vernunftlehre“ (151-164), die „Grundlehren der Religion“ (164-186) sowie die Schrift „Über Erziehung“ (187-192). In fast allen dieser Texte kann die Nähe zu Jacobi detailliert aufgezeigt werden.

²⁰² Vgl. ebd. 211f.

²⁰³ Zum Verhältnis Sailer-Stattler vgl. auch Kimmig, Die Begründung der Religion, 211-219; F.-X. Haimel, Die irenische Beeinflussung Johann Michael Sailers durch Benedikt Stattler, in: Dillingen und Schwaben, Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a.d.D. 1949, hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Dillingen, Dillingen 1949, 78-94; W. Jünger, Johann Michael Sailer und Christian Wolff. Diss. mschr., München 1956.

²⁰⁴ Vgl. Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 216f.

²⁰⁵ Vgl. dazu bes. den „dritten Abschnitt“ der Studie (195-214).

²⁰⁶ Vgl. ebd. 165, dazu die Bezüge zu Eschweilers Aufsatz im Einführungskapitel von G. Fischer, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 5), Freiburg 1953.

²⁰⁷ Die Deutung des „Veteranen“ in der Parabel auf Sailers Freund Zimmer (vgl. Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 269f.; ders., J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, 314) wird abgelehnt; Fischer sieht darin Jacobi

Präsenz Kantischen Denkens bei Sailer im Blick, die er (anders als Eschweiler) auch gesondert analysiert hat²⁰⁸. Als Grundregel darf gelten: „Kant beeinflusst Sailers Ethik, Jacobi beeinflusst seine Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie“²⁰⁹. In Jacobis Denken sah der durch die geistige Not seiner Zeit bedrängte Theologe die einzige „Rettung des Theismus“²¹⁰ gegen Kants naturalismusverdächtige Kritik und die spinozistische Gefahr des All-Eins. Fischer vertritt diese These mit allem Nachdruck und nennt Sailer ohne Bedenken „einen unbedingten Jünger und Anhänger“²¹¹ des Pempelforter Philosophen. Punktuelle Annäherungen an Schelling, die Eschweiler in vorsichtigen Formulierungen für einige Werkpassagen neben der Nähe zu Jacobi in Erwägung gezogen und auf Sailers Freundschaft

selbst (Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 166). In „Raphael, dem Christianer“, möchte er nicht wie Eschweiler Lavater, sondern Claudius erblicken (vgl. ebd. 201ff., gegen Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 208f.270). Natürlich bleiben diese Entschlüsselungsvorschläge spekulativ und sind ggf. auch gar nicht bis in jedes Detail hinein notwendig (vgl. Friemel, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession, 101-115). Ein Mißverständnis liegt vor, wenn Fischer Eschweiler für die angebliche These kritisiert, daß Sailer sich in der geistigen Auseinandersetzung seiner Zeit nur als „uninteressierten Zuschauer“ verstanden habe (Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, IX); im Ursprungskontext der Habilitationsschrift wird sichtbar, daß Eschweiler nur von einer *scheinbaren* Zuschauerposition spricht (205) – er will ja Sailers Bekenntnis zu Jacobi nicht weniger klar beweisen als Fischer.

²⁰⁸ Vgl. Fischer, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Dazu auch: W. Heizmann, Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 21), Göttingen 1976, 153-157. Die Beziehungen Sailers zu Kant werden bei Eschweiler kaum thematisiert, da sein Blick auf die Religionsphilosophie beschränkt bleibt.

²⁰⁹ Vgl. Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 147. Zu diesen Quellen kam (nur) noch Pestalozzi als weitere zentrale Bezugsgestalt für die Pädagogik Sailers hinzu. Auch dazu hat Fischer eine eigene Monographie vorgelegt: Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi. Der Einfluss der pestalozzischen Bildungslehre auf Sailers Pädagogik und Katechetik unter Mitberücksichtigung des Verhältnisses Sailers zu Rousseau, Basedow, Kant (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 7), Freiburg 1954. Die Vorbehalte Sailers gegen den Begriff einer „Religionsphilosophie“ erwähnt Feiereis, Die Religionsphilosophie Sailers, 254.

²¹⁰ Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 218.

²¹¹ Ebd. 214.

mit dem katholischen Schellingianer Zimmer zurückgeführt hatte²¹², schließt er aus²¹³; hier (wie überhaupt bei der Detailanalyse der literarischen Abhängigkeiten Sailers²¹⁴) scheint allerdings das letzte Urteil der Forschung noch nicht gesprochen zu sein²¹⁵. Anders als Eschweiler hat Fischer in seinen Arbeiten nicht das Ziel verfolgt, die Stellung Sailers in der Entwicklung der neuzeitlichen (apologetischen) Theologie aufzuklären. So bleibt der theologische Ertrag seiner Studien in systematischer Hinsicht begrenzt. Eschweiler hätte sie für seine Thesen problemlos aufgreifen können.

(b) Auch wenn man Sailers „Grundlehren“ heute nicht mehr „zu den vergessenen Büchern“²¹⁶ zählen muß, wie es Eschweiler 1922 getan hat, bleibt es doch ein Faktum, daß sie in der reichen Sailerliteratur der vergangenen Jahrzehnte²¹⁷ weiterhin eher stiefmütterlich behandelt worden sind. Nur vereinzelt ist auf ihre theologische Bedeutung hingewiesen worden. So hat Richard Boeckler Sailer darin als Wegbereiter eines neuen Verständnisses von „Tradition“ ausgemacht, das die Kirche als lebendige Instanz der Bestimmung und Weitergabe der *regula fidei* wiederentdeckte, ja sie sogar (recht verstanden) der Schrift vorordnete. In der Tübinger Schule, vor allem

²¹² Vgl. Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 210.269. Immerhin hatte Sailer Schelling persönlich in Jena besucht. Zur Freundschaft Zimmer-Sailer vgl. etwa Schäfer, Philosophie und Theologie, 28ff.

²¹³ Vgl. Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 168f.

²¹⁴ So zweifelt z. B. Feiereis, Die Religionsphilosophie Sailers, 241f., Fischers These an, wonach das Denken Hamanns nur über die Vermittlung Jacobis in Sailers Werk gelangt sei. Insgesamt betont er die Notwendigkeit, „die Erstausgaben mit den folgenden Auflagen, besonders aber mit der Gesamtausgabe <zu> vergleichen, um die Entwicklungen und Abhängigkeiten in Sailers Denken genauer erforschen zu können, eine Aufgabe, der sich bisher kaum jemand unterzogen hat“ (ebd. 242).

²¹⁵ Auch Jakob Salat bezeugt, daß sich Sailer nach der persönlichen Begegnung mit Schelling 1808 (bei Zimmer) dessen Denken angenähert habe; vgl. A. Seigfried, Jakob Salat und Johann Michael Sailer – ein tragisches Verhältnis, in: K. Baumgartner / P. Scheuchenpflug (Hgg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35), Regensburg 2001, 80-113.

²¹⁶ Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 204.

²¹⁷ Vgl. einen jüngeren Überblick bei J. Hofmeier, Identität und Aktualität des Glaubens. Der Ertrag 50-jähriger Sailerforschung, in: Theologische Revue 79 (1983) 89-98. Den letzten umfassenden Forschungsquerschnitt bietet der Sammelband von Baumgartner / Scheuchenpflug, Von Aresing bis Regensburg (Bibliographie 483-491).

bei Möhler, sind die bei Sailer zu findenden Ansätze systematisiert und entfaltet worden²¹⁸. Winfried Schulz hat diese Einschätzung geteilt²¹⁹. Konrad Feiereis würdigt Sainers Beitrag zur Herausbildung einer „eigene<n> katholische<n> Religionsphilosophie“²²⁰ und zum Wandel des Offenbarungsverständnisses²²¹, das nicht zuletzt auf die Einbeziehung von „Geschichte, Erfahrung und Erleben“ als Prinzipien der Rechtfertigung von Offenbarung abzielt²²². Eschweilers Vorbehalte gegen Sainers starke Annäherung von „gottvernehmender Vernunft“ und „Schau der Innigkeit“ werden somit nicht von allen nachfolgenden Interpreten in gleicher Weise geteilt²²³, und auch die Rolle der Kirche in seinem Denken hat man zuweilen höher angesetzt, als dies in der Deutung des Bonner Theologen der Fall ist²²⁴. Die Qualifizierung Sainers als „Fideist“ hat bereits dem Betreuer seiner Habilitation, Arnold Rademacher, nicht zugesagt²²⁵ und ist in der nachfolgenden Forschung kaum aufgegriffen worden. Auch diesmal hat Eschweiler mit seiner Einordnung nicht die Absicht verfolgt, eine große theologische Persönlichkeit zu diskreditieren. Er wußte nicht, daß der Regensburger Bischof Senestrey 1873 in Rom einen postumen Inquisitionsprozeß gegen Sailer angestrengt hatte. In der auf einem Gutachten des neothomistischen Theologen Con-

²¹⁸ Vgl. R. Boeckler, Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff. Vorgeschichte, Diskussion um das Assumptio-Dogma, Zweites Vatikanisches Konzil (Kirche und Konfession 12), Göttingen 1967, 46-56.

²¹⁹ Vgl. W. Schulz, Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung, Rom 1969, 135.

²²⁰ Vgl. Feiereis, Die Religionsphilosophie Sainers, 247f.

²²¹ Vgl. ebd. 254f.

²²² Vgl. ebd. 248.

²²³ Vgl. Weilner, Gottselige Innigkeit, 280ff.309; B. Meier, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sainers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (Münchener Kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 285ff. Der Kritik Eschweilers steht dagegen nahe H. Weber, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moralthologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie 13), Regensburg 1966, bes. 68f.

²²⁴ Vgl. Weilner, Gottselige Innigkeit, 355.359. Eine (abwägend-einschränkend) positive Deutung des „religiösen Individualismus“ Sainers und seiner Konsequenzen in ekklesiologischer Hinsicht hat Meier, Die Kirche der wahren Christen, bes. 191-258, vorgenommen.

²²⁵ Vgl. die abschließende Passage seines Gutachtens, im vorliegenden Band S. 297f.

stantin von Schaezler aufbauenden Anklageschrift wurden Sailer nicht zuletzt die These der natürlichen Gottunmittelbarkeit des Menschen, der Einfluß des Protestanten Jacobi und eine Verwischung der Natur-Gnade-Unterscheidung zum Vorwurf gemacht²²⁶. Man braucht nur die vielen positiven Aussagen über die apologetische Absicht, persönliche Frömmigkeit und pastorale „Meisterschaft“ Sailer in Eschweilers Habilitationsschrift zu lesen, um zu erkennen, daß er trotz unverkennbarer Nähe in der theologischen Einschätzung Sailer das Vorgehen von Senestrey-Schaezler kaum unterstützt hätte. Gerade das zuletzt genannte kirchenpolitische Nachspiel, in dem die systematisch-theologischen Grundüberzeugungen Sailer zur Diskussion standen, läßt es als bedauerlich erscheinen, daß eine explizite Würdigung des „bayerischen Kirchenvaters“ als Religionsphilosoph und Apologet in den vergangenen Jahrzehnten nur selten und eher am Rande erfolgt ist²²⁷. In den Arbeiten zur Genese der neuzeitlichen Fundamentaltheologie wird Sailer bis heute nicht eigenständig berücksichtigt, und auch die von Eschweiler aufgeworfene Frage nach seiner systematischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte bleibt noch zu beantworten. Angesichts der zahllosen Studien, die über Sailer als Pädagogen und Pastoraltheologen, Liturgiker und Katecheten, Homileten und Priestererzieher, Moralthologen, Ökumeniker und Kirchenreformer verfaßt wurden, ist diese Lücke um so auffälliger. Zwar berühren Arbeiten zu den genannten Aspekten immer wieder auch relevante Einzelfragen der Religionsphilosophie, oft mit Bezug auf die „Grundlehren“²²⁸, aber sie sind letztlich von anderen Formalobjekten bestimmt.

²²⁶ Vgl. B. Jendrosch, *Johann Michael Sailer's Lehre vom Gewissen* (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie 19), Regensburg 1971, 205-251; die Arbeiten von H. Wolf zum Thema sind zusammengefloßen in der Monographie: *Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren* (Römische Inquisition und Indexkongregation 2), Paderborn 2002 (mit Editionsteil).

²²⁷ Vgl. neben den zitierten Arbeiten von Feiereis und Weiler: M. J. Fritsch, *Sailer's Auseinandersetzung mit der Aufklärung im Spiegel seiner „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind“*, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 35 (2001) 152-166.

²²⁸ Genannt seien etwa die folgenden Titel, die vor allem Sailer's Moralthologie betreffen: L. Wolf, *Johann Michael Sailer's Lehre vom Menschen*, Gießen 1937; Jendrosch, *Johann Michael Sailer's Lehre vom Gewissen*, bes. 129-152; Keller, *Das Theologische in der Moralthologie*, 193-329; K. Starzyk, *Sünde und Versöhnung*.

Die verspätete Präsentation der vollständigen Sailer-Studie Eschweilers im vorliegenden Band könnte darum ein Anstoß sein, dessen These von der „epochemachenden“²²⁹ und exemplarischen Bedeutung der „Grundlehren“ Sailers für die Profilierung eines Haupttyps neuzeitlicher Glaubensbegründung neu zu diskutieren.

4 EIN KURZES FAZIT

(1) Wenn die akademischen Forschungsarbeiten Karl Eschweilers neun Jahrzehnte nach ihrer Entstehung noch einmal Kritik hervorrufen sollten, dann dürfte sie ganz anders aussehen als der Protest, der 1926 gegen ihre Präsentation in den „Zwei Wegen“ losgebrochen war. Die theologische Welt ist eine andere geworden, und nirgendwo wird dies deutlicher als in der Rede über Glaube und Wissen, Natur und Gnade. Eschweiler schrieb seine Arbeiten in einer Zeit, als katholische Theologen hofften, auf den Trümmern einer Moderne, die sich selbst im Ersten Weltkrieg zugrunde gerichtet hat, ihre Disziplin (und die Kirche, die sie intellektuell repräsentierte) nach vielen Enttäuschungen des 19. Jahrhunderts doch noch als Speerspitze eines zeitgemäßen anti-modernen Neuaufbruchs positionieren zu können. In mehreren Aufsatzpublikationen der 20er Jahre hat sich Eschweiler zu einem metaphysischen Ordnungsdenken bekannt, das für ihn der Inbegriff eines „thomistischen“ Daseinsverständnisses war und sich als Ideal und Heilmittel gegen die Entfremdungen anzubieten schien, in denen er den neuzeitlichen Menschen gefangen sah²³⁰. Auch wenn Eschweilers Kritik der Moderne und sein Konzept einer erneuerten Anthropologie auf der Basis eines religiös fundierten menschlichen Selbstverständnisses nicht explizites Thema der im vorliegenden Band versammelten

Johann Michael Sailer und sein Vermächtnis (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 33), Regensburg 1999; C. Keller, Sailers Aufweis der Einheit von philosophischer und theologischer Moral, in: Theologische Quartalschrift 184 (2004) 153-157.

²²⁹ Vgl. Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 205.

²³⁰ Vgl. etwa K. Eschweiler, Die Religion der Zukunft als Kern der modernen Weltanschauung, in: Jb. des kath. Akademikerverbandes, Jg. 1922, 41-55; ders., Die Herkunft des industriellen Menschen, in: Hochland 22 (1924/25) 379-398.

Abhandlungen ist²³¹, stellen sie doch entscheidende Motive seines gesamten theologischen Denkens dar, ohne deren Beachtung auch die historischen Untersuchungen nicht korrekt eingeordnet werden können.

(2) Nur die wenigsten Theologen haben mit ihrem Programm persönlich solchen Schiffbruch erlitten wie Eschweiler, dessen katholischer Anti-Liberalismus in der ideologischen Gefolgschaft Adolf Hitlers endete. Dennoch wäre es zu voreilig, alle Denkbemühungen des jungen Doktoranden und Habilitanden, wie sie in den Texten des vorliegenden Bandes und in den „Zwei Wegen“ zum Ausdruck kommen, von diesem tragischen Ende her be- und verurteilen zu wollen. Das Sachproblem, das sich jedem Theologen beim Nachdenken über das Wesen des religiösen Aktes im Licht von Schrift und Tradition stellt, transzendiert die pragmatischen Absichten, die der ekklesiale (Anti-)Modernismus einer bestimmten Epoche damit verbinden mag. An diese Sache selbst können Eschweilers historisch-systematische Rekonstruktionen den Leser auch heute noch heranzuführen. Seine Typisierungsversuche und mit „-Ismen“ nicht sparenden Kategorialisierungen folgten zweifellos einem Trend „ideengeschichtlicher“ Analyse des frühen 20. Jahrhunderts, wie die bekannten philosophischen Entwürfe Trendelenburgs oder Diltheys leicht illustrieren könnten. Nicht nur diese Methodik generell, sondern mehr noch die wohl aus der Auseinandersetzung mit Scheler erwachsenen fundamentaltheologischen Einordnungen Eschweilers dürften umstritten bleiben²³². Wo immer die Wissenschaft Vergleiche vornimmt und historische Phänomene klassifiziert, wird sie sich bewußt bleiben müssen, in der Subsumierung unter Allgemeinbegriffe dem Individuellen nicht vollständig gerecht werden zu können. Andererseits lebt die Wissenschaft von Interpretationsentwürfen, die sich nicht allein in der Mikroanalyse verlieren, sondern zuweilen auch mit einer gewissen Risikobereitschaft verallgemeinern, um innere Zusammenhänge aufzeigen und „große Linien“ ziehen zu können. Historisches Material wird ohne methodischen „Vorbezug“, der

²³¹ Vgl. den versteckten Hinweis in der Habilitation S. 155, Anm. 42, wo „von dem zu Ende gehenden geistigen Liberalismus“ die Rede ist.

²³² Vgl. bereits die kritischen Bemerkungen in den am Ende unseres Bandes abgedruckten Gutachten zu Eschweilers Arbeiten.

nicht den Daten selbst entstammt, sondern „an einem dem Historiker gegenwärtigen Gegenstande anschaulich erfüllt ist“²³³, um sich anschließend in der Hinwendung zum Untersuchungsgegenstand bestätigen oder modifizieren zu lassen, kaum geistig durchdrungen und geordnet werden können.

Unbezweifelbar ist, daß die Klassifizierungsversuche Eschweilers den theologisch Nachdenkenden auch heute noch sehr unmittelbar zu den basalen Fragen führen, wie „stark“ oder „schwach“ jene Vernunft sein soll, die der Glaube zu seiner Begründung in Anspruch nehmen will, und welcher Platz dem kontingenten „Historischen“ in der Analyse bzw. Verteidigung des christlichen Offenbarungsanspruchs zuzumessen ist²³⁴. Ihre Beantwortung ist auch unter veränderten Bedingungen so interessant und kontrovers geblieben wie vor hundert Jahren²³⁵.

²³³ Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 132.

²³⁴ Vgl. dazu schon die Vorbehalte Rademachers gegenüber Eschweilers Position im Habilitationsgutachten (im vorliegenden Band S. 298).

²³⁵ Vgl. den griffigen Überblick bei K. Müller, Glauben – Fragen – Denken. Bd. 2: Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008, 123-209.