

# Johann Michael Sailers „Theorie des weisen Spottes“ (1781)

## Eine Verteidigung des christlichen Trinitätsbekenntnisses gegen aufklärerische Kritik

Von *Thomas Marschler*

Als Johann Michael Sailer (1751–1832) zum Beginn des Jahres 1781 eine Schrift unter „dem etwas verschrobenen Titel“<sup>1</sup> „Theorie des weisen Spottes. Neujahrgeschenk eines Ungenannten an alle Spötter und Spötterinnen über Dreyeinigkeit“<sup>2</sup> publizierte<sup>3</sup>, stand er im 30. Lebensjahr und blickte auf die ersten fünf Jahre als Priester zurück. 1780 war er zum Doktor der Theologie promoviert worden<sup>4</sup> und hatte das Amt des zweiten Dogmatikprofessors an seinem früheren Studienort Ingol-

1 HUBERT SCHIEL, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, Bd. 1, Regensburg 1948, 55.

2 Zitiert wird die Schrift nach der Erstausgabe von 1781 (*sine loco*). Ein Grund für die ausdrückliche Nennung beider Geschlechter im Untertitel wird aus dem Text nicht ersichtlich.

3 GEORG SCHWAIGER, Johann Michael Sailers literarisches Werk und theologische Bedeutung, in: KONRAD BAUMGARTNER / PETER SCHEUCHENPFLUG (Hg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001, Regensburg 2001, 325–342, hier 330, spricht wie zuvor HUBERT SCHIEL, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, Bd. 2, Regensburg 1952, 643, von einer zweiten Auflage des Werkes „Augsburg 1782“, die ich aber bibliographisch nicht nachweisen konnte.

4 Die Promotion erfolgte in Verbindung mit Sailers Schrift: *Theologiae Christianae cum Philosophia Nexus*, Augsburg 1779. SCHIEL, Johann Michael Sailer, Bd. 1 (Anm. I) 54, teilt mit: „Für diese Schrift wurde ihm der theologische Doktorgrad zuerkannt; eine feierliche Promotion zum Dr. theol. hat offenbar nicht stattgefunden, da Sailer in den Annalen der Universität Ingolstadt unter den ‚Novi Doctores Theologiae‘ nicht erscheint.“ GEORG SCHWAIGER, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München–Zürich 1982, 24, gibt aus dem „Matrikelbuch der Dekane der theologischen Fakultät der Universität Ingolstadt“ als exakten Tag den 27. Oktober 1780 an. Allerdings herrschte bereits in der Literatur des 19. Jahrhunderts Verwirrung über das Promotionsdatum. MICHAEL PERMANEDER, *Annales Almae Literarum Universitatis Ingolstadii*, Pars V, München 1859, 2, führt Sailers theologische Promotion unter dem Datum 19. Oktober 1773 und nennt für das Folgejahr ein philosophisches Doktorat am 7. August 1774 (ebd. 12). Diese Daten wurden übernommen bei FRANZ XAVER FRENINGER (Hg.), *Das Matrikelbuch der Universitaet Ingolstadt-Landshut-München. Rectores, Professores, Doctores 1472-1872*, Friedberg 1872, 43, und auch noch bei LIESELOTTE RESCH / LADISLAUS BUZÁS, *Verzeichnis der Doktoren und Dissertationen der Universität Ingolstadt-Landshut-München 1472-1970*, Bd. 1, München 1975, 26; Bd. 7, München 1977, 8. Die frühe Datierung des theologischen Doktorats lässt sich mit Sailers Biographie dieser Jahre nicht in Einklang bringen. PERMANEDER, *Annales Almae Literarum Universitatis Ingolstadii*, Pars V, p. V, hat zudem selbst darauf hingewiesen, dass ihm für die theologische Fakultät (anders als für die philosophische) die (von Schwaiger zitierten) „Dekanatschroniken“ zur Auflistung der Doktorate nicht

stadt angetreten. Dort unterrichtete er nun als Kollege des katholischen Wolffianers Benedikt Stattler (1728-1797)<sup>5</sup>, seines Lehrers und Förderers, der wie er selbst dem 1773 durch Papst Clemens XIV. (1705-1774) aufgehobenen Jesuitenorden angehört hatte. Die wichtigsten der frühen Schriften, die Sailer vor 1781 verfasst hat, lassen den Einfluss Stattlers deutlich erkennen<sup>6</sup>. Zu der Schrift „*Theologiae Christianae cum Philosophia Nexus*“, die Sailer 1779 noch vor Übernahme der Professur als *Repetitor publicus* publizierte und die neben Aussagen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie einen Abriss der gesamten Dogmatik bietet, hat bereits Karl Eschweiler festgestellt, dass sich der junge Verfasser in ihr darauf beschränke, „die Ansichten seines Lehrers in geschickter übersichtlicher Anordnung zu wiederholen“<sup>7</sup>. Mit dem Werk liege „geradezu der bequemste und durchaus zuverlässige Führer in das philosophisch-theologische System Benedikt Stattlers“ vor<sup>8</sup>. 1780 legte Sailer gegen den Angriff des Regensburger Benediktiners Wolfgang Frölich (1748-1810) auf Stattlers „*Demonstratio catholica*“ zwei direkte Verteidigungsschriften zu seinen Gunsten vor<sup>9</sup>, die aus dem gegnerischen Lager nicht ohne Reaktion blieben<sup>10</sup>. Wie Stattlers Lehre auch

zur Verfügung gestanden hätten, so dass er (nicht näher bezeichnete) andere „glaubwürdige“ Quellen verwendet habe.

- 5 Zu seiner Biographie jetzt: ALOIS SCHMID, Benedikt Stattler (1728-1797). Philosoph und Theologe. Der kantige Einzelgänger, Sankt Ottilien 2021 (leider ohne eingehendere Berücksichtigung seiner theoretischen Philosophie und Theologie); ergänzend: ULRICH L. LEHNER, Benedikt Stattler (1728-1797). The Reinvention of Catholic Theology with the Help of Wolffian Metaphysics, in: JEFFREY D. BURSON / ULRICH L. LEHNER (Hg.), Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History, Notre Dame/Ind. 2014, 167-189.
- 6 Sailer hat sich auch später, als sich sein Denken von demjenigen Stattlers deutlich entfernt hatte, noch mit Hochachtung an seinen Lehrer erinnert, beispielsweise in einer bald nach dessen Tod geschriebenen „kurzgefassten Biographie“ (Sämtliche Werke 38, hg. v. JOSEPH WIDMER, Sulzbach 1842, 115-122).
- 7 KARL ESCHWEILER, Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlaß herausgegeben u. mit einer Einl. versehen v. THOMAS MARSCHLER, Münster 2010, 141. SCHMID, Benedikt Stattler (Anm. 5) 202, spricht von einer „Kurzausgabe Stattlers für den Studiengebrauch“.
- 8 ESCHWEILER, Die katholische Theologie (Anm. 7) 142. „Für die ‚Sämtlichen Werke‘ war übrigens eine deutsche Übersetzung dieser Schrift geplant (vgl. Bd. 1, XI), kam aber nicht zustande“ (SCHIEL, Johann Michael Sailer, Bd. 1 [Anm. 1] 54).
- 9 Praktische Logik für den Widerleger, an den Verfasser der sogenannten Reflexion wider die *Demonstratio catholica*, München 1780; Neueste Geschichte des menschlichen Herzens in Unterdrückung der Wahrheit, Frankfurt-Leipzig 1780.
- 10 Vgl. GEORG ARCHINGER, Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg. Ein biographischer Versuch, Freiburg 1865, 46-58.

in der „Theorie des weisen Spottes“ nachhallt, wird uns im Folgenden noch beschäftigen. Nach wenigen Monaten im Amt musste Sailer wie die übrigen Weltpriester und Ex-Jesuiten seine Ingolstädter Professur unter Zusage einer jährlichen „Pension von zweihundert vierzig Gulden“ bereits wieder verlassen, weil Kurfürst Karl Theodor Ende des Jahres 1781 beschlossen hatte, alle theologischen Lehrstühle in Bayern an „die Ordensgeistlichen der bayerischen Abteien“ zu übergeben<sup>11</sup>. Somit bleibt unsere kleine Schrift eine der wenigen literarischen Früchte von Sailers frühester Tätigkeit als Professor, und unter diesen ist sie der erste Text, der nach seinem Tod Aufnahme in die „Sämtlichen Werke“ fand, wo sie unter die „Vermischten Schriften“ des Abschlussbandes eingeordnet ist<sup>12</sup>.

Auf dem Titelblatt der „Theorie des weisen Spottes“ stellt sich der Verfasser als „Liebhaber seines Vaterlandes“ vor, der seine Ausführungen „ganz gelesen“ sehn wolle „aus Vaterlands-, Religions- und Wahrheitsliebe“<sup>13</sup>. Der hier anklingende patriotische Aspekt passt zur Abfassung der Schrift in deutscher Sprache, die für theologische Werke damals noch die Ausnahme war. Die ungezeichnete Publikation, für die sich Sailer entschied, war in polemischen Debatten der Zeit nicht unüblich, da sie den Fokus allein auf den Inhalt konzentriert und dem Autor einen gewissen Schutz in der Öffentlichkeit bietet. Die Anonymität konnte Sailer aber nicht lange wahren. Bereits ab Anfang 1782 finden sich in diversen Presseorganen Mitteilungen, die ihn als Autor des Werkes identifizieren<sup>14</sup>.

11 JOHANN MICHAEL SAILER, Winkelhofer, der Mensch und der Prediger. Ein Andenken für seine Freunde, in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 21, hg. von JOSEPH WIDMER, Sulzbach 1839, 183-314, hier 197.

12 Vgl. JOHANN MICHAEL SAILER, Sämtliche Werke, hg. v. JOSEPH WIDMER, Bd. 40, Sulzbach 1841, 567-632; dazu auch FRANZ HEINRICH REUSCH, Art. Johann Michael Sailer, in: ADB 30 (1890) 178-192, hier 179 f.; SCHIEL, Johann Michael Sailer, Bd. 1 (Anm. 1) 54. ESCHWEILER, Die katholische Theologie (Anm. 7) 141, Anm. 6, merkt an, dass Sailer ursprünglich auch die frühen Schriften „Theologiae Christianae cum Philosophia Nexus“ (1779) und die Ingolstädter Antrittsvorlesung „Theologi Christiani Idea“ (1781) aufgenommen wissen wollte.

13 Dieser Titelzusatz wurde in der Fassung der „Sämtliche[n] Werke“ nicht übernommen. Die Fassung der Werkausgabe zeigt insgesamt Spuren einer Durchsicht des Textes (meist Anpassungen in der Orthographie, gelegentlich auch Veränderung von Formulierungen).

14 Vgl. Gothaische gelehrte Zeitungen, 19. Januar 1782, 48; Der Kirchenbote für Religionsfreunde aller Kirchen 1782, Erstes Stück: Januar und Februar, Dessau und Leipzig 1782, 107; Annalen der bayerischen Litteratur für das Jahr 1781, 2. Bd., Nürnberg 1782, 161; Magazin des Buch- und Kunsthandels, des Jahres 1782 erstes Stück, Leipzig 1782, 155.

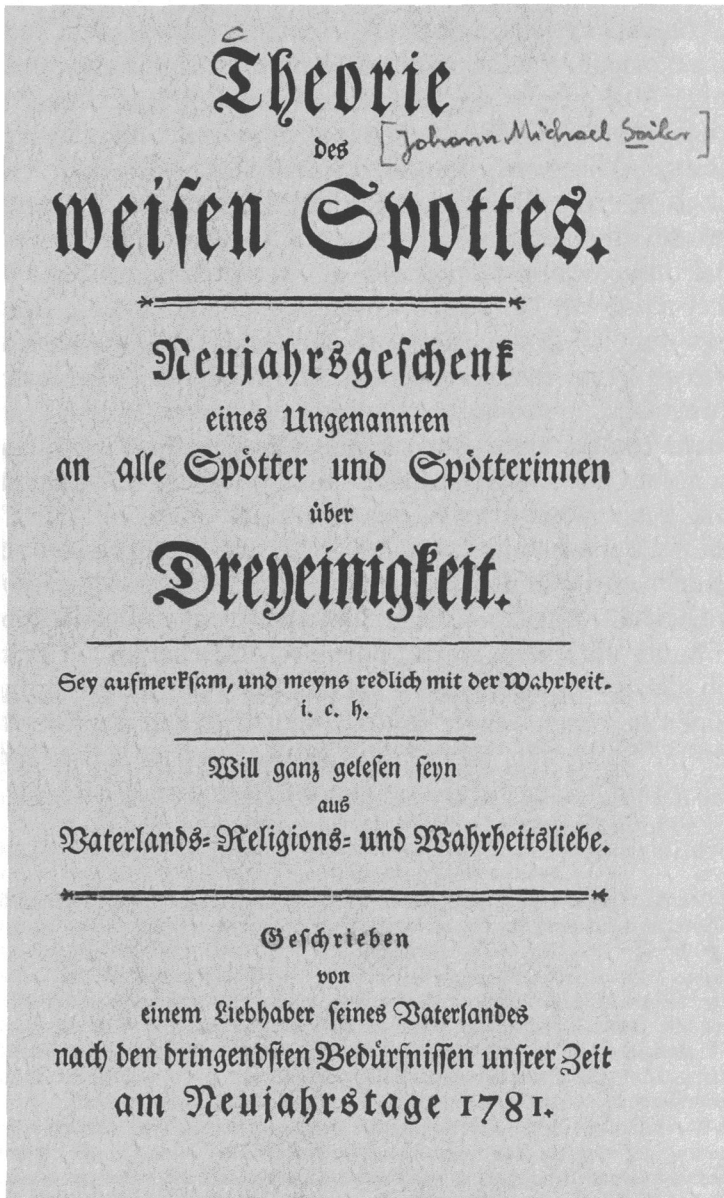


Abb. 1: Johann Michael Sailer, *Theorie des weisen Spottes*, 1781. Titelblatt. Foto: Bayerische Staatsbibliothek.

Die „Theorie des weisen Spottes“ ist eine apologetische Schrift, die sich gegen die Ablehnung einer zentralen christlichen Glaubenswahrheit, des Bekenntnisses zum dreieinen Gott, durch den rationalistischen Geist der Aufklärung wendet<sup>15</sup>. Das vorangestellte Schriftzitat aus 2 Tim 4 weist darauf hin, dass Sailer dies als ernste religiöse Verpflichtung empfunden hat. Auch in der späteren Rückschau kommt er noch auf die apologetische Verantwortung zu sprechen, die er bereit gewesen sei, als Theologe angesichts des Zeitgeistes zu übernehmen, den er „durch Umgang, durch Schriften, durch Weltgeschichte genau kennengelernt“ habe und durch den die Trinität ebenso als „Unsinn“ erklärt worden sei wie die Gottheit Christi<sup>16</sup>. Auf diese Tendenzen habe er mit seinem theologischen Wirken reagieren wollen: „Da ich nun diese Grundirrtümer überall verbreitet und überall Spuren ihrer Verwüstungen fand, wohin ich blickte, in großen Städten und in blendenden Schriften, so ward ich vom heiligen Eifer der Religion ergriffen und faßte den Entschluß, in Schriften, Predigten, Gesprächen, Vorlesungen diese Grundirrtümer zu bekämpfen, und mit den entgegengesetzten Grundwahrheiten sie zu bekämpfen, bis mich Gott von diesem Schauplatze abfordern würde“<sup>17</sup>.

Das Mittel, dessen sich der junge Professor im Text von 1781 zur Verteidigung der Trinitätslehre bediente, ist zunächst die rationale, quasi-apriorische Rekonstruktion des Dogmas, wie er sie von Stattler gelernt hatte. Sie wird allerdings ergänzt und streckenweise überstrahlt

15 Gegenüber einem Schweizer Schüler bekannte sich Sailer im November 1781 zum apologetischen Auftrag der Theologie mit folgenden Worten (SCHIEL, Johann Michael Sailer, Bd. 2 [Anm. 3] 16-19, hier 17): „Darin ist der klügere Teil der Theologen einig, daß christliche Theologie und lebendige, überzeugende Erkenntnis von der wahren Religion Jesu Christi gleichvielbedeutende Begriffe sind. Daraus folgt eine Wahrheit, die bei all ihrer Unleugbarkeit und Gemeinnützigkeit nie genug benützt wird: Was nicht entweder selbst ein Lehrstück der christlichen Religion ist oder wenigst zur Erkenntnis, Aufklärung, Verteidigung derselben einen unmittelbaren Beitrag liefert, gehört nicht in das Gebiet der christlichen Theologie, es mag noch so richtig erwiesen, noch so gut gesagt, noch so spitzfindig erfunden, noch so künstlich erdacht sein.“

16 Johann Michael Sailer an Josef Weinhofer vom 12. Juli 1817, in: SCHIEL, Johann Michael Sailer, Bd. 2 (Anm. 3) 428-432, hier 428. Sailer führt in diesem Schreiben fünfzehn zentrale Thesen des Rationalismus auf, von denen zwei das Thema der „Theorie des weisen Spottes“ anklingen lassen: „Die Lehre der drei Personen in dem einen Wesen der Gottheit ist also Unsinn“ / „Die Lehre von der Göttlichkeit Jesu ist also Unsinn.“

17 SCHIEL, Johann Michael Sailer, Bd. 2 (Anm. 3) 429. Diese Brieffpassage zitiert ohne nähere Angaben bereits AICHINGER, Johann Michael Sailer (Anm. 10) 42.

durch „eine wirksame *argumentatio ad hominem*“, in deren psychologischer und moralischer Schwerpunktsetzung das Proprium Sailers und seine spätere Loslösung von Stattlers an Wolff orientierter „Möglichkeitstheologie“ bereits deutlich aufblitzt. Dabei bedient er sich einer originellen Sprachform, die manche an Lessing, andere an Herder erinnert hat<sup>18</sup>. Durch die Treue zum überkommenen Glaubensinhalt, bei dessen Verteidigung aber typische Mittel aufklärerischer Argumentation, namentlich theoretische Konstruktion und praktische Nutzweise, aufgegriffen werden, zeigt sich Sailer als typischer Vertreter „katholischer Aufklärung“, in der sich konservative und progressive *Elemente in eigentümlicher Weise verschränken*<sup>19</sup>.

Die „Theorie des weisen Spottes“ hat bei den modernen Interpreten wie das gesamte Frühwerk Sailers nur am Rande Beachtung gefunden<sup>20</sup>, zumal ihr dogmatischer Inhalt in den späteren Hauptwerken

- 18 ESCHWEILER, Die katholische Theologie (Anm. 7) 143; BERNHARD GAJEK, Dichtung und Religion. J. M. Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, in: HANS BUNBERT (Hg.), Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik, Regensburg 1983, 59–85, hier 63. Sailers Schritt zur theologischen und stilistischen Eigenständigkeit in der „Theorie“ wird auch von anderen Interpreten durchgängig betont.
- 19 Vgl. LEHNER, Benedict Stattler (Anm. 5) 187: „... *Catholic Enlightenment – a movement characterized by a mixture of progressivism and conservatism*“. Zur Debatte um den Begriff: HUBERT WOLF, Katholische Aufklärung?, in: ALBRECHT BEUTEL / MARTHA NOOKE (Hg.), Religion und Aufklärung (Colloquia historica et theologica 2), Tübingen 2016, 81–95. WILHELM HAEFS, „Praktisches Christentum“. Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder, in: HARM KLUETING (Hg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), Hamburg 1993, 271–301, hier 299, urteilt: „Gerade Sailer war es, der den gemäßigten katholischen Aufklärern den Weg ins 19. Jahrhundert wies, ohne daß auf wesentliche Erkenntnisfortschritte der Aufklärung verzichtet werden mußte.“
- 20 Vgl. die bisherigen, nicht allzu tiefgehenden Hinweise bei HANS GRASSL, Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785, München 1968, 350–352; GAJEK, Dichtung und Religion (Anm. 18) 62–64; DERS., Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, in: KONRAD BAUMGARTNER / PETER SCHEUCHENPFLUG (Hg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001, Regensburg 2001, 114–136, hier 117–119; MANFRED WEITLAUFF, Johann Michael Sailer (1751–1832), in: DERS. (Hg.), Lebensbilder aus dem Bistum Augsburg. Vom Mittelalter bis in die neueste Zeit (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 39), Augsburg 2005, 221–250, hier 225; SCHWAIGER, Johann Michael Sailers literarisches Werk (Anm. 3) 329 f.; diese Passage stimmt bis in den Wortlaut überein mit früheren Texten Schwaigers zu Sailer, die zu unserer Schrift kaum weitere Informationen bieten; vgl. DERS., Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater (Anm. 4) 27 f.; DERS., Sailers frühe Lehrtätigkeit in Ingolstadt und Dillingen, in: GEORG SCHWAIGER / PAUL MAI (Hg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 51–98, hier 58 f.; DERS., Johann Michael Sailer, in: HEINRICH FRIES / GEORG KRETSCHMER (Hg.), Klassiker der

des Theologen nicht mehr in gleicher Weise aufgegriffen worden ist. Der vorliegende Beitrag möchte zur Schließung dieser Forschungslücke beitragen. Im Ausgang von den einleitenden Bemerkungen des Verfassers soll zunächst das Thema der Schrift erläutert und die Frage bedacht werden, weshalb Sailer sich 1781 zur Abfassung eines Textes zum Trinitätsthema veranlasst sah. Zweitens folgen ein Überblick zum Inhalt der Abhandlung und einige knappe interpretatorische Einordnungen, bevor drittens die schon angerissene Frage nach dem Einfluss von Statters Theologie aufgegriffen wird. Den Abschluss bilden einige Hinweise zur Rezeption der „Theorie des weisen Spottes“.

### *1. Anlass und Thema der Schrift*

Wenn wir nach den konkreten Umständen der Entstehung unseres Textes fragen, bietet uns die verfügbare Literatur wenig Hilfe. Der frühe Sailer-Biograph Georg Aichinger<sup>21</sup> schweigt darüber ebenso wie der Herausgeber der Gesammelten Schriften, und auch die modernen Beiträge zum Leben Sailers (wie Hubert Schiels umfangreiche Quellensammlung) geben keine Hinweise. Wir sind darum vor allem auf Sailers eigene Aussagen im Text und auf den Blick in seine theologische Umwelt angewiesen.

(1) Die „Theorie des weisen Spottes“ beginnt mit einer vorwortartigen Passage, die den „Anlaß zu dieser Schrift“ erläutert. Sailer teilt darin seine auf verschiedenen Wegen gewonnene Beobachtung mit, dass „es nun auch in unserm Vaterlande beginnt Mode zu werden, über Dreyeinigkeit zu spotten und zu spötteln“<sup>22</sup>. Diese „kritische Erscheinung“, die Sailer offenbar in anderen Ländern schon früher am Werk sah, wird

Theologie, Bd. 2, München 1983, 53-73, hier 61 f.; pers., Johann Michael von Sailer, Bischof von Regensburg (1829-1832), in: ders. (Hg.), Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Regensburg. 2. Teil (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 23/24), Regensburg 1989/90, 495-512, hier 500 f. Einige Erwähnungen der „Theorie“ bietet auch die Skizze von Sailers Gottesbild bei KAZIMIERZ STARZYK, Sünde und Versöhnung. Johann Michael Sailer und sein Vermächtnis (Studien zur Geschichte der Moralthologie 33), Regensburg 1999, 40-56.

21 Vgl. zur kurzen Zeit der Ingolstädter Professur: AICHINGER, Johann Michael Sailer (Anm. 10) 58 f.

22 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 3.

ausdrücklich mit dem Stichwort der „Aufklärung“ verbunden<sup>23</sup>. Zur Zeit, als die „Theorie“ erschien, hatte diese gerade ihren Höhepunkt erreicht – 1781 ist als Jahr der Erstveröffentlichung von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ geradezu zum Symbol der ganzen Bewegung geworden. An wen der Verfasser bei seiner Klage speziell denkt, verrät er uns nicht. Ausschließen lässt sich wohl, dass er Kritiker aus der katholischen Kirche im Blick hatte, da in ihr die Trinitätslehre auch auf dem Gipfel der Aufklärungszeit nirgendwo öffentlicher, zumal spöttischer Ablehnung ausgesetzt war. Im protestantischen Bereich sah das anders aus. Hier lässt sich intellektuelle Kritik am Trinitätsdogma schon seit der Reformationszeit nachweisen; zu den bekanntesten frühen Vertretern gehören Miguel Servet (1509/11-1553), Giovanni Valentino Gentile (1520-1566), Lelio (1525-1562) und Fausto Sozzini (1539-1604) sowie die auf sie zurückgehende sozinianische Bewegung. Ihre Einflüsse blieben auch in der Frühaufklärung des 17. und im Deismus des beginnenden 18. Jahrhunderts präsent, sei es in England, wo die Ablehnung des nicänischen Dogmas zu heftigen Kontroversen führte, die auf dem Festland widerhallten (etwa bei Leibniz), sei es in Frankreich bei Autoren wie Jacques Souverain (1650-1699) oder Jean LeClerc (1657-1736)<sup>24</sup>. Erst recht griffen dort radikale Religionskritiker wie Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) das Thema auf. Dessen Schrift „Le christianisme dévoilé“ von 1766 spricht von der „Absurdität“ der christlichen Trinitätslehre<sup>25</sup>, bestreitet ihren biblischen Ursprung und führt sie auf die platonische Beeinflussung der frühen Kirchenväter zurück<sup>26</sup>. Spott über die Trinität und andere angebliche Glaubensgeheimnisse durchzieht die gesamte Darstellung. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts wurde auch in Deutschland radikale Ablehnung des kirchlichen Dogmas laut. „Die Ultras der Aufklärung“<sup>27</sup>, diverse Vertreter einer reinen Vernunftreligion, unterzogen

23 Ebd.

24 Vgl. PHILIP DIXON, *Nice and hot disputes. The doctrine of the trinity in the seventeenth century*, New York 2003; zur Rezeption in Deutschland: MARTIN MULSOW, *Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*. Bd. 1: *Moderne aus dem Untergrund*, Göttingen 2018, 308-357; Bd. 2: *Clandestine Vernunft*, Göttingen 2018, 252-312.

25 Vgl. NICOLAS ANTOINE BOULANGER [PAUL HENRI D'HOLBACH], *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la Religion Chrétienne*, London 1766, 94.

26 Vgl. ebd. 94-96.

27 GUSTAV WILHELM FRANK, *Geschichte der protestantischen Theologie*. Dritter Theil: *Von der deutschen Aufklärung bis zur Blütezeit des Rationalismus 1750-1817*, Leipzig 1875, 138-157.



alle Inhalte des positiven Christentums einer beißenden Kritik. Auf sie passen Sailers Vorbemerkungen in der „Theorie des weisen Spottes“ noch besser als auf eine weitaus größere Zahl protestantischer Theologen derselben Zeit, die zwar nicht mehr der kirchlich-orthodoxen Auslegung des Dogmas folgten oder dieses sogar für unerheblich erklärten<sup>28</sup>, es deswegen aber nicht unbedingt verspotteten.

(2) Hier kann nur an wenigen Beispielen gezeigt werden, wie heftig die Trinitätskritik radikaler Aufklärungstheologen ausfallen konnte.

(a) Der von Spinoza beeinflusste Johann Christian Edelmann (1698-1767) stellt in seinem 1746 publizierten „Glaubens-Bekennniß“ die Kerninhalte des christlichen Gottesverständnisses zur Disposition: Der unveränderliche Gott hat keinen Sohn gezeugt und ist nicht Mensch geworden; in ihm gibt es keine voneinander verschiedenen Personen; Jesus wurde erst von seinen Anhängern vergöttlicht. „An alle diese Thorheiten hat der Herr Jesus nie mit einem Gedancken gedacht, oder jemahls in den Sinn genommen, daß die abergläubische Nachkommenschaft über die Art und Weise, wie Er auch nach seinem Fleische Gott sey, gewisse Glaubens-Articul errichten, und darüber ohne Aufhören zancken und einander hassen würde“<sup>29</sup>. Für Edelmann ist

Die meisten Schriften der dort genannten Autoren sind allerdings später als die „Theorie des weisen Spottes“.

28 Diverse Beispiele für die protestantischen Trinitätsdebatten der Aufklärungszeit unter Einbeziehung radikaler Kritiker bieten FERDINAND CHRISTIAN BAUR, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Theil: Die neuere Geschichte des Dogma, von der Reformation bis in die neueste Zeit, Tübingen 1843, bes. 697-705; EMANUEL HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 4, Gütersloh 1968, 1-204; JAN ROHLS, Gott, Trinität und Geist (Ideengeschichte des Christentums III/1), Tübingen 2014, 429-637. Die sozinianische Tendenz vieler protestantischer Theologen der Aufklärungszeit wurde von ihren katholischen Kollegen oftmals kritisch angemerkt; vgl. etwa BENEDIKT STÄTTLER, Theologia christiana theoretica. Tract. V: De Jesu-Christo Deo-Homine salutis humanae restauratore et de SS. trinitate, Eichstätt 1794, sect. 1, c. 1, § 320 (p. 22); MARIANUS DOBMAYER, Systema theologiae catholicae. Opus posthumum, ed. THEODOR P. SENESTRÉY, Tom. V, pars I, Sulzbach 1818, § 85 (p. 284-286).

29 JOHANN CHRISTIAN EDELMANN, Abgenöthigtes doch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekennniß, sine loco 1746, 141; zu seinem Verständnis der Begriffe „Sohn“ und „Vater“ im NT ebd. 122-143. Über die Schrift und ihre biographische Einordnung: WALTER GROSSMANN, Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment (Religion and Society 3), Mouton-The Hague-Paris 1979, 141-153; ANNEGRET SCHAPER, Ein langer Abschied

die christliche Trinität eine Übernahme aus dem Heidentum, letztlich eine schlechte Transformation platonischer Emanationsvorstellungen ohne Basis im Neuen Testament; „so kan man ohne Erstaunen kaum daran dencken, wenn man betrachtet, wie es zugegangen seyn müsse, daß eine Hand voll düsterer Pfaffen aus dem blinden Heydentum des 4ten Jahrhunderts nach Christo so viel Herrschafft über vernünfftige Menschen haben erhalten können, daß sie ihnen ihre confusen und ungereimten Begriffe von Gott, als Glaubens-Articul aufgedrungen: Aber unser Erstaunen vermehret sich noch um ein grosses, wenn wir sehen, daß der größte Theil der Christenheit noch bis diese Stunde mit größtem Eyfer derselben Speichel leckt“<sup>30</sup>.

(b) Nicht weniger polemisch äußert sich zu unserem Thema der Berliner Gymnasialrektor Christian Tobias Damm (1699-1778) in seinen 1773 publizierten „Betrachtungen über die Religion“. Die Lehre von der Dreieinigkeit, so liest man darin, habe „grossen Schaden in der Welt gestiftet“<sup>31</sup>. „Kann“, so fragt Damm, „ein Geheimniß, das niemand zu gedenken vermag, das aber Krieg und Trennung, Mord und Unglück, unter den Menschen verursacht, sonst aber gar keinen nöthigen Nutzen für das menschliche Geschlecht hat; kann das wol von Gott seyn?“<sup>32</sup> Damm ist sogar überzeugt, dass Gott Mohammed, den Begründer des Islams, habe aufkommen lassen „zur Strafe und Beschä-

vom Christentum. Johann Christian Edelmann (1698-1767) und die deutsche Frühaufklärung, Marburg 1996, 175-187 u.ö.

- 30 EDELMANN, Glaubens-Bekenntniß (Anm. 29) 37, zur Einschätzung der Trinitätslehre insgesamt ebd. 34-42. Siehe auch ROHLS, Gott, Trinität und Geist (Anm. 28) 588 f. In seinen späten Jahren hat Edelmann eine Bearbeitung des berühmten Traktats „De tribus imposturis“ – „Von den Betrügereyen der Religionen“ (Berlin 1761) verfasst, der mittlerweile ediert ist: WINFRIED SCHRÖDER (Hg.), Anonymus [Johann Joachim Müller], De imposturis religionum (De tribus impostoribus), „Von den Betrügereyen der Religionen“. Dokumente (Philosophische Clandestina der Deutschen Aufklärung, Abt. I, Bd. 6), Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 143-229. Darin findet sich erneut Kritik an der Trinitätslehre (146-148) und der These, Jesus habe eine neue Religion gestiftet (219). Schröder bezeichnet Edelmann als den „neben Reimarus wichtigsten deutschen Religionskritiker der Mitte des 18. Jahrhunderts“ (70), verteidigt ihn aber gegen den Vorwurf, areligiös gewesen zu sein.
- 31 CHRISTIAN TOBIAS DAMM, Betrachtungen über die Religion, 3. Abtheilung, sine loco 1773, 30. Vgl. FRANK, Geschichte der protestantischen Theologie (Anm. 27) 140 f.
- 32 DAMM, Betrachtungen über die Religion (Anm. 31) 31.

mung des Aberglaubens, und des Uebermuthes der Griechischen Patern und Concilien“<sup>33</sup>.

(c) Eine der wenigen konkreteren Anspielungen in der „Theorie des weisen Spottes“ zielt auf die Reimarus-Fragmente ab<sup>34</sup>, die Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) ab 1774 publiziert hatte und in denen sich ebenfalls eine klare Zurückweisung des Trinitätsglaubens findet. Wie der Text seiner erst in jüngerer Zeit komplett publizierten „Apologie“ zeigt, betrachtete Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) diese Lehre ebenso wie die zuvor genannten Aufklärer als platonistische Verfälschung des jesuanischen Erbes, deren Beginn sogar schon im Johannesevangelium angesetzt wird<sup>35</sup>. Im Kern war die Trinitätskritik des Reimarus bereits im von Lessing 1778 publizierten Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ zu finden, in dem es heißt: „Weil heutiges Tages die Lehre von der Dreyfaltigkeit der Personen in Gott, und von dem Werke der Erlösung durch Jesum, als den Sohn Gottes, und Gott-Menschen, die Haupt-Articul und Geheimnisse des christlichen Glaubens ausmachen: so will ich insbesondere zeigen, daß man in Jesu Reden diese Lehren nicht finde.“<sup>36</sup> Für den mit dem Sozinianismus vertrauten Reimarus beweist Jesus mit seinen Selbstaussagen, „daß er ein Mensch sey, der von dem göttlichen Wort lebe, und auf Gottes Verheissung, Liebe und Vorsorge baue“<sup>37</sup>. Der Begriff „Gottes Sohn“ bezeichne also allein „einen von Gott besonders geliebten Menschen“<sup>38</sup>. Dagegen sei es „unschriftmäßig“, wenn „man aus dem Sohne Gottes eine Person machet, die Gott und aus Gottes Wesen von Ewigkeit gezeuget ist, und wiederum mit dem Vater, der ihn gezeuget hat, eine dritte göttliche Person von sich ausgehen lässet“<sup>39</sup>. In ähnlicher Form werden angebliche Belegstellen zur göttlichen Person des Geistes und für das Bekenntnis dreier göttlicher Personen miteinander dekonstruiert. Der

33 Ebd. 31 f.

34 Vgl. SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 68.

35 Vgl. DIETRICH KLEIN, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk (Beiträge zur historischen Theologie 145), Tübingen 2009, 158–165.

36 GOTTHOLD EPHRAIM LESSING (Hg.), Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, Braunschweig 1778, 27.

37 Ebd. 32.

38 Ebd. 36.

39 Ebd. 41.

im theologischen Deutschland der Folgejahre hitzig geführte „Fragmentenstreit“ bildet fraglos einen wichtigen Kontext für die Lektüre von Sailers Schrift.

(d) Noch ein weiterer Name sei genannt, der für das Verständnis der „Theorie des weisen Spottes“ sogar der wichtigste sein könnte. Der sächsische Theologe Karl Friedrich Bahrdt (1740-1792), der durch seinen unsteten Lebenswandel und seine polemische Veranlagung zu einem *Enfant terrible* der religiösen Aufklärung in Deutschland werden sollte<sup>40</sup>, publizierte (nach verschiedenen vorangehenden kritischen Schriften) im Sommer 1779 ein kurzes „Glaubensbekenntnis“, dessen Ziel es war, „überkommene Glaubensformeln auf ihren Nutzen und Nachteil für die Gläubigen zu befragen“<sup>41</sup>. Auffällig ist darin die Ablehnung des Trinitätsglaubens zugunsten einer dem Sozinianismus und Adoptianismus ähnelnden Position<sup>42</sup>. „Genauso wie Lessings Publikation von Reimarus' Fragmenten löste auch Bahrds polarisierendes Glaubensbekenntnis eine wahre Flut von Rezensionen und Gegenschriften aus“<sup>43</sup>, vor allem im protestantischen Raum, aber – und das macht die Sache für uns erwähnenswert – auch bis ins katholische Ingolstadt. Hier griff nämlich der streiterprobt Benedikt Stattler zur Feder und publizierte 1780 gegen Bahrdt eine „Epistola paraenetica“, in der die Verteidigung der Trinität und der wahren Gottheit Christi gleich als erster Paragraph breiten Raum einnimmt<sup>44</sup>. Bahrds Sozinianismus bildet nach Stattler die erste von „drei Klassen der Irrtümer“<sup>45</sup>, die er im Werk des Protestantententdeckt. Er begegnet der Position in seinem offenen Brief mit einer Kurzfassung der eigenen Trinitätstheologie, die er wenige Jahre

40 Zu den Kennzeichnungen Bahrds in der Aufklärungsforschung vgl. GÜNTER MÜHLFORDT, Außenseitertum. Typologie und Sonderfall: Karl Friedrich Bahrdt – Stimme der schweigenden Mehrheit, in: GÜNTER HARTUNG (Hg.), Außenseiter der Aufklärung (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte 14), Frankfurt 1995, 75-107 (hier 86 auch zur Betitelung als *enfant terrible*).

41 Vgl. ANDREAS PIETSCH / CHRISTIAN WEIDEMANN (Hg.), Carl Friedrich Bahrdt / Johann Salomo Semler, Glaubensbekenntnisse (1779-1792) (Bibliothek der Neologie 1), Tübingen 2020, XV.

42 Vgl. ebd. 7 f.

43 Ebd. XVII.

44 Vgl. BENEDIKT STATTLER, Epistola paraenetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrdt ex occasione professionis fidei ab isto ad Caesarem missae, Eichstätt und Günzburg 1780, 7-21: „De Dogmate Trinitatis Personarum in uno Deo, et vera Jesu Christi Divinitate“.

45 Ebd. 6.

zuvor (1777) im Christologieband seiner lateinischen Dogmatik breiter entfaltet hatte und aus der er nun, vielfach mit exakten Verweisangaben, zitiert. Diese Kontroverse und Stattlers Beitrag werden Sailer nicht entgangen sein. Eschweiler könnte Recht haben, wenn er hier den eigentlichen Anlass für die Abfassung der „Theorie des weisen Spottes“ vermutet<sup>46</sup>.

(3) An welche Schriften seiner Zeit Sailer auch gedacht haben mag – die angeführten Kostproben reichen aus, um zu illustrieren, dass es zur Zeit, da er seinen Text niederschrieb, tatsächlich nicht an Publikationen fehlte, die durch harsche Ablehnung und Spott gegenüber dem Trinitätsbekenntnis geprägt waren<sup>47</sup>. Es ist auffällig, dass unser Theologe seinen Befund trotzdem weder zum Anlass konfessioneller Polemik noch zur Auseinandersetzung mit einzelnen Vertretern solcher Thesen nimmt. Er wählt einen anderen Weg als der reichlich oberlehrerhaft auftretende Stattler, der den Protestanten Bahrdt dadurch zur Wahrheit zurückführen will, dass er ihm öffentlich einen Lektüreplan aus seinen eigenen Schriften übermittelt. Sailer schlägt einen milderen Ton an. In seinen einleitenden Hinweisen auf den Spott gegen christliche Grundwahrheiten äußert er nicht bloß Trauer und Besorgnis, sondern auch Mitgefühl und in gewissem Umfang Verständnis für fehlgeleitete Spötter. Neben dem gläubigen Vertrauen auf Gottes „Fürsorge“<sup>48</sup> erfüllt ihn die Hoffnung, wenigstens diejenigen, die nicht mit eigener böser Absicht handeln, durch sein Wort überzeugen zu können – „vom Herzen ins Herz hinein seinen Landsleuten eingesprochen“<sup>49</sup>. Dieser pastorale, moralisierende, dialogisch-appellative Stil prägt den gesamten Verlauf des Textes. Er macht deutlich, dass es dem Verfasser nicht bloß um die Korrektur theologischer Irrtümer auf theoretischem Wege

46 Vgl. ESCHWEILER, Die katholische Theologie (Anm. 7) 142 f.; wir werden später (2.3) noch einen konkreten Beleg anführen, der diese Vermutung zu stützen vermag. Mutmaßung bleibt dagegen die Bemerkung bei SCHWAIGER, Johann Michael Sailers literarisches Werk (Anm. 3) 330: „Verborgen, aber doch erkennbar schimmert der Gegensatz zum Illuminatenbund Adam Weishaupts durch, zu dessen Antijesuitismus.“

47 Vgl. dagegen ANTON VON BUCHER, Die Jesuiten in Baiern vor und nach ihrer Aufhebung, Bd. 1, München 1819, 7, der Sailers Klage entgegenhält: „als wenn Baiern voll Freigeister und Sozinianer wäre“.

48 Vgl. SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 4.

49 Ebd. 6.

geht, sondern auch um eine unmittelbar an die Gewissen seiner Leser gerichtete gemütvolle Mahnrede<sup>50</sup>. Die Verantwortung für die heimatische Nation, die durch die Spötter gefährdet wird, und das Vertrauen auf die Überzeugungskraft der unverbildeten Vernunft präsentiert Sailer dabei als gemeinsames Fundament bei der ehrlichen Suche nach der Wahrheit. Sich von ihr überzeugen zu lassen, so macht er, nicht selten mit suggestiver Repetition, deutlich, ist Ausweis wahrer Humanität.

## 2. Der Inhalt der drei Hauptabschnitte

### 2.1 Legitimer und illegitimer Spott

Die Ausführungen der „Theorie“ sind in drei große „Abschnitte“ eingeteilt. Der erste von ihnen entspricht am unmittelbarsten dem Gesamttitel des Werkes, sofern er grundsätzlich klären will, ob und unter welchen Bedingungen die spöttische Behandlung bestimmter Themen, namentlich religiöser Fragen, in literarischer Form legitim sei, d.h. als „weiser Spott“ vorgetragen werden könne. Damit beleuchtet Sailer zugleich kritisch eine generelle Tendenz der Literatur des 18. Jahrhunderts, in der ironische und satirische Darstellungsformen eine Blütezeit erlebten<sup>51</sup>.

(1) Grundsätzlich gesteht Sailer zu, dass es zuweilen „weisen Spott“ geben darf. Ihm wird bewusst gewesen sein, dass er sogar selbst in seinen Verteidigungsschriften für Stattler aus dem Vorjahr davon Gebrauch gemacht hatte. Allerdings ist diese Form der Kritik seiner Überzeugung nach nur dann berechtigt, wenn drei Bedingungen gleichermaßen erfüllt sind: Der Spott muss sich (a) gegen „vernunftwidrige, abergläubische“ Thesen richten, die zudem (b) allgemeinschädlich sind und (c) durch das gewählte Mittel auch tatsächlich geheilt werden kön-

50 Die Bezeichnung als „Meditationsschrift“ (WEITLAUFF, Johann Michael Sailer [Anm. 20] 225) bzw. „Meditationsanleitung“ (SCHWAIGER, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater [Anm. 4] 28) ist missverständlich, da sie an ein spirituelles Werk denken lässt (Schwaiger verweist sogar auf die ignatianischen Exerzitien). Zwar spricht Sailer am Ende des Textes von „Meditationspunkten“ (Theorie des weisen Spottes [Anm. 2] 135), meint aber damit die konzentrierte Erwägung seiner rationalen Argumente.

51 Vgl. NICOLE MASSON, Art. Ironie, in: MICHAEL DELON (Hg.), Dictionnaire Européen des Lumières, Paris 1998, 598-600; ROLAND MORTIER, Art. Satire, in: ebd., 974-979; PATRICK NEIERTZ, Lumières obliques. Ironie et dialogues au XVIIIe siècle, Paris 2012.

nen<sup>52</sup>. Fällt nur eines dieser Kriterien aus, ist es nach Sailer ratsam, vom Spott abzusehen. Gegenüber zwar unvernünftigen, aber harmlosen Ansichten würde er sich etwa als unverhältnismäßig erweisen – Kriterium (b) wäre verfehlt. Angesichts unschädlicher Irrtümer, von denen die Welt voll ist, wird ein Weiser eher gelassen schweigen. Aber selbst wenn die beiden ersten Bedingungen erfüllt sind und ein Irrtum bekämpft werden muss, hätte der zum Spott Geneigte auch noch den dritten pragmatischen Prüfstein zu passieren. Er müsste sich fragen, ob der gewählte Weg tatsächlich zur Erreichung des intendierten Zwecks geeignet ist. Wenn etwa Spott falsche Ansichten eher zu verfestigen droht, weil er in der Gefahr steht, zu „verbittern, ohne zu überzeugen“, zu „verwunden, ohne zu heilen“<sup>53</sup>, ist er zu unterlassen. So lautet Sailers Fazit: „Verstände der witzige Sittenrichter diese Regel, diese Pflicht: ach statt hundert, die spotten, hätten wir nur einen, der es aus Weisheit thut, – unter hundert sogenannten Satirenschreibern – Einen christlichen Rabener“<sup>54</sup>.

(2) In einem eigenen Kapitelteil geht Sailer auf den „Spott über Religionsmeynungen“ ein<sup>55</sup>, hinsichtlich derer er eine besonders strikte Beachtung der genannten Maßstäbe einfordert. Spott droht hier noch mehr als anderswo sein Ziel zu verfehlen, indem er entweder mit dem Aberglauben auch „den Glauben an das wesentlichste der Religion“<sup>56</sup> vernichtet oder aber die Anhänglichkeit an die falsche Meinung noch verstärkt. Allein aus diesem Grund, so folgert Sailer mit Blick auf seine konkrete Ausgangsfrage, wäre Spott über die Dreifaltigkeitslehre „das hirnloseste Unternehmen, die niedrigste Handlung, wider Pflicht und Gewissen“<sup>57</sup> – selbst wenn deren Widersinnigkeit feststünde. Dass dies aber keineswegs der Fall ist, dass also schon das erste der Kriterien für „weisen Spott“ nicht erfüllt ist, möchte der Rest der Abhandlung beweisen.

52 Vgl. SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 8 f.

53 Ebd. 13.

54 Ebd. 15.

55 Ebd. 16–21.

56 Ebd. 20.

57 Ebd. 22.

## 2.2 Der vernünftige Zugang zum Trinitätsgeheimnis

Der zweite Hauptabschnitt stellt unter dem Titel „Gemeinfaßliche Betrachtungen über die Lehre von Dreyeinigkeit“ Sailer's rationalen Zugang zum Trinitätsglauben vor<sup>58</sup>. Wie die Schrift insgesamt will auch dieser Teil allgemeinverständlich sein. Dazu wird in elementarisierender Weise ein dreischrittiges Argument entfaltet, das entsprechend der Apologetikmethode Stattlers zunächst einen rationalen Vorbegriff des Glaubensinhalts entwirft, um anschließend dessen Übereinstimmung mit der biblischen Offenbarung sowie ihrer dogmatischen Bezeugung durch die Kirche zu erweisen.

(1) Sailer beginnt den ersten Schritt mit der Erläuterung des klassisch-theistischen Gottesbegriffs, die logisch vorgängig zur Behandlung der trinitarischen Personen erfolgen kann. „Das höchste Beste denk ich, wenn ich Gott denke“, lautet ihr anselmisch inspiriertes Grundprinzip<sup>59</sup>. Sailer setzt voraus, dass dieses (mono-)theistische Konzept für „alle alte und neue Welt“ konsensfähig ist – auch Sozinianer und aufgeklärte Deisten haben es in der Regel unangetastet gelassen. Beim Nachdenken über Gottes Eigenschaften, die Sailer in Übereinstimmung mit der Tradition anführt, gelangt man unweigerlich zur Aussage, dass er die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis besitzen muss, welche die Voraussetzung seines Tuns als Schöpfer (rationaler Kreaturen) und als durch Vorsehung agierender Weltenlenker darstellt. Dabei genügt nicht allein die Charakterisierung als bloße „Urkraft, sich selbst zu schauen“<sup>60</sup>. Diese Kraft muss als wirksam gedacht werden, und ihr Produkt ist Selbstbewusstsein als lebendiges und vollkommene Bild<sup>61</sup>. Der in diesem Erkennen aufscheinende Abglanz Gottes ist anders als das Selbstbewusstsein der menschlichen Seele notwendig, zudem deutlich, alles auf einmal erfassend und ewig<sup>62</sup>. Selbsterkenntnis Gottes muss des Weiteren mit Selbstliebe verbunden sein, weil sich Gott ja als „höchsten besten Geist“<sup>63</sup> reflexiv erfasst. Aus dieser Liebe

58 Ebd. 23-67.

59 Ebd. 23.

60 Ebd. 24.

61 Vgl. ebd. 25.

62 Vgl. ebd. 26.

63 Ebd. 27.



erwächst Freude und Seligkeit: „das heißt, der Allwissende kennt sich nothwendiger Weise, liebt sich nothwendiger Weise, genießt in sich alle mögliche Seligkeiten nothwendiger Weise“<sup>64</sup>. Damit ist der rationale Trinitätsbegriff, wie er Sailer vorschwebt, bereits erreicht.

Dieser Versuch, einen philosophischen Vorbegriff der Trinität zu erarbeiten, der die göttlichen Personen stark mit bestimmten notwendigen Aspekten des innergöttlichen geistigen Selbstvollzugs (d.h. eigentlich mit Wesensvollkommenheiten des einen Gottes) identifiziert, kann nicht nur den Eindruck rationalistischer Konstruktion erwecken. Er wirft auch Zweifel auf, ob damit die Realität der „Personen“ im Sinn der Schrift und der altkirchlichen Konzilien zuverlässig und vollständig getroffen wird. Ob die reale Verschiedenheit und Subsistenz der Vollzüge, wie sie Sailer in dem sich zu sich selbst verhaltenden Gott beschreibt, mit der philosophischen Vernunft sicher eingesehen werden kann, lässt sich durchaus bezweifeln<sup>65</sup>. Man sollte bei diesen Rückfragen aber in Rechnung stellen, dass Sailer mit seinem Modell in einer langen Tradition steht. Die Erwähnungen der „Theorie des weisen Spottes“ in der Dogmatik der nachfolgenden Jahrzehnte (die in der protestantischen Theologie häufiger sind als in der katholischen<sup>66</sup>) vergleichen die von Sailer vorgetragene Explikation der Trinität regelmäßig mit der sehr ähnlichen Argumentation Melanchthons<sup>67</sup>, aber auch mit derjenigen bei Grotius und Lessing<sup>68</sup> oder mit den Entwürfen

64 Ebd. 27 f.

65 Dies ist ein Einwurf bei LEOPOLD BRUNO LIEBERMANN, *Institutiones theologicae*, tom. 3, ed. 4, Brixen 1843, I. 2, pars 1, c. 1 (p. 135) gegen zu starke Versuche eines rationalen Trinitätsbeweises, die er im katholischen Bereich bei Stattler und Zimmer konstatiert: „*Quis sola ratione cognoscere potest in Deo veras esse actiones et productiones, quae terminos habeant, inter se, et a suo principio realiter distinctos, adeo ut Deus cognoscens se ipsum sit aliquid distinctum a termino suae cognitionis?*“ In der Neuscholastik wird dieses Argument präsent bleiben.

66 Ausführlichere Hinweise auf unsere Schrift bieten die postum erschienenen systematischen Werke von Marian Dobmayer OSB; vgl. *Systema theologiae catholicae*, tom. V, pars I (Anm. 28) § 99 (p. 298–300, mit kritischen Anmerkungen); *Institutiones theologicae in compendium redactae* ab EMMERAMO SALOMON, tom. II, Sulzbach 1823, § 73 (p. 129–132).

67 Vgl. LEONHARD BERTHOLDT, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Zweiter Theil, Erlangen 1823, 100; AUGUST HAHN, *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, Erster Theil, Leipzig 1857, 342.

68 Vgl. JOHANN CHRISTOPH DOEDERLEIN, *Christlicher Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit*, Sechster Theil, Nürnberg und Altdorf 1796, 205f.; DERS., *Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accomodata*, Nürnberg-Altdorf 1797, 449 f.; CHRISTIAN DANIEL BECK, *Commentarii historici decretorum religionis Christianae et formulae Lutheriae*, Leipzig 1801, 283; JAKOB CHRISTOPH RUDOLPH ECKERMANN, *Hand-*

katholischer Aufklärungstheologen<sup>69</sup> wie Beda Mayr (1742-1794)<sup>70</sup> und Jakob Frint (1766-1834)<sup>71</sup>; hinzufügen ließe sich der Name des älteren Augustiner-Chorherren Eusebius Amort (1692-1775)<sup>72</sup>. Versuche dieser Art, die allesamt die Vorgaben der geistmetaphysischen Trinitätsexplikation Augustins und ihrer mittelalterlichen Fortsetzungen in moderner Variation aufgreifen, sind also im 18. und auch noch im 19. Jahrhundert bei vielen Theologen nachweisbar.

(2) Der bislang erarbeitete Vernunftbegriff der Trinität, so möchte Sailer in seinem zweiten Unterpunkt zeigen, wird durch die biblische Offenbarung „unterstützt und erhöht“<sup>73</sup>. Was von der „kleinen Nachtlanpe“ der Vernunft bereits erkannt wurde, wird durch die „Sonne der Offenbarung“ noch klarer sichtbar gemacht<sup>74</sup>. Die Schrift redet davon, dass Gott als Vater einen Sohn hat; Gott selbst offenbart sich also in Begriffen, welche vom Verhältnis zwischen Erzeuger und Erzeugtem, von Urkraft und Bild im menschlichen Bereich her genommen sind. Sailer lässt sich an dieser Stelle weder auf einen exakten positiven

buch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre, Bd. 2, Altona 1802, 634; JOHANN AUGUST HEINRICH TITTMANN, Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche während der zweyten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Erster Theil bis zur Erscheinung der kritischen Philosophie, Breslau 1805, 285.

69 Vgl. BERNARD BOLZANO, Lehrbuch der Religionswissenschaft, Dritten Theiles erster Band, Sulzbach 1834, 231, Anm. e; siehe auch die Einordnung bei KARL GOTTLIEB BRETSCHEIDER, Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 1, Leipzig 1814, 507.

70 BEDA MAYR, Vertheidigung der natürlichen, christlichen, und katholischen Religion: Nach den Bedürfnissen unsrer Zeiten. Zweyter Theil, zweyte Abtheilung: Vertheidigung der christlichen Religion, Augsburg 1789, 43-47. Mayr verfasste auch ein Dogmatik-Handbuch, das aber unpubliziert blieb.

71 Vgl. JAKOB FRINT, Handbuch der Religions-Wissenschaft für die Candidaten der Philosophie, Zweyten Theiles zweyter Band. Neue unveränd. Ausg., Wien-Baaden-Triest 1812, 437 f. (allerdings referiert Frint die Versuche einer „schematischen Darstellung“ nur, ohne sie sich zu eigen zu machen).

72 Vgl. EUSEBIUS AMORT, Theologia Eclectica, Moralis et Scholastica, tom. I, Bologna 1753, 91 b. Auch er vertritt in seinem nur rudimentär entfalteten Trinitätskapitel bereits die These, dass eine vernünftige Beweisbarkeit der göttlichen Dreieinigkeit zwar „vor der Offenbarung“ unsicher sei, aber „danach“ anerkannt werden müsse, da die Offenbarung „Zögern und Furcht“ beseitige, die bislang angesichts der Schwierigkeiten, die mit den rationalen Argumenten verbunden sind, auftraten. Die nachfolgende *demonstratio* werde trotzdem „unabhängig“ von der Offenbarung erreicht. Auch in seiner Identifizierung dreier voneinander real distinkter geistiger Vollzugsmomente (und damit Wesensvollkommenheiten) Gottes mit den drei göttlichen Personen steht Amort Sailers Vorschlag sehr nahe.

73 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 30.

74 Ebd. 32.

Beweis der Trinität aus der Bibel noch auf spekulative Ausdeutungen ihrer Texte ein, wie sie in den dogmatischen Lehrbüchern zu finden sind. Typisch für seine „gemeinfassliche“ Argumentationsart ist vielmehr der Satz: „Wenn wir nun, ohne auf die verschreyten Gebirge der Metaphysik mühsam hinauf zu klettern, im ruhigen sichern Thale des allgemeinen Menschenverstandes bleiben, und an die Repräsentanten des Menschengeschlechtes, an den denkenden und redlichen Theil desselben diese leichte Frage thun: was heißt Vater, Sohn? und alle Stimmen derer, die denken und reden können, sammeln: so ergiebt sich die einhellige Antwort: Sohn ist Bild eines mit Verstand begabten Wesens, gezeichnet von eben diesem Wesen, – Bild des Vaters, erzeugt vom Vater“<sup>75</sup>.

Dass der Ähnlichkeitsaspekt das entscheidende Formalkriterium in der „Zeugung“ eines „Sohnes“ durch seinen „Vater“ ist, hatte schon die mittelalterliche Theologie betont<sup>76</sup>. Mit dieser Ähnlichkeit hatte sie zugleich die Bezeichnung des Sohnes als (vollkommenes) „Bild“ des Vaters begründen<sup>77</sup> und den göttlichen Vater als Urbild jeglicher Vaterschaft legitimieren können<sup>78</sup>. Sailer ruft dieses Traditionsgut als bereits für den „allgemeinen Menschenverstand“ zugängliche Wahrheit in Erinnerung und verwehrt sich so gegen den Vorwurf, dass durch „die Leitbegriffe, die die Offenbarung der Vernunft mitgetheilt hat“<sup>79</sup>, tatsächlich nur „Begriffe der Sterblichkeit in das Wesen der Gottheit“ eingeschoben würden<sup>80</sup>. Trotz des für uns „Unbegreiflichen“ in den Begriffen von Vater und Sohn, das „man seyn lassen [muss], was es ist“, dürfe man auch die „klare, gemeinverständliche Seite“ nicht übersehen<sup>81</sup>. Mit der Überzeugung, dass die Vernunft den Mittelweg „zwischen Demonstrir- und Zweifelsucht“<sup>82</sup> einschlagen müsse, beruft sich Sailer auf die klassische Grundregel der analogen Gotteserkenntnis, wenn er diesen Terminus auch selbst nicht verwendet. Ähnlich rasch

75 Ebd. 32 f.

76 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, 27, 2 c.; I, 32, 2 ad 4: „*nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam.*“

77 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, 35, 1 c.

78 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, 33, 2 ad 4; Super Eph., cap. 3, l. 4.

79 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 36.

80 Ebd. 35.

81 Ebd. 37.

82 Ebd. 38.

wie die Gleichsetzung des Sohnes mit dem Bild göttlicher Selbsterfassung wird von Sailer die Identifizierung des Heiligen Geistes mit jener „Liebe, Freude, Seligkeit“<sup>83</sup> in Gott vorgenommen, von der zuvor im rationalen Zugang bereits die Rede gewesen war. Indem die dem Willen zugehörige Stellungnahme des Wohlwollens voraussetzt, dass das zu bejahende Bild in der (Selbst-)Erkenntnis Gottes bereits existiert, ist auch die (logische) Vorordnung des Sohnes vor den Geist (und damit das *Filioque*) implizit bestätigt. Das mit dem Geist gleichgesetzte „beseligendste Wohlgefallen“ Gottes „an seinem Selbst durch das Bild seines Selbst“<sup>84</sup>, die „Gottesfreude an Gottes Bild“<sup>85</sup>, dehnt sich auf die geschaffenen Abbilder aus und teilt sich als Wohltätigkeit in die Schöpfung hinein mit, weshalb dem Geist in der Offenbarung „alle Gnaden-ertheilungen“ zugeschrieben werden<sup>86</sup>. So dürfen wir gerade in ihm den „mensenliebenden, ... allgemeinwohltätigen Gott“<sup>87</sup> erkennen. Auffällig ist in diesem Kontext die Lehre, dass „alle Rathschlüsse Gottes auf Beseligung der vernünftigen Glückseligkeitsfähigen Geschöpfe“ abzielen und dass in ihrer Beseligung „der einzige Beweggrund aller seiner Handlungen“ liege<sup>88</sup>. Ein halbes Jahrhundert später wird Georg Hermes (1775-1831) u.a. dafür zensuriert werden, diesen Satz explizit gegen die theologische Mehrheitsthese gestellt zu haben, dass Gott die Welt um seiner eigenen Ehre willen geschaffen hat<sup>89</sup>. Immer wieder betont Sailer die unmittelbare Einsichtigkeit, die „unwiderstehliche Überzeugungskraft“<sup>90</sup> der Verknüpfung von biblischen Begriffen und ihren Entsprechungen in der vernünftigen Explikation des Gottesgedankens. Ebenso spricht er von der „Fühlbarkeit“ der offenbarten Wahrheit<sup>91</sup> und der „Herzensfreude“<sup>92</sup>, die entsteht, wenn die Seele sich im Licht dieser Wahrheit selbst als lebendiges Abbild des Dreifaltigen

83 Ebd. 40.

84 Ebd. 30.

85 Ebd. 46.

86 Ebd. 46.

87 Ebd. 42.

88 Ebd. 41.

89 Vgl. GEORG HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Zweyter Theil, Münster 1834, 101-109, und die Thesen aus seinem Werk, die postum durch das Breve Gregors XVI. von 1835 beanstandet wurden (DH 2739).

90 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 33.

91 Vgl. ebd. 41.

92 Ebd. 43.

begreift und damit die Würde der eigenen Gotteskindschaft erfasst<sup>93</sup>. Damit wird das bloß theoretische Argument auf die Evidenz christlicher Lebenserfahrung hin überstiegen. In welcher Hinsicht die biblische Offenbarung neues Licht auf das Argument der Vernunft wirft, wenn beide „zusammenwirken“<sup>94</sup>, wird nicht exakt erläutert. Eine Unterscheidung von „natürlichen“ und „übernatürlichen“ Lehrgehalten nimmt Sailer nicht vor. Es scheint, dass die Offenbarung vor allem bestätigt und bekräftigt, was der Mensch schon vorher rational erfasst hat („daß mich meine Vernunft nicht betrogen hat“<sup>95</sup>); hier macht sich ein rationalistischer Zug bemerkbar. Dies alles geht aber nicht auf Kosten der zentralen Glaubensaussagen über die Dreiheit in der Einheit bei gleichzeitiger Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist, die am Ende unverkürzt wiederholt werden<sup>96</sup>.

(3) Zu klären bleibt für den jungen Theologen in einem dritten Angang noch, ob auch die „Kirchensprache“ über die Trinität, welche Vater, Sohn und Geist als „drey Personen in einem Gott“<sup>97</sup> bezeichnet, rational gerechtfertigt werden kann. „Person“ ist ein Begriff, der für Vater, Sohn und Geist „gemeinschaftlich“ verwendet wird und „jedem aus diesem Drey“ zukommt<sup>98</sup>. Um die Richtigkeit der Behauptung zu überprüfen, schließt Sailer eine exakte Bestimmung des Personbegriffs und die Verteidigung gegen Kritiker an, die dessen Ursprung im heidnischen Altertum und die Dunkelheit des Inhalts monieren<sup>99</sup>. Aufmerken lässt sein selbstbewusster Hinweis auf die Originalität der nachfolgenden Darlegungen: Sie seien für den Leser von besonderem Nutzen, „da nach meiner Ueberzeugung noch nicht in zweyen Büchern, alte und neue zusammengerechnet, eine vollständige Entwicklung dieses Begriffes [i.e. Person, Th. M.] zu finden ist“<sup>100</sup>. Person, so setzt die Erläuterung traditionell an, ist weder der menschliche Körper noch seine Seele allein. Sailer trennt sich allerdings von der scholastischen Standardde-

93 Ebd. 44 f.

94 Ebd. 32.

95 Ebd. 44.

96 Vgl. ebd. 47-51.

97 Ebd. 51.

98 Ebd. 53.

99 Ebd. 52.

100 Ebd. 54.

finition, wenn er Person bestimmt als „das Sichtbare, aus Leib und Seele zusammengesetzt, Ein Ding, das Menschenhandlungen verrichten kann“, „was vollkommenezureichende Kraft enthält, menschlich zu handeln“<sup>101</sup>, also „vollständiger Grund ist ... zu bestimmten Handlungen“<sup>102</sup>. Dass Voraussetzung dafür die Vernunftbegabung ist, stellt Sailer nur beiläufig klar, ohne dieses Kriterium in seiner Definition ausdrücklich aufzugreifen. Die lateinische Formel, die an dieser Stelle sogar präsentiert wird, betont stattdessen die Dauerhaftigkeit der Handlungsbefähigung<sup>103</sup>. In metaphorischer Weise lassen sich der Staat bzw. „die ganze bürgerliche Gesellschaft“ als „eine sittliche Person“ bestimmen, sofern „der Staat Staatshandlungen, die Gesellschaft gesellschaftliche Handlungen verrichten“ kann<sup>104</sup>. Auf der Basis seiner Persondefinition nimmt Sailer die Abgrenzung zum Begriff der „Natur“ vor, der in der dogmatischen Sprache der Kirche von gleichermaßen zentraler Bedeutung ist. „Natur ist nicht Person. Denn Natur bezeichnet den Umfang, den Inbegriff, die Summe, das Beysammenseyn aller unveränderlichen Merkmale, die diese Sache zu dieser Sache machen, und Person bezeichnet in der Natur, in dem Ganzen nur den vollkommenezureichenden Grund zu bestimmten Handlungen“<sup>105</sup>. Personale Einheit ist Handlungseinheit, naturale Bestimmungen dagegen bündeln die „Eigenschaften eines Dings“. Sailer folgert daraus, dass eine Person aus mehreren Naturen bestehen kann – dies gilt nicht bloß im Fall Christi, sondern im Fall aller Menschen, sofern die konstitutiven Teile des Menschseins, Körper und Seele, jeweils durch eigene Naturen (Bündel von Eigenschaften) bestimmt sind<sup>106</sup>. In dieser Betrachtungsweise verliert die hypostatische Union Christi ein zentrales Moment ihrer Einzigartigkeit. Überall, wo Naturen in ihrer Verbindung ein einziges menschliches Handeln ermöglichen, sind sie Teile einer Person. Genauso aber gilt: „Eine Natur kann nach und nach mehrere Personen

101 Ebd. 55. In den „Sämtliche[n] Werken“ (Bd. 40 [Anm. 12] 593) wurde die erste Formulierung folgendermaßen verändert: „das sichtbare, aus Leib und Seele zusammengesetzte Eine Wesen, das Menschenhandlungen verrichten kann“.

102 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 56.

103 Ebd. 58: „Principium stabile completum ad determinatam quamdam actionem“.

104 Ebd. 57.

105 Ebd. 59.

106 Vgl. ebd.

ausmachen oder wenigst ausmachen helfen“<sup>107</sup>. Hier denkt Sailer an die menschliche Seele, die einerseits mit dem Körper zusammen im Erdenleben die eine menschliche Person bildet, nach dem leiblichen Tod aber nicht mehr „Menschenperson“, sondern „nur geistiges Wesen – nur schlechtweg geistige Person“ ist<sup>108</sup>. Die Geist-Natur hält sich durch, aber in sich wandelnder personaler Gestalt. Angesichts dieser Flexibilität der Natur-Person-Konstellationen liegt es nach Sailer nahe, dass im Fall Gottes eine Natur gedacht werden kann, „die so vollkommen, so thätig, so lebendig wäre, daß in ihr zugleich mehrere Personen ihr Daseyn haben könnten“<sup>109</sup>. Weil die göttliche Urkraft als hervorbringend, d.h. tätig (in der Selbsterkenntnis) beschrieben worden war, kann man sie als „erste Person“ in Gott bezeichnen. Ebenso ist das hervorgebrachte Bild, der Sohn, „vollständiger Grund [Gottes], sich zu lieben; also vollständiger Grund den heiligen Geist hervorzubringen“<sup>110</sup>, und entspricht somit ebenfalls dem Kriterium für eine Person. Für den Heiligen Geist gilt dasselbe, sofern er „vollkommenezureichender Grund [Gottes], außer sich zu wirken“ und „Welten schaffen zu können“ ist. Folglich ist er „dritte Person“<sup>111</sup>. Damit ist das in der „Kirchensprache“ über Gott Gesagte als vollständig synonym mit dem in „Vernunftsprache“ und „Bibelsprache“ bereits Formulierten erwiesen. Ein dies zusammenfassendes Schema der „Uebereinstimmung einer dreifachen Lehrstimme in Einer Wahrheit“<sup>112</sup> stellt Sailer an das Ende des zweiten Hauptabschnitts. Sein Lobpreis des so für unser Verstehen erschlossenen Gottes mündet in das Fazit: „Die Lehre von Dreyeinigkeit eine der vernunftmäßigsten, der erhabensten, der würdigsten Lehren. Spotte, wer spotten kann“<sup>113</sup>.

107 Ebd. 59 f.

108 Ebd. 60.

109 Ebd.

110 Ebd. 61.

111 Ebd. 62.

112 Ebd. 64.

113 Ebd. 67.

### 2.3 *Der praktische Nutzen der Trinitätslehre in religiös-moralischer Hinsicht*

Ein dritter und letzter großer Abschnitt des Gesamtwerkes unter dem Titel „Von dem Einfluß der Lehre von Dreyeinigkeit auf Sitten und Religion“ möchte nach der Vernünftigkeit auch noch den religiösen Nutzen und moralischen Wert der Trinitätslehre aufzeigen. Sailer greift damit einen weiteren typisch aufklärerischen Vorbehalt gegen das Dogma auf, der noch knapp zwei Jahrzehnte später bei Kant im „Streit der Fakultäten“ nachhallen wird, wo es in einer berühmten Passage heißt: „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt.“<sup>114</sup> Gegen diese Ansicht möchte Sailer zeigen, dass die christliche Religion in Wahrheit „viel ... durch die unverstellte Lehre von Dreyeinigkeit“ gewinne<sup>115</sup>. Mit seinem Versuch, die praktische Relevanz, namentlich den religiös-moralischen Nutzen der Trinitätslehre auszuweisen, steht er zu seiner Zeit nicht allein. Dasselbe Anliegen greifen etwa zur gleichen Zeit die Ordenstheologen Simpert Schwarzhueber (1727-1795)<sup>116</sup>, Engelbert Klüpfel (1733-1811)<sup>117</sup>, Stephan Wiest (1748-1797)<sup>118</sup> und Marian Dobmayer (1753-1805)<sup>119</sup> in ihren dogmatischen Lehrbüchern auf. Aber zugleich kann der nun folgende Abschnitt mit seiner lebensnahen Art der Argumentation als besonders typisch für Sailer gelten, sofern er hier dem bildreichen, anschaulichen Stil seines späteren Werkes näherkommt als in den noch recht verschulden Darlegungen zuvor<sup>120</sup>.

114 Vgl. IMMANUEL KANT, *Der Streit der Fakultäten* (AA VII, 38 f.).

115 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 68.

116 Vgl. SIMPERT SCHWARZHUEBER, *Praktisch-katholisches Religionshandbuch*, Bd. 1, Salzburg 1784, bes. 310-320: „Nutzanwendung von der Lehre über die heiligste Dreyfaltigkeit“.

117 Vgl. ENGELBERT KLÜPFEL, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum*, Pars 1, Wien 1789, I. I, § XL (p. 400).

118 Vgl. STEPHAN WIEST, *Institutiones theologicae*, tom. 4, Ingolstadt 1786, c. 2, sect. 4 („Practica“), § 350-354 (p. 512-516): „Usus doctrinae de Ss. Trinitate“.

119 Vgl. DOBMAYER, *Systema theologiae catholicae*, Tom. V, pars I (Anm. 28) § 101-102 (p. 309-312).

120 Man muss nicht so weit gehen wie SCHWAIGER, *Johann Michael Sailers literarisches Werk* (Anm. 3) 330, der meint, hier komme „der romantische Universalismus Sailers“ zur Entfaltung (übernommen von GRASSL, *Aufbruch zur Romantik* [Anm. 20] 351).



(1) In einem ersten Unterpunkt widmet sich der Theologe nach einem polemischen Seitenhieb gegen die „Andichtungen alter und neuer Fragmentisten“<sup>121</sup> – dem schon erwähnten Hinweis auf Lessings Publikation der Reimarus-Fragmente – dem Beweis, dass die religiöse Bedeutung Jesu unter dem dreifachen Titel des vollkommenen „Weltlehrers“, „Tugendbeispiels“ und „Menschenretters“<sup>122</sup> nur in Verbindung mit seiner Gottessohnschaft verstehbar sei, die ihrerseits untrennbar mit der Trinitätslehre verknüpft ist. In je eigenen Argumentationsgängen werden dafür Belege beigebracht, die auf den besonderen Anspruch Jesu ebenso verweisen wie auf die in der Bibel berichteten Reaktionen seiner Zuhörer.

(a) Als „unwiderleglichen Beweis“<sup>123</sup> für die Verknüpfung des ‚Lehrtitels‘ mit der Gottessohnschaft stellt Sailer Passagen aus zwei Kapiteln des Johannesevangeliums vor, in denen Jesus sein Handeln und seine Macht mit Handeln und Macht des Vaters identifiziert, ja seine „Einheit“ mit ihm behauptet (Joh 5,16-39; Joh 10,27-39)<sup>124</sup>. Sie zählen zu den üblichen Belegstellen, die von den Theologen, namentlich von Stattler, zum Beweis der Gottheit Jesu herangezogen werden<sup>125</sup>. In ihnen wird erkennbar, dass Jesus sich nicht bloß den Namen „Sohn Gottes“ zugelegt hat, sondern auch göttliche Eigenschaften; darum hätten die Juden seine Rede als Gotteslästerung abgelehnt. Interessant ist in diesem Kontext die Bemerkung Sailers, dass bedauerlicherweise gerade Joh 10,34 ff. als Argument gegen die Gottheit Jesu „gemissbraucht“ worden sei<sup>126</sup>. Exakt (und allein) auf diese Stelle nämlich beruft sich Bahrtdt in seinem „Glaubensbekenntnis“ von 1779, um die Subordination Jesu unter den „einige[n] Gott Jehovah, den er seinen Vater

121 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 68.

122 Sailer behandelt die Sendung Christi auch im „Nexus“ unter den drei Stichworten *magisterium*, *exemplum* und *redemptio* (vgl. SAILER, Nexus [Anm. 4] c. 4, a. 1 [p. 221]; c. 4, a. 4, § 131 [p. 292] und die anschließende Entfaltung in den §§ 132-137). Er knüpft damit an Stattlers Ausführungen zu den *officia Christi* an (vgl. STÄTLER, Theologia christiana, tr. V [Anm. 28] sect. 4, c. 2-3, §§ 369-409 [pp. 237-329]).

123 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 71.

124 Ebd. 71-80.

125 Vgl. STÄTLER, Theologia christiana, tr. V (Anm. 28) s. 1, § 138 (p. 4-8); DERS., Epistola parænetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrtdt (Anm. 44) 15 f.; SAILER, Nexus (Anm. 4) c. 4, a. 2 (p. 226-228).

126 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 79.

nennt“, zu belegen; Stattler hat darauf in seiner „Epistola paraenetica“ geantwortet<sup>127</sup>. Dies ist ein konkreter Hinweis darauf, dass diese Texte Sailer den entscheidenden Impuls zur Abfassung seiner „Theorie“ gegeben haben. Für ihn steht fest, dass Jesus als Sittenlehrer, der nicht zugleich Gottes Sohn wäre, seine Glaubwürdigkeit verlöre: „Mit der Sohnschaft fällt auch die Sendung, mit der Sendung der Beruf zum Lehramt, und mit dem Beruf das Ansehn, mit dem Ansehn der Glaube“<sup>128</sup>. Am Ende bleibt nur die Alternative: „Jesus Gottessohn – oder Weltbetrüger“<sup>129</sup>. Hier klingt die Verdächtigung Jesu als eines religiösen Scharlatans an, die in der radikalen Religionskritik der Aufklärungszeit nicht unbekannt war – man denke an den im 18. Jahrhundert viel diskutierten anonymen Traktat „De imposturis religionum“ / „De tribus impostoribus“<sup>130</sup>. Sailer verwendet den Vorwurf aber nur als rhetorisches Element in einem Ausschlussverfahren, dessen Ergebnis für ihn feststeht<sup>131</sup>. Durch Gottes Machterweise zu Jesu Gunsten, so gibt er zu verstehen, lässt sich hinreichende Klarheit über dessen Gottessohnschaft gewinnen.

(b) Auch als ‚Tugendbeispiel‘ überzeugt Jesus nur, wenn er Sohn Gottes ist. Andernfalls bliebe sein Leben und Sterben „eine lahme Hand, die keine Führerin am Wege der Tugend werden kann“, „ein gemaltes Feuer, das keine dauerhafte Menschenliebe in mir entflammen kann“,

127 Vgl. BAHRDT / SEMLER, Glaubensbekenntnisse (Anm. 41) 7 f. STATTLER, Epistola paraenetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrtdt (Anm. 44), geht auf diese These ein (7) und stellt gegen sie eine orthodoxe Exegese von Joh 10,34 (17 f.).

128 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 86.

129 Ebd. 88. Vgl. SAILER, Nexus (Anm. 4) c. 4, a. 2 (p. 226): „*Si ergo Christus verus DEI Filius non fuit, Sane arrogantissimus hominum fuit; quia errorem tam enormem toti mundo persuaderi voluit. Idem tentator publicus Judaeorum fuit; quia eos data opera in idolatriam inducere voluit. Idem a judaica natione propter apertam Blasphemiam merito crucifixus est. Idem ita deceptionem suam stabilivit, ut eam Deus etiam miraculis confirmaret.*“ Ähnlich LIEBERMANN, Institutiones theologicae, tom. 3 (Anm. 65) l. 2, pars 1, c. 2, a. 1 (p. 219): „*Unde consequens est, Christum, si Deus non est, summae impietatis reum fuisse, et inter omnes, qui unquam fuerunt impostores audacissimum, multum ipso Mahumede pejorem.*“

130 Vgl. SCHRÖDER (Hg.), Anonymus [Johann Joachim Müller], De imposturis religionum (De tribus impostoribus) (Anm. 30).

131 Ähnliche Argumentationen finden sich auch noch in jüngerer Zeit. Bekannt ist C. S. Lewis' Rekurs auf das „*aut deus aut malus homo*“-Argument, oft erweitert zum Trilemma: „*Jesus was either mad, bad, or God*“. Vgl. CLIVE STAPLES LEWIS, Christian Apologetics, in: DERS., God in the Dock. Essays on Theology and Ethics, ed. by WALTER HOOPER, Grand Rapids-Cambridge 2014, 86-103, hier 100 f.

„ein ohnmächtiger Theaterkönig, der mich nicht glücklich machen kann“<sup>132</sup>. Der falsche Selbstanspruch würde jede Exemplarität zunichtemachen, das Zeugnis Jesu bliebe „ein ewiges Räthsel, ein unauflösliches Wirrwarr“<sup>133</sup>, „wie ein äußerst verwickeltes Trauerspiel, dem der letzte Aufzug fehlet“<sup>134</sup>. Im Licht der Gottessohnschaft dagegen darf es als „das höchste Muster der erhabensten Tugend“<sup>135</sup> und Heiligkeit gelten, wie Sailer an konkreten Beispielen aus dem Leben Jesu illustriert.

(c) Den Beweis, dass Jesus *Erlöser* und *Versöhner* ebenfalls nur sein kann, wenn er zugleich Sohn Gottes ist, erbringt unser Theologe noch einfacher durch den Hinweis auf verschiedene Schriftstellen, die beide Themen miteinander verbinden. Das Erlösungswerk Christi, so wird mit Bezug auf Joh 3,14, Röm 8,31, 5,10, 1 Joh 4,8 f., Eph 5,2 und Gal 2,20 erwiesen<sup>136</sup>, ist Werk des liebenden Vaters, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, bzw. „Liebe des Eingebornen, der sich selbst seinem Vater zum Opfer für das sündige Menschengeschlecht hingiebt“<sup>137</sup>. Ohne die Gottessohnschaft, so ist Sailer überzeugt, wäre Jesus nur ein Märtyrer unter vielen, ein „redlicher Mann“, der wie Sokrates für seine Sache gestorben wäre<sup>138</sup>, ohne zu erreichen, was die Schrift von seinem Sterben vorausblickend prophezeit bzw. rückschauend bekennt.

(2) Nachdem so die Unverzichtbarkeit der Gottessohnschaft Jesu (und damit indirekt des Trinitätsglaubens) für das Verständnis seiner religiösen Funktion für uns aus verschiedenen Perspektiven erläutert wurde, schließt Sailer noch Argumente zugunsten der These an, dass die Dreifaltigkeitslehre auch insgesamt „einem wohlthätigen Strom [gleich], der das ganze weitschichtige Gebiete der Religion mit Segen und Fruchtbarkeit tränket, ... einem Feuer, das den Saamen aller guten Neigungen erwärmet, und alle Früchte der Tugend zur Zeitigung bringet“<sup>139</sup>. Dafür

132 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 91.

133 Ebd. 95.

134 Ebd. 96.

135 Ebd.

136 Vgl. ebd. 100–104.

137 Ebd. 104.

138 Vgl. ebd. 107.

139 Ebd. 113.

verweist er zunächst auf johanneische Jesusworte über den Heiligen Geist als Geist des Trostes und der Wahrheit, der seit Pfingsten bis zum Weltende in der Kirche das Werk Christi vollendet. Aber auch die Konzentration der christlichen Offenbarung auf das umfassende, Gott, Menschen und das eigene Selbst betreffende Liebesgebot steht mit der Dreifaltigkeit in untrennbarer Beziehung, denn dieses wurzelt in der Liebeszuwendung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist<sup>140</sup>. Die trinitarische Selbstmitteilung Gottes wird zum „Grund“, auf dem das ganze „Gebäude“ des moralischen Gebots aufruhrt. Eine so fundierte christliche Sittlichkeit ist nach Überzeugung Sailers jeder reinen „Vernunftmoral“ überlegen, auch jener aufklärerischen Variante, die der Maxime einer „Verfeinerung der Gefühle“ durch Begegnung mit dem Schönen, einer Gleichsetzung von Tugend und Empfindung folgt und dadurch letztlich Religion in Ästhetik aufzulösen droht. Im Vergleich mit der rational überzeugenden Offenbarungslehre muss sie nach Sailer geradezu „Antivernunftmoral“ genannt werden, sofern sie der Sinnlichkeit verhaftet ist und nicht dem Geist dient<sup>141</sup>.

Damit kann Sailer seine Darstellung beschließen. „Spott über Dreyeinigkeit“, so hat sich erwiesen, ist „Unvernunft“, weil diese Lehre die „vernunftgemäße“, „erhabenste“ und zugleich „allgemeinbrauchbarste“ ist<sup>142</sup>. Gegen aufklärerischen Spott, der dies übersieht, wird Sailer auch in späteren Wortmeldungen weiterhin protestieren<sup>143</sup>.

140 Vgl. ebd. 116-120.

141 Vgl. ebd. 124 f. Konkrete Namen dieser „Reformatoren der Menschheit“ nennt Sailer nicht. Man könnte an *Moral sense*-Theorien im Gefolge von Shaftesbury und Hutcheson und ihre unterschiedlichen Rezeptionen bei Neologen und Pietisten in der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts denken (vgl. ERNST MÜLLER, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, Berlin 2004, 23-31), vielleicht auch an konkrete theologische Entwürfe wie denjenigen von GOTTHILF SAMUEL STEINBART, *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums*, Züllichau 1778 (s. dort die Tugenddefinition 212). Vgl. zahlreiche Belege für die aufklärerische „Empfindsamkeit als Gefühl der Vollkommenheit“ bei GERHARD SAUDER, *Empfindsamkeit*. Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, 211-226. Sailers abschätzig Skizzierung des erlebnis- und genussorientierten Tugendideals wird teilweise wörtlich aufgegriffen bei MATTHIAS VON SCHÖNBERG (ebenfalls Ex-Jesuit), *Vom widrigen und glücklichen Schicksale des Menschen auf Erden*, München 1782, 99 f.

142 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 126.

143 Vgl. PHILIPP SCHÄFER, *Johann Michael Sailer und die Aufklärung*, in: *RJKG 1* (1982) 59-68, hier 60 (Zitat aus Sailers Religionskollegien).

#### 2.4 Angehängte Bemerkungen zur Schrifthermeneutik

Als eine Art Appendix kann die noch folgende mehrseitige „Beylage an die Selbstdenker des achtzehnten Jahrhunderts“<sup>144</sup> gelten. Sie ist, wie Eschweiler schreibt, „ein einziger Protest ... gegen die ‚philosophische‘, naturalistische Bibelerklärung“<sup>145</sup>, die in der These kulminiert, man solle die Begriffe Vater, Sohn und Geist in der Schrift „nicht so strenge“ nehmen. Sailer sieht darin eine Hermeneutik, in der die Möglichkeit einer verlässlichen Begründung dogmatischer Wahrheiten aus der Schrift prinzipiell in Zweifel gezogen und alles „Übernatürliche und Unbegreifliche“ aus der Religion zugunsten des rein philosophisch Beweisbaren ausgeschieden wird. Mit dieser Tendenz, die er vor allem in jüngster Zeit beobachtet (er verweist auf das „letzte laufende Quartal“<sup>146</sup> des [18.] Jahrhunderts), möchte sich Sailer nicht abfinden: Sie führe zur Lektüre der Schrift am Maßstab „der jetzt herrschenden Mode“ und richte sich nach dem, „was ein Schüler Voltairs im achtzehnten Jahrhunderte nach Christi Geburt haben will“<sup>147</sup> – die Bibel werde „die bekannte wächserne Nase, aus der alle alles machen können“<sup>148</sup>. Auf dieser Basis, so folgert Sailer, wäre selbst der Beweis einer „Naturreligion“ aus der Bibel nicht mehr gesichert<sup>149</sup>. Stattdessen komme es darauf an, die biblischen Ausdrücke in dem Sinn zu interpretieren, „in dem sie Jesus und seine Zuhörer verstanden“<sup>150</sup>. Mit diesem Kriterium sieht der Theologe zugleich seine eigene Schriftauslegung in

144 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 127-135.

145 Vgl. ESCHWEILER, *Die katholische Theologie* (Anm. 7) 144.

146 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 128.

147 Ebd. 129 f.

148 Ebd. 134. Dieses Bild hatte zu Sailers Zeit schon eine lange Geschichte.

149 Vgl. ebd. 134 f. Hier klingt die Grundüberzeugung der theologischen Rationalisten an, „daß die heilige Schrift, in so fern wir ihren Inhalt von der natürlichen Theologie unterscheiden, nur sehr wenige Sätze enthält“ (JOHANN SALOMO SEMLER, *Historische Einleitung in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit*, in: SIEGMUND JACOB BAUMGARTEN, *Evangelische Glaubenslehre*. Erster Band, Halle 1759, 34-128, hier 51), also in weiten Teilen nur die auch rational einsichtige „Naturreligion“ bezeugt.

150 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 133. Im gleichen Sinn wie Sailer schreibt DOBMEYER, *Systema theologiae catholicae*, Tom. V, pars I (Anm. 28) § 82 (p. 233): „Der konsequente Supernaturalist, der die göttliche Offenbarung in Christus anerkennt, und die Apostel ehrt, nimmt auch die biblische Trinität an, und hält sich nicht befugt, von dem Buchstaben, den er nach den Regeln der Exegese erforscht, ohne wichtigen Grund abzuweichen; die Kunstwerke der neuern Exegese beleidigen das unbefangene Gefühl des redlichen Wahrheitsforschers.“

der „Theorie des weisen Spottes“ bestätigt<sup>151</sup>. Mit einem Appell an die Ehrlichkeit des „Freundes Selbstdenker“, der den Bogen zum Beginn des Traktats schlägt, schließt Sailer als „der Wahrheit Busenfreund“ auch diesen Nachtrag ab<sup>152</sup>.

### 3. *Der Einfluss von Statplers Trinitätstheologie in Sailers Werk*

Die „Theorie des weisen Spottes“ ist Sailers eigene Komposition. Ansatzpunkt, Aufbau und der populär-appellative Stil haben in den Texten seines Lehrers Statplers mit ihrer theoretisch-szientifischen Prägung keine direkte Parallele. In inhaltlicher Hinsicht lässt sich aber dennoch eine enge Bezugnahme aufzeigen, vor allem im zweiten Hauptabschnitt der „Theorie“. Das dabei heranzuziehende Referenzwerk ist der erstmals 1777 im Druck erschienene 5. Traktat der „Theologia christiana theoretica“, der Statplers (auffälligerweise in die Christologie integrierte) Trinitätslehre beinhaltet. Wir haben bereits erwähnt, dass der Ex-Jesuit Kernthesen daraus in seiner „Epistula paraenetica“ (1780) gegen die sozinianischen Lehren Karl Friedrich Bahrdts wiederholt hat. Da, wie

151 In der Sailer-Literatur wird eine nur wenig früher entstandene Abhandlung mit dem Titel: *Quantum humana ratio conferat ad sensum scripturae figendum*, Ingolstadt 1777, genannt, die sich zum Vergleich mit der „Beylage“ in der „Theorie“ unmittelbar anbieten würde. Die m.W. früheste Erwähnung findet sich in: AUGUST LUDWIG SCHLÖZER'S Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts, Zehnder Teil, Heft LV-LX, Göttingen 1782, 10. PERMANEDER, *Annales*, pars V (Anm. 4) 53, nennt den Text unter denjenigen Schriften, die bei Sailers Ernennung zum Professor 1780 vorlagen. Schon Eschweiler vermutet die Parallelität zur „Beylage“ in der „Theorie“, hat aber die Arbeit von 1777 selbst offenbar nie gesehen (ESCHWEILER, *Die katholische Theologie* [Anm. 7] 142, Anm. 9), was auch für Schiel zu gelten scheint, der den Titel ohne nähere Angaben aufführt (SCHIEL, Johann Michael Sailer, Bd. 1 [Anm. 1] 53). YVES-CLAUDE GÉLÉBART, *La Bible dans l'Aufklärung catholique*, in: YVON BELAVAL / DOMINIQUE BOUREL (Hg.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris 1986, 563-578, hier 573, bezeichnet die Schrift als „*introuvable*“. Tatsächlich ist sie bis heute in keinem Bibliothekskatalog nachweisbar; Hinweise auf den Inhalt liegen auch in Schriften anderer nicht vor. Das Rätsel vergrößert sich dadurch, dass eine Disputationsthese mit sehr ähnlichem Titel und gleichem Erscheinungsort /-jahr existiert, die Johann Martin Joseph von Ambach zu Griefeldten (1757-1813) verfasst hat („*Quantum humana ratio ad literalem scripturae sensum iuxta mentem ecclesiae catholicae inveniendum conferat?*“). Haben Sailer und er das gleiche Thema behandelt, etwa als Antwort auf eine Preisfrage (so die Vermutung in einem frdl. Hinweis des Kollegen August Laumer)? Ist Sailers Schrift überhaupt je im Druck erschienen – und falls ja, weshalb ist sie verlorengegangen? Diese Fragen bleiben vorerst offen.

152 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 135.

ebenfalls schon angesprochen, Sailers eigene lateinische Schrift über die „Verbindung von Theologie und Philosophie“ (1779) nichts anderes war als eine für die Repetition erarbeitete Zusammenfassung des Stattlerschen Theologiekurses, überrascht es wenig, dass die „Theorie des weisen Spottes“ auch zu ihr enge Parallelen aufweist. Dies soll für die trinitätstheologischen Kernpassagen nun exakter aufgezeigt werden.

(1) Die Variante einer rationalen, geistmetaphysischen Explikation der Trinität, die am Anfang des zweiten Abschnitts von Sailers „Theorie“ stand, hatte folgende drei Momente unterschieden: „Urkraft, ein Bild seines Selbst zu erzeugen“ – „Erzeugtes, lebendiges Bild seines Selbst“ – „Reinste Selbstliebe, beseligendstes Wohlgefallen an seinem Selbst durch das Bild seines Selbst“<sup>153</sup>. Im „Nexus“ wird dasselbe Schema mit Hilfe der lateinischen Bezeichnungen ausgedrückt<sup>154</sup>. Die drei Momente, welche die Personen konstituieren, lauten auch hier: „sich selbst anschauen, Anschauung seiner selbst sein, sich in sich selbst gefallen“<sup>155</sup>. Das entspricht der begrifflichen Bestimmung der drei Personen bei Stattler<sup>156</sup>. Seine Erläuterung der personalen Dreiheit als Entfaltung des geistigen Wesens Gottes im Theologiehandbuch<sup>157</sup> hat er im Brief gegen Bahrdt knapp und präzise folgendermaßen zusammengefasst<sup>158</sup>: Gott ist das schlechthin vollkommene Seiende, näherhin die

153 SAILER, Theorie des weisen Spottes (Anm. 2) 47 (und viele ähnliche Variationen).

154 Vgl. SAILER, Nexus (Anm. 4) c. 4, a. 2 (p. 233, 238 f. und zusammenfassend p. 244: „a) *Pater est spiritus divinus, omne verum et se ipsum simul cognoscens*. b) *Filius est spiritus divinus, adaequata cognitione a se ipso cognitus*. c) *Spiritus sanctus est spiritus divinus per reflexam sui cognitionem se delectans, et se ipso beatus*“; vgl. ebd. 247).

155 Ebd. (p. 240): „*se ipsum intueri, sui ipsius intuitum esse, in se ipso sibi complacere*“. Ausdrücklich fordert Sailer den Leser dort zur reflexiven Selbstbetrachtung auf, damit er dann auch die „höheren Dinge“ verstehen kann.

156 GRASSL, Aufbruch zur Romantik (Anm. 20) 351, legt falsche Fährten, wenn er meint: „Dieses Schema erinnert an die Dreiheitsspekulationen der mittelalterlichen Mystik, etwa Taulers, berührt sich aber auch mit rosenkreuzerischen Spekulationen aus der zeitgenössischen Literatur, etwa Eckartshausens.“ Hier werden die näherliegenden Bezüge zur zeitgenössischen Trinitätstheologie, namentlich im Werk Stattlers, übersehen.

157 Vgl. die Kernthesen bei STÄTTLER, Theologia christiana, tr. V (Anm. 28) c. 3, § 330, n. 6 (p. 116 f.): „*Unde notio distincta Patris non nisi ista est, quod sit spiritus divinus omne verum a se diversum, & simul se ipsum perfectissima intelligendi virtute cognoscens. ... Notio distincta Filii DEI est, quod sit spiritus divinus adaequata cognitione reflexa a se ipso cognitus. ... Notio distincta Spiritus sancti est, quod sit spiritus divinus per reflexam sui cognitionem se ipso delectans & beatus.*“

158 Vgl. STÄTTLER, Epistola paraenetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrdt (Anm. 44) 8 f.

„unendliche Erkenntniskraft“, der „unendlich erkennende Geist“ (*spiritus infinite intellectivus*). Als Prinzip intuitiver Selbsterkenntnis ist er der Vater, der erste „Zustand“<sup>159</sup> im Sich-zu-sich-selbst-Verhalten Gottes (*personalitas ejusdem est ille primus status*). Mit dem Sohn identifiziert Stattler den Zielpunkt der geistigen Hervorbringung, „die reflexe Selbstanschauung des Vaters“, die in Gott einen neuen Zustand (*status*) begründet. Vater und Sohn gemeinsam werden zum Prinzip einer weiteren immanenten Handlung, „bezogen auf die Liebe des Wohlwollens und die Freude über sich selbst aus der reflexen Anschauung ihrer ganzen unendlichen Schönheit“. Damit ist der dritte, von den ersten beiden verschiedene *status* in Gott erreicht, der Heilige Geist. Da in diese Selbstbejahung Gottes nicht nur das eigene göttliche Wesen, sondern zugleich das Möglich-Sein der Kreaturen und Gottes Fähigkeit, sie schöpferisch hervorzubringen, eingeschlossen sind<sup>160</sup>, markiert der Heilige Geist den Übergang zwischen den immanenten Hervorgängen und dem göttlichen Handeln *ad extra*. Durch dieses Argument kommt Stattler zu der auch bei Sailer aufgegriffenen These, dass erst der dritte (mit dem Heiligen Geist identifizierte) Zustand Gott zum Prinzip eben dieses „Handelns nach außen und seines Willens“ macht, „der durch ein wohlwollendes Dekret die beste Welt erschafft“<sup>161</sup>. Die Freude Gottes über sich selbst ist somit engstens verbunden „mit dem unendlichen Wohlwollen des vorausgehenden Willens [sc. Gottes], seine Seligkeit anderen rationalen Kreaturen im absolut höchstmöglichen Grade mitzuteilen“<sup>162</sup>. Stattler setzt damit die in der nachtridentinischen Scholastik üblichen Debatten über die Frage, aus der Liebe zu welchen Objekten der Geist hervorgehe<sup>163</sup>, fort und verbindet sie mit der ebenso in

159 Diese idiosynkratische Bezeichnung der Person als *status*, Zustand, in Gott hat Sailer im „Nexus“ aufgenommen (SAILER, Nexus [Anm. 4] c. 4, a. 2, § 125 [p. 249 f.]), und auch in der „Theorie“ klingt diese technisch-abstrakte Begrifflichkeit zumindest am Rande an (SAILER, Theorie des weisen Spottes [Anm. 2] 58).

160 Vgl. auch STÄTTLER, *Theologia christiana*, tr. V (Anm. 28) sect. 1, c. 4, § 336, n. 1-3 (p. 131).

161 Vgl. STÄTTLER, *Epistola paraenetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrdt* (Anm. 44) 9: „... oritur in DEO status completus ac determinatus in ratione principii agentis ad extra, et voluntatis suae decreto benevolo creantis mundum optimum“.

162 Vgl. STÄTTLER, *Theologia christiana*, tr. V (Anm. 28) c. 2, § 327, n. 8 (p. 98): „... quod gaudium beatificum conjunctum est cum infinita benevolentia voluntatis antecedentis communicandi beatitatem suam aliis creaturis rationalibus in gradu absolute maximo possibili“.

163 Vgl. dazu THOMAS MARSCHLER, Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext (BGPhMA NF 71), Münster 2007, 638-645.



der Jesuitenscholastik angelegten, durch Leibniz berühmt gewordenen Überzeugung von der optimalen Wahl Gottes bei der Schöpfung<sup>164</sup>. Auch die Lehre von der Seligkeit der Kreaturen als Schöpfungszweck, die wir aus Sailers Referat kennen, stammt von seinem Lehrer<sup>165</sup>. Als besonders originelles Element der Stattlerschen Spekulation kann die These gelten, dass die Hervorbringung des Geistes in formaler Hinsicht als Möglichkeitsbedingung der göttlichen *actiones transeuntes* zu verstehen sei<sup>166</sup>, obgleich deren Vollzug allen Personen gemeinsam zugeschrieben wird. Auch dieses Motiv hat Eingang in Sailers „Theorie des weisen Spottes“ gefunden<sup>167</sup> und lässt sich zuvor im „Nexus“ nachweisen<sup>168</sup>. Verschiedene Aporien, die daraus resultieren, betreffen deshalb Sailer ebenso wie Stattler. Die noch geringste besteht darin, dass die Schöpferkraft, die in den Glaubensformeln der Kirche dem Vater appropriiert wird, nun eher mit dem Geist verbunden zu werden scheint. Ernster ist die Konsequenz, dass die göttliche Schöpfungs-

164 Stattler lehrt, die Welt sei bereits *formaliter* in bester Weise eingerichtet, aber noch nicht *materialiter*: *Theologia christiana theoretica*, tr. III, Eichstätt 1789, c. 1, § 192-193 (p. 8). Zum theologischen Hintergrund: TILMAN RAMELOW, Gott, Freiheit, Weltenwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Perez S.J. (1599-1649) und G. W. Leibniz (1646-1716) (Brill's Studies in Intellectual History 72), Leiden-New York-Köln 1997, bes. 305-465.

165 Vgl. BENEDIKT STÄTTLER, *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, p. V: *Theologia naturalis*, Augsburg 1771, c. 2, a. 1, § 4 (p. 96): „*Creaturas racionales, quas Deus actu creavit, reipsa creavit ex eo fine, ut felicitatem aliquando eiusmodi consequantur, quae veram beatitudinem illarum constitueret.*“ Ebd. § 108 (p. 103): „*Dei gloria perinde atque ipsa beatitudo vera creaturae rationalis finis adaequatus creationis est; attamen Dei gloria hic finis est non tanquam aliquod bonum Deum perficiens, sed perficiens ac felicem reddens ipsam creaturam rationalem.*“ Mit der These, dass Gottes eigene Herrlichkeit als solche der primäre Schöpfungszweck gewesen sei, setzt sich Stattler anschließend kritisch auseinander (p. 104 f.). Die von SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 41, zitierte Verbindung dieser Lehre vom Schöpfungszweck mit dem Vorsehungsmotiv findet sich bei Stattler ebd., c. 9, a. 4, § 785 (p. 589): „*Dei providentia ... optimum respectu creaturarum rationalium ... nimirum summam respective istarum aeternam beatitudinem in omnium actionum dispositione proponit.*“ Vgl. auch c. 7, a. 1, §§ 548-550 (pp. 436-441), wo der Zusammenhang aus der Perspektive der „*bonitas Dei*“ expliziert wird.

166 Vgl. STÄTTLER, *Theologia christiana*, tr. V (Anm. 28) c. 4, § 332, n. 3 (p. 123): „*Denique Spiritus sanctus, ceu novus constans naturae divinae status determinat in DEO principium physicum completum in ordine ad omnes actiones transeuntes creationis, concursus DEI generalis, & influxus specialis in actiones creaturarum; quae actiones DEI transeuntes idcirco omnes omnibus tribus personis communes sunt tanquam uni principio complete, adaequato, & ultimo: ac proinde sanctus Spiritus est tertia in DEO persona.*“

167 Vgl. SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 62.

168 Vgl. SAILER, *Nexus* (Anm. 4) c. 4, a. 2 (p. 250); zu den gemeinsamen *actiones transeuntes* ebd. (p. 252).

tenz geradezu zum innertrinitarischen Konstitutionsmoment erhoben und damit offenbar auf eine Ebene der Notwendigkeit mit den immanenten Produktionen gestellt wird, obwohl Stattler natürlich (wie alle katholischen Theologen) die völlige Freiheit Gottes bei der Welterschöpfung lehrt<sup>169</sup>. Zudem verstärkt die Verbindung des nach außen gerichteten Handlungsprinzips mit dem Geist den Eindruck, dass die trinitarischen Hervorgänge zur genetischen Konstruktion eines *absoluten* Subjekts gehören: Erst, wenn im dritten *status* das Hervorgangsgeschehen an sein Ziel gelangt, scheint auch die volle Wirkmacht des einen Gottes vorzuliegen. Weder Stattler noch Sailer haben diese Probleme reflektiert.

(2) Basis der Identifizierung dreier „Zustände“ in Gott, die in unterschiedlicher Weise zum Wirken (*ad intra* / *ad extra*) befähigen, aus den Akten der Selbstreflexion und Selbstliebe Gottes hervorgehen und mit den drei Personen des kirchlichen Bekenntnisses gleichgesetzt werden, ist Stattlers Definition von Personalität. Auch sie hat Sailer direkt übernommen. Person, so war in der „Theorie des weisen Spottes“ zu lesen, ist „*principium stabile completum ad determinatam quamdam actionem* – fortdauernder ... vollständiger Grund zu gewissen Handlungen“<sup>170</sup>. Diese Bestimmung ist insofern auffällig, als sie die im 18. Jahrhundert bei katholischen Autoren noch allgemein übliche, seit Jahrhunderten etablierte boethianische Definition – Person als „individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur“ – hinter sich lässt. Nicht mehr inkommunikable Subsistenz, also die höchste ontologische „Durchbestimmung“ und Selbständigkeit, sondern (nur) die Befähigung zu einem bestimmten Wirken kennzeichnet die Person. Anders gesagt: Personalität ist nicht primär ein Seinsmodus, sondern ein (andauernder und vollständiger) Vermögenszustand in einer oder auch mehreren Naturen. Dieselbe Bestimmung wie in der „Theorie“ finden wir im „Nexus“, wobei eine exaktere Unterscheidung von Supposi-

169 Vgl. BENEDIKT STATTLER, *Theologia christiana theoretica*, tr. 1, Eichstätt-Günzburg 1781, c. 5, a. 2, § 77-78 (p. 103-106). Sailer kommt auf das Thema in einer Fußnote der „Theorie des weisen Spottes“ zu sprechen (63).

170 SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 58.

tum und Person vorgeschaltet wird<sup>171</sup>. Hier wie dort wird gelehrt, dass eine Person aus mehreren Naturen bestehen und umgekehrt eine Natur sukzessiv Teil mehrerer Personen werden kann<sup>172</sup>. Dies alles wiederum ist bei Stattler vorgegeben, und zwar ebenfalls im Kontext seiner Erklärung des trinitarischen Dogmas, wie es in der Kirchensprache (dem *idioma ecclesiae catholicae*) seinen Ausdruck gefunden hat. Die Definition von Suppositum bzw. Person lautet in Stattlers Theologiehandbuch: „*Suppositum est naturae vel substantiae cujuscunque status constans, in ratione principii physici completus & determinatus in ordine ad certi generis & speciei actiones. Si natura sit intellectualis, suppositum persona dicitur; quod nomen dignitatis est & excellentiae naturae in certi suppositi ratione constitutae*“<sup>173</sup>. Hier sind alle Definitionselemente enthalten, die Sailer später aufgegriffen hat: Personalität ist ein beständiger Zustand einer Vernunftnatur, insofern sie vollständiges Prinzip von Handlungen einer bestimmten Gattung und Art ist. Auf der Basis dieser Charakterisierung muss es in der Trinitätstheologie unweigerlich zu der oben angesprochenen problematischen Konsequenz kommen, dass neben die mit immanenten Hervorbringungen identifizierten Personen von Vater und Sohn der Geist als dritte Person nur gestellt werden kann, wenn auch er mit göttlichem Handeln identifiziert wird – da es aber keine dritte innergöttliche Hervorbringung gibt, bleibt für ihn nur das Handeln *ad extra*. Einen Vorteil seiner Definition erkennt Stattler zweifellos darin, dass sie die Verbindung mehrerer Naturen in einer Person zur Ermöglichung von Handlungseinheit schon diesseits der außergewöhnlichen hypostatischen Union in Christus anzunehmen vermag. Stärker als Sailer betont er, dass in anthropologischer Hinsicht nicht bloß Seele und Leib, sondern sogar alle Elemente des Leibes als „Naturen“ bezeichnet werden können, die

171 Vgl. SAILER, Nexus (Anm. 4) c. 4, a. 2 (p. 248): „*Suppositum est a) status constans naturae, seu substantiae, b) in ratione principii physici c) completus d) ad actiones certi generis.*“ „*Persona a) est suppositum naturae intelligentis. b) Unde quidquid naturam intelligentis complet ad efficiendas certas actiones, persona dicitur.*“

172 Ebd. (p. 249).

173 STÄTTLER, Theologia christiana, tr. V (Anm. 28) c. 4, § 331, n. 1 (p. 121). Vgl. auch STÄTTLER, Epistola paraenetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrdt (Anm. 44) 7: „... *personalitatem aliud non esse quam statum constantem naturae cujusque intellectualis in ratione principii completi et determinati in ordine ad actiones in certa specie item determinatas.*“

im Falle jedes Menschen in einer Person zusammenfinden<sup>174</sup>. Die These von der Sukzessivität verschiedener Personen in einer Natur ist exakt dieselbe wie in Sailer's Traktat<sup>175</sup>, wobei der Schritt zur einen göttlichen Natur in drei Personen noch präziser erläutert wird. Auch die analoge Verwendung des Personbegriffs für soziale Entitäten, die von ihrer moralischen Einheit her gemeinsames Handeln erklärbar macht, hat Sailer von Stattler übernommen<sup>176</sup>. Sie findet sich bereits in seiner „*Demonstratio catholica*“<sup>177</sup> und wird später erneut aufgegriffen<sup>178</sup>. Ein für Stattler wichtiges Thema, das Sailer in seiner auf die Trinitätsfrage konzentrierten „Theorie“ nicht näher entfalten musste, wohl aber im „Nexus“ behandelt hat<sup>179</sup>, ist die christologische Applikation dieses Personbegriffs. Die gott-menschliche Einheit in Christus erweist sich auf dieser Basis vor allem als Ermöglichung menschlichen Handelns im Dienste des göttlichen, in Konformität mit dem ewigen Ratschluss des göttlichen Logos, und damit als Etablierung eines auf das Wirken ausgerichteten Verhältnisses zwischen Prinzipal- und Instrumentalursache, die in der *persona composita* Christi zusammenfinden<sup>180</sup>.

Ohne die systematischen Implikationen dieser Lehraussagen weiter zu verfolgen<sup>181</sup>, können wir zusammenfassend festhalten, dass Sailer die Kernpunkte seiner spekulativen Trinitätserklärung in der „Theo-

174 Vgl. STÄTTLER, *Theologia christiana*, tr. V (Anm. 28) c. 4, § 332, n. 1 (p. 122): „*Pariter naturae in homine insunt tot, quot elementa corporis; atque praeter corpus insuper animus: nec tamen homo nisi unicum suppositum intellectuale, seu una persona est.*“

175 Vgl. ebd. n. 2 (p. 122): „*Quodsi in una natura plures sint status constantes, successive, vel simul, per quos determinetur in diversa ratione principii physici completi ad diversi generis actiones; in una natura successive, vel simul, erunt diversae personae. Sic in mente humana corpori unita ob statum constantem, quo complete determinata est in ratione principii physici actionum non mere spiritualium, est persona humana; quae mutatur in aliam personam mere spiritualem, si anima sejuncta a corpore post mortem vivat.*“

176 Vgl. SAILER, *Theorie des weisen Spottes* (Anm. 2) 57.

177 Vgl. BENEDIKT STÄTTLER, *Demonstratio catholica*, Pappenheim 1775, sect. 1, c. 1, § 44 (p. 19).

178 Vgl. STÄTTLER, *Epistola paraenetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrtd* (Anm. 44) 11.

179 Vgl. SAILER, *Nexus* (Anm. 4) c. 4, a. 3, § 127 (p. 255-267).

180 Vgl. STÄTTLER, *Theologia christiana*, tr. V (Anm. 28) sect. 2, c. 2, §§ 342-343 (p. 148-171). § 347 (p. 198-200); *Epistola paraenetica ad virum clarissimum Fridericum Bahrtd* (Anm. 44) 12 f.

181 Heftige Kritik an Stattlers Christologie übt ein Jahrhundert nach ihrem Erscheinen der Neuscholastiker Constantin von Schaezler (1827-1880), sofern er sie des Nestorianismus verdächtigt (*Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Im Geiste des hl. Thomas dargestellt*, Freiburg 1870, 213-228). Vgl. auch JOSEPH TERNUS, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, in: ALOIS GRILLMEIER / HEINRICH BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, Würzburg 1954, 81-237, hier 152-155.

rie“ sowohl auf der Ebene der rationalen Rekonstruktion wie bei der Analyse der Kirchenlehre getreu von Stattler übernommen und dabei zugleich an die Darstellung im eigenen lateinischen Kompendium von 1779 angeknüpft hat, in der die Nähe zu Stattler (aufgrund der lateinischen Sprachform, aber auch des pädagogischen Zwecks dieser Schrift) terminologisch noch deutlicher wird. Wirklich eigenständige Ansätze einer spekulativen Trinitätstheologie (und Christologie) scheint Sailer in dieser Zeit nicht entwickelt zu haben; insofern hat er in der „Theorie“ die Originalität seiner Darlegungen zum Personbegriff wohl zu vollmundig angepriesen.

#### 4. Zur Rezeption der „Theorie des weisen Spottes“

Im Rahmen dieses Beitrags kann über die schon gegebenen Hinweise hinaus nicht mehr detailliert der Rezeption von Sailers Schrift in der katholischen und protestantischen (Trinitäts-)Theologie der Folgezeit nachgegangen werden, zumal die zuletzt aufgezeigte große Nähe zur systematischen Vorgabe Stattlers eine sichere Zuordnung von Parallelen erschwert<sup>182</sup>. Deswegen soll nur noch ein kurzer Blick auf einige der Rezensionen geworfen werden, die Sailers Schrift nach ihrem Erscheinen über den katholischen Raum hinaus erfahren hat. Nicht wenige von ihnen äußern sich positiv, ja begeistert. So schreibt das Münchener Intelligenzblatt, man werde in der gesamten theologischen Literatur „nichts finden, das dieser Schrift das Gleichgewicht hält“, und lobt ihr „Licht zur Aufhellung“ sowie „Feuer und Wärme bey Erklärung des Unsinnlichen“, dies alles „in teutscher Sprache, so wie sie

182 Der Benediktiner Beda Mayr, eine zentrale Gestalt deutscher Aufklärungstheologie, greift im Trinitätskapitel seines apologetischen Hauptwerkes eindeutig den Stattlerschen Personbegriff auf (Vertheidigung der natürlichen, christlichen, und katholischen Religion, Bd. 2 [Anm. 70] 47: „Aber eine Person bedeutet einen vollkommen hinreichenden beständigen Grund bestimmte Handlungen hervorzubringen“). Ob er ihn aus Stattler selbst oder aus den Schriften Sailers übernommen hat, muss offenbleiben. Gleiches gilt für den von Schelling beeinflussten Patritius Benedikt Zimmer (1752-1820), der durch den Rekurs auf die Trias „*intelligere – velle – agere ad extra*“ bei der Illustration der drei göttlichen Personen ebenfalls eine auffällige Parallele zu Stattler/Sailer zeigt (Theologiae Christianae specialis et theoreticae, pars I: De Deo in se, sive Quod sit Deus?, Landshut 1802, n. 137-140 [p. 197-207]; es folgt eine ausführliche Begründung für die Identifikation des Heiligen Geistes mit der „*actio ad extra*“: n. 145-147 [p. 214-219]).

Herder spricht<sup>183</sup>. Nach Ansicht der „Nürnbergischen gelehrten Zeitung“ ist der Verfasser „mit viel Philosophie, Menschenkenntniß und Freymüthigkeit“ an sein Thema gegangen<sup>184</sup>. In den „Münchener staats-, gelehrten, und vermischten Nachrichten“<sup>185</sup> schließlich findet sich eine Laudatio, die so überschwänglich vom „Wunderwerk menschlichen Tiefsinnes und des hinreissendsten Seelendranges“ spricht, dass der moderne Leser beinahe eine ironische Absicht vermuten könnte.

In anderen Besprechungen dagegen kommen auch kritische Anfragen zum Vortrag. Einige der zentralen theologischen Vorbehalte, die dabei laut werden, haben wir an früherer Stelle bereits berührt. So sehen die „Gothaischen gelehrten Zeitungen“ Sailers Schrift zwar „sehr gründlich ausgeführt“ und erkennen den Erfahrungsbezug an, stellen aber die Frage, ob die Identifizierung von Sohn und Geist mit „Kräfte[n] innerer Wirkungen Gottes“ noch dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis entspreche<sup>186</sup>. Wenn die Subsistenz der von Stattler und Sailer mit den göttlichen Personen identifizierten geistigen Vollzüge Gottes nicht erweisbar ist, steht der Modalismusvorwurf im Raum<sup>187</sup>. Denselben Punkt berühren auch andere Rezensenten<sup>188</sup>. Eine lateinische Rezension aus Fribourg wendet sich zudem gegen Unschärfen in Sailers Terminologie und vor allem gegen seine (d.h. Stattlers) Persondefinition<sup>189</sup>. Kritik hat schließlich die auffällige Rhetorik des Verfassers evoziert, vor allem im dritten Abschnitt über den moralischen Nutzen des Trinitätsglaubens. Als „deklamatorisch und überladen“ empfindet

183 Münchener Intelligenzblatt, Nr. 18, 21. April 1781, 177-182, hier 177.

184 Nürnbergische gelehrte Zeitung, 17. Juli 1781, 457-461, hier 458.

185 Münchener staats-, gelehrte, und vermischte Nachrichten, Freitag, 16. Hornungs [Februar] 1781, 112.

186 Gothaische gelehrte Zeitungen 8 (1781), 20. Mai 1781, 340-342, hier 341 f.

187 Vgl. auch DOBMEYER, *Systema theologiae catholicae*, Tom. V, pars I (Anm. 28) § 99 (p. 300): „*tum vero ... vis completa, seipsum intuendi ab intuitu sui vix differt, cum ipse Sailerus, uti de essentia loquitur, vim directam cognoscendi a cognitione non discernat: denique ... intuitus et amor sui videtur ad spiritualem Dei naturam ita pertinere, ut inde discrimen personarum repeti nequeat.*“

188 Vgl. Allgemeines Verzeichniß neuer Bücher, mit kurzen Anmerkungen, Band 6, Leipzig 1781, 172 f., hier 173: „seine Erklärung dieser Lehre ist nicht athanasisch“; Nürnbergische gelehrte Zeitung, 17. Juli 1781, 457-461, hier 458, deren Rezensent zum Ergebnis kommt, der letzte Teil der Schrift werde „dem Orthodoxen wehe thun“, und zwar „weil er fürchten muß, daß man zu Nicäa nicht so gedacht und Athanasius diese Philosophie nicht so begünstigt hätte.“ Kritisiert wird zudem, Sailer habe nicht genug zwischen Spott und Satire unterschieden (459).

189 Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis 6 (1781), Fasc. 1, 23-26.

sie ein Rezensent<sup>190</sup>, als „sehr feurig und deklamatorisch“ ein anderer, der zudem in den Argumenten für die wahre Gottessohnschaft Jesu zu viel „Consequenzmacherey“ am Werk sieht<sup>191</sup>. Ein reformierter Leser schließlich, dem das Werk insgesamt gut gefällt, bemerkt zum argumentativen Stil: „In sehr wenigen Stellen nach unsrer Ueberzeugung etwas zu kirchlich, in sehr wenigen etwas zu metaphysisch, in sehr wenigen etwas zu wenig biblisch“<sup>192</sup>.

In Lob wie Tadel, so kann man zusammenfassend sagen, klingen manche Urteile an, die Sailers Schaffen auch in späteren Jahren, ja über seinen Tod hinaus begleiten werden. Während der junge Theologe in der „Theorie“ sein stilistisches Talent noch in weiten Strecken dazu eingesetzt hat, um Thesen der ausklingenden Scholastik in eine populäre Form zu gießen, hat er sich bald darauf philosophischen Meistern zugewandt, die er für sein Verständnis eines lebendigen, geistlichen Christentums, das mehr mit dem Herzen erfahren als mit dem Verstand bewiesen wird, besser nutzbar machen konnte als den Rationalismus seines 1797 in München verstorbenen Lehrers. Obgleich es stimmt, dass Sailer „auch in seiner ersten Ingolstädter Zeit mehr als ein bloßer Repetitor Benedikt Statters“ war<sup>193</sup> und dass in der „Theorie“ bereits etwas von der „Genialität des religiösen Volkserziehers“<sup>194</sup> aufscheint, wäre es übertrieben zu behaupten, dass die Jugendschrift von 1781 das Sailerbild nachhaltig prägen konnte. Gewiss wären aber manche Vorwürfe, die den späteren Regensburger Bischof in dogmatischer Hinsicht getroffen haben, durch einen Blick in die „Theorie des weisen Spottes“ zu entkräften gewesen. Dies gilt auf jeden Fall für die im postumen Sailer-Prozess 1873 vorgebrachte Behauptung Constantin von Schaezlers (1827-1880), Sailer habe die Trinität nicht unter die zentralen Dogmen des Christentums gezählt<sup>195</sup>. Ihr kann man entgegnen, was

190 Annalen der bayerischen Litteratur für das Jahr 1781, Bd. 2, Nürnberg 1782, 260 f., hier 261.

191 Nürnbergische gelehrte Zeitung, 17. Juli 1781, 457-461, hier 461.

192 Sammlungen zu einem christlichen Magazin, Bd. 1, hg. v. JOHANN KONRAD PFENNINGER, Zürich-Winterthur 1781, 257 f., hier 258.

193 ESCHWEILER, Die katholische Theologie (Anm. 7) 144.

194 SCHWAIGER, Johann Michael Sailers literarisches Werk (Anm. 3) 329.

195 Vgl. HUBERT WOLF, Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren (Römische Inquisition und Indexkongregation 2), Paderborn 2002, 152 (geschrieben nur mit Bezug auf Sailers „Grundlehren der Religion“ von 1805): „*Quod Iesus sit filius Dei consubstantialis patri, de eo in toto opere doctrinae fundamentalis ne unum quidem verbum reperitur.*

dreißig Jahre zuvor der Herausgeber der Werkausgabe Sailer's in seiner Einleitung zum Band geschrieben hat, in den unsere Schrift aufgenommen wurde: „Die ‚Theorie des weisen Spottes‘ mag auch beweisen, daß Sailer schon vor 60 Jahren das Heiligthum mit Waffen zu vertheidigen wußte, die heute noch eben so wenig stumpf geworden sind, als die Angriffe aufgehört haben, gegen die er sie wetzte. Ihre Schärfe wendet sich aber nebenbei auch gegen Solche, die in bemitleidenswerther Bosheit oder Verblendung die Orthodoxie des sel. Verfassers noch immer zu verdächtigen suchen.“<sup>196</sup>

*Dogma de sanctissima trinitate Sailerus videtur nequaquam numerare inter doctrinas fundamentales religionis; siquidem de illo dogmate prorsus tacet.*

196 Vorwort des Herausgebers, in: JOHANN MICHAEL SAILER, Sämtliche Werke, Bd. 41, hg. v. JOSEPH WIDMER, Sulzbach 1842, X.