UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Karl Eschweiler: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus: Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas, ed. 2010. *Karl Eschweiler: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus: Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22*. Münster: Monsenstein und Vannerdat.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Karl Eschweiler

Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus

herausgegeben von Thomas Marschler

Karl Eschweiler

Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus

Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22

Aus dem Nachlaß herausgegeben
und mit einer Einleitung versehen
von Thomas Marschler

MV WISSENSCHAFT

Karl Eschweiler
Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus.
Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22

Aus dem Nachlaß herausgegeben
und mit einer Einleitung versehen
von Thomas Marschler

© 2010 der vorliegenden Ausgabe:
Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster
www.mv-wissenschaft.com
© 2010 Thomas Marschler
Alle Rechte vorbehalten
Satz: Th. Marschler
Umschlag: MV-Verlag
Druck und Bindung: MV-Verlag

ISBN 978-3-86991-180-9

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG
DIE BEARBEITUNG DES THEOLOGISCHEN ERKENNTNISPROBLEMS SEIT DER AUFKLÄRUNG IN DER INTERPRETATION KARL ESCHWEILERS (THOMAS MARSCHLER) IX

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

2 ZUR VORLIEGENDEN EDITION XIV

3 „RATIONALISMUS“ UND „FIDEISMUS“ IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE DER MODERNE – EIN BLICK AUF ESCHWEILERS THESEN AUS DER DISTANZ VON 90 JAHREN XIX
3.1 Die Promotionsschrift von 1921 XIX
3.1.1 Auf der Suche nach den Ursprüngen der neuzeitlichen Apologetik XIX
3.1.2 Der Versuch einer Typisierung neuzeitlicher Antworten auf das theologische Erkenntnisproblem XXVIII
3.1.3 Theologischer „Kritizismus“: Georg Hermes XXXI
3.1.4 Theologischer „Idealismus“: Anton Günther - Antonio Rosmini-Serbati – Johann Sebastian Drey XXXIV
3.2 Die Habilitationsschrift von 1922 LVI
3.2.1 Sailer als exemplarischer Vertreter einer „fideistischen“ Glaubensbegründung LVI
3.2.2 Eschweilers Sailer-Deutung im Licht der neueren Forschung LXII

4 EIN KURZES FAZIT LXIX

TEIL I: DER THEOLOGISCHE RATIONALISMUS IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE VON DER AUFKLÄRUNG BIS ZUM VATIKANUM

Einleitung 1

Erstes Kapitel • Überblick über die geschichtliche Bedeutung der Aufklärung für die Apologetik 8
I. Die philosophischen Grundlagen des aufklärerischen Naturalismus 8
II. Die theologische Front gegen die naturalistische Aufklärung 15

Zweites Kapitel • Die Möglichkeitstheologie Benedikt Stattlers 26
I. Der empiristische Rationalismus bei Stattler 26
II. Die apologetische Anwendung der Möglichkeitsmethode bei Stattler 35

Drittes Kapitel • Die typische Bedeutung der Möglichkeitstheologie in der Geschichte der theologischen Erkenntnislehre 47
I. Der Einfluß Benedikt Stattlers auf die nachfolgende Theologie 47
II. Die Eigenart des theologischen Erkenntnisproblems und die allgemeinen Typen seiner Lösung 55
III. Die Möglichkeitstheologie Ben. Stattlers als Ausdruck des Typus „theologischer Rationalismus“ 67

Viertes Kapitel • Der theologische Kritizismus: Georg Hermes 73
I. Die Kritik des Wissens 73
II. Die Kritik des Offenbarungsglaubens 79
III. Der Kritizismus Hermes’ als Ausdruck des rationalistischen Typus der theologischen Erkenntnislehre 87

Fünftes Kapitel • Der theologische Idealismus 99
I. Die Deduktion der Gottesidee und des Religionsbegriffes in der idealistischen Apologetik 99
II. Die Vermittlung von Vernunftidee und Offenbarungstatsache als idealistische Form des theologischen Idealismus 119

Schluß 130

TEIL II: DIE ERLEBNISTHEOLOGIE JOHANN MICHAEL SAILERS ALS GRUNDLEGUNG DES THEOLOGISCHEN FIDEISMUS IN DER VORVATIKANISCHEN THEOLOGIE

Einleitung 131

Erstes Kapitel • Sailers Weg von Stattler zu Jacobi 139
I. Der Stattlerschüler 140
II. Der „praktische Schriftbetrachter“ 145
III. Sailers Beziehungen zu dem Antirationalismus der Geniezeit 154
1. Lavater 155
2. Claudius 161
3. Hamanns religiöser Universalismus und seine Auswirkung bei Herder und Jacobi 165
4. Hamann, Herder und Jacobi in Sailers Schrifttum 176

Zweites Kapitel • Sailers Erlebnistheologie nach ihrer apologetischen und erkenntnistheoretischen Bedeutung 188
I. Sailers Stellung in der Entwicklung des apologetischen Denkens 191
1. Das Nachwirken Stattlers 191
2. Rautenstrauchs Reformwerk und die Apologetik 195
3. Sailer, der erste Inhaber eines apologetischen Lehrstuhls 199

4. Die „Grundlehren der Religion“ 202
5. Jacobi, der Philosoph der Sailerschen Apologetik 209

II. Sailers Lösung des theologischen Erkenntnisproblems 212
1. Die methodische Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft 212
2. Die demonstratio religiosa der Erlebnistheologie 218
3. Natürliche und übernatürliche Offenbarung 227

DRITTES KAPITEL • VORBEREITUNG UND WEITERBILDUNG DER ERLEBNISTHEOLOGIE 243
I. Der theologische Rationalismus und Fideismus als parallele Auswirkungen des modernen anthropistischen Bewußtseinsprinzips 243
II. Die eingeborene Gottesidee als fideistisches Moment in der französischen und deutschen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts 249
III. Die Auswirkung der Sailerschen Erlebnistheologie 255

LITERATURVERZEICHNIS 271
I. Primärliteratur 271
II. Sekundärliteratur 277

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS 287

ANHANG: BONNER GUTACHTEN ZU DEN AKADEMISCHEN QUALIFIKATIONSSCHRIFTEN KARL ESCHWEILERS 289

NAMENREGISTER 299

Einleitung

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

Thomas Marschler

1 Karl Eschweiler (1886-1936) und seine Forschungen – eine biographische Hinführung

(1) Wer sich mit der Geschichte des theologischen Erkenntnisproblems in der Neuzeit beschäftigt, wird auch heute noch mit großer Wahrscheinlichkeit dem Namen Karl Eschweilers begegnen[1]. Vor allem sein Buch „Die zwei Wege der neueren Theologie" von 1926[2] gehört auf diesem Forschungsfeld ungebrochen zu den viel zitierten Referenzwerken. Es präsentiert zunächst eine typisierende Analyse der theologischen Epistemologie und apologetischen Methode in der katholischen Theologie seit der Aufklärungszeit, die dann in der Untersuchung zweier Theologengestalten des 19. Jahrhunderts, Georg Hermes und Matthias Joseph Scheeben, ihre exemplarische Konkretisierung findet. Mit der historischen Darstellung verband Eschweiler sein systematisches Anliegen, das eigentümliche Formalobjekt religiösen Glaubens gegen alle „rationalistischen" wie „fideistischen" Verzeichnungen der vergangenen Jahrhunderte wiederzuentdecken. Auf diesem Weg wollte er die Theologie nach innen vor weiterer Zersplitterung in methodologisch autonomisierte Teildiskurse schützen und sie zugleich nach außen in ihrer immer heftiger

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

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

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

(2) Den Autor der „Zwei Wege" und sein Anliegen kann man nicht verstehen ohne die Kenntnis seines vorangehenden Werdegangs[3]. Am 5. September 1886 in Euskirchen (Rheinland) geboren, studierte Karl Eschweiler nach der Reifeprüfung (1906) Philosophie und Theologie in Bonn und München. In der bayerischen Landeshauptstadt wurde er 1909 bei Georg von Hertling mit einer kleineren Arbeit über die Religionsphilosophie des hl. Augustinus zum „Dr. phil." promoviert[4]. Nach Beendigung des Theologiestudiums in Bonn (1910) und dem Empfang der Priesterweihe (1911) arbeitete Eschweiler zunächst einige Jahre als Kaplan im Erzbistum Köln, bevor er fast die gesamte Zeit des Ersten Weltkriegs in der Militärseelsorge an der Westfront verbrachte. Während dieser Jahre, deren

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

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

lebensprägende Erfahrungen Eschweiler mit zahllosen Männern seiner Generation teilte, wandte er sich nach späterem eigenem Zeugnis nicht bloß in intensiver Weise dem Denken des Thomas von Aquin zu, sondern entwickelte auch die Idee zu einer umfassenden historischen Erforschung der theologischen Erkenntnislehre seit der Aufklärung, geleitet vom erwähnten systematischen Erneuerungsanliegen für sein Fach. Bereits als Soldat hatte sich Eschweiler deswegen mit dem Bonner Fundamentaltheologen Arnold Rademacher (1873-1939) ausgetauscht, der sein Interesse an der Thematik signalisierte. Das Ende des Krieges eröffnete dem heimkehrenden Priestertheologen die Möglichkeit, sein Vorhaben in die Tat umzusetzen. Unter den schwierigen Bedingungen der unmittelbaren Nachkriegsjahre wurde er von seinem Kölner Heimatordinarius zu weiteren Studien bei Rademacher in Bonn freigestellt und war zugleich in der Priesterausbildung des Erzbistums am Bonner Theologenkonvikt „Collegium Albertinum“ tätig, wegen seiner großen musischen Begabung u.a. als Gesangslehrer. Im Sommersemester 1921 nahm die Bonner Katholisch-Theologische Fakultät seine im Mai desselben Jahres eingereichte Promotionsschrift unter dem Titel „Der theologische Rationalismus in der katholischen Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum“ mit der Bestnote „summa cum laude“ an[5]. Nachdem Eschweiler am 11./12. Juli 1921 seine Rigorosa (damals noch in allen theologischen Disziplinen) abgelegt hatte, erfolgte am 27. Juli 1921 unter dem Dekanat des Kirchenrechtlers Albert M. Koeniger die feierliche Promotion. Eschweiler hielt dabei einen Vortrag über das Thema „Der Zweifel in Georg Hermes' Apologetik“.

Zur Arbeit hatte neben dem Hauptgutachten Rademachers der bekannte Kirchenhistoriker Albert Ehrhard (1862-1940) das Korreferat erstellt, ein weiteres (außerplanmäßiges, aber rundum positives) Gutachten war durch den ebenfalls in der Kirchengeschichte tätigen Emeritus Heinrich Schrörs (1852-1928) verfaßt worden[6]. Schon ein Jahr später schloß sich Eschweilers Habilitation für das Fach „Scholastische Philosophie und theologische Erkenntnislehre

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

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

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

Wohl wegen der schwierigen wirtschaftlichen Situation der frühen 20er Jahre sind beide Bonner Arbeiten zunächst nicht im Druck erschienen, was für die Reputation des jungen akademischen Lehrers und seine Chancen bei der Suche nach einer festen Stelle im Universitätsbetrieb erhebliche Nachteile mit sich brachte. Schon die Titel der Qualifikationsschriften mit den Korrespondenzbegriffen „Rationalismus“ und „Fideismus“ deuten auf den inneren Zusammenhang der beiden Studien hin[7]. Eschweiler selbst hat bestätigt, daß es sich bei ihnen eigentlich um zwei Teilstücke eines einzigen, umfassenden Projekts handelte, als er im Vorwort seiner „Zwei Wege“ die gemeinsame Publikation „noch für das Jahr 1926“ unter dem Titel „Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus“[8] im Augsburger Verlag von Benno Filser ankündigte, wo auch die „Zwei Wege“ erschienen waren[9]. „Diese Geschichte des theologischen Erkenntnisproblems in der vorvatikanischen Periode“, so schreibt er dort, „und die vorliegende Untersuchung [also die „Zwei Wege“, Th. M.] ergänzen sich gegenseitig, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren. Jene bietet durchgeführte Längsschnitte durch einen

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

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

[9] Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 13.

entscheidend wichtigen Abschnitt der neuzeitlichen Theologiegeschichte, – diese versucht mit einer umfassenden Übersicht und mit zwei typischen Querschnitten auf die gegenwärtige Situation hinzuführen und das aktuelle Problem der Theologie selbst zu klären“[10]. Doch die Publikation des „dicken Buches“, wie Eschweiler in einem Brief an Albert Ehrhard die Verbindung seiner Promotions- und Habilitationsschrift einmal genannt hat, wurde nie realisiert. Über die Gründe kann man nur spekulieren, da uns keine Informationen zur Klärung verfügbar sind. Möglicherweise plante Eschweiler Ergänzungen und Korrekturen, zu denen er im heftigen Streit um die „Zwei Wege“ aber nicht gekommen ist. Die seelsorglichen Verpflichtungen, die ihm als Pfarrer der kleinen Dorfgemeinde in Berkum (bei Bonn) neben der Privatdozentur seit 1923 zum Broterwerb oblagen, stellten eine zusätzliche Belastung dar. Vielleicht kamen finanzielle Hindernisse oder Probleme mit dem Verlag hinzu, in dem Eschweiler allerdings auch später noch publiziert hat. Wohl als unmittelbare Konsequenz der Jesuitenkritik an den Thesen zum Molinismus in den „Zwei Wegen“ wandte sich Eschweiler nach 1926 der exakteren Erforschung der vor allem durch die Gesellschaft Jesu beherrschten „Barockscholastik“ zu (die Bezeichnung geht auf Eschweiler zurück), für die er bis heute als wichtiger Pionier gilt[11]. Statt eine Drucklegung der Promotion und Habilitation weiterzuverfolgen, hat Eschweiler zudem das Thema seiner Bonner Habilitationsvorlesung über die Ekklesiologie Johann Adam Möhlers vertieft. Das daraus entstandene Buch[12] erschien, als er bereits die Dogmatik-Professur an der Staatlichen Akademie im ermländischen Braunsberg (Ostpreußen) übernommen hatte (seit WiSe 1928/29). Neben den gestiegenen Lehrverpflichtungen kamen hier auch bald Aufgaben in der akademischen Selbstverwaltung (als Dekan der theologischen Fakultät und Rektor der kleinen Anstalt) auf ihn zu. Eschwei-

[10] Ebd. 13f.

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

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

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

2 Zur vorliegenden Edition

(1) Der hier zu präsentierende Band dokumentiert den Beginn der theologischen Arbeit Eschweilers anhand zweier Texte, die erst im Verlauf unserer Archivforschungen wiedergefunden werden konnten. Schon kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs waren Eschweilers Dissertations- und Habilitationsschrift in öffentlichen Bibliotheken nicht mehr aufzufinden[13]. Auch aus den vorangehenden zwei Jahrzehnten seit ihrer Entstehung gibt es keine Belege dafür, daß jemand außer Eschweiler selbst und einigen Personen seines privaten Umfelds, denen er die Arbeiten zur Lektüre auslieh, Zugang zu den Texten gehabt hätte. Ob die in Bonn eingereichten Exemplare nie in der Universitätsbibliothek angekommen sind, dort bereits vor dem Krieg verschwanden oder als Kriegsverluste zu gelten haben, kann nicht mehr eindeutig festgestellt werden. Schon aus diesem Grund füllt der vorliegende Band eine echte Dokumentati-

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

onslücke. Wichtiger ist sein Beitrag für die Eschweiler-Forschung, die damit besser als zuvor die Genese der zentralen historisch-systematischen Thesen nachverfolgen kann, die in den „Zwei Wegen" präsentiert worden sind. Aber auch aus der Perspektive des in den Arbeiten behandelten Stoffes sind Eschweilers Erstlingstexte fast neunzig Jahre nach ihrem Entstehen keineswegs uninteressant geworden. Gewiß sind aus der Sicht aktueller Forschung manche ihrer Feststellungen überholt oder ergänzungsbedürftig, wie das anschließende Kapitel unserer Einleitung in einem Gang durch den Gesamtinhalt aufzeigen wird. Offenbar plante bereits der Verfasser selbst für die vorgesehene Publikation einige Modifizierungen. So wollte Eschweiler wohl in der Gliederung Veränderungen vornehmen[14]. Angekündigt wird in der eingereichten Version der Dissertation ein systematisches Kapitel[15], das die dargestellte historische Entwicklung mit der offiziellen Kirchenlehre verknüpfen sollte, wie sie in der Definition des Ersten Vatikanums zur Vorlage gekommen war. Vermutlich hätte Eschweiler einen solchen Abschnitt vor dem Druck hinzugefügt. Auch mit Aussagen in Dissertation und Habilitation[16]

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

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

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

über den Tübinger Dogmatiker Johann Ev. Kuhn (1806-1887) als Gestalt, die für die Geschichte des theologischen Erkenntnisproblems noch zu berücksichtigen bleibt, weist Eschweiler vor allem für den zweiten Teil seiner Darstellung auf Ergänzungsbedarf hin[17]. Heinrich Schrörs hat Ähnliches in seinem Gutachten zur Dissertationsschrift angemerkt[18]. Ungeachtet dieser und aller weiteren Unvollkommenheiten, die akademischen Arbeiten fast ein Jahrhundert nach ihrer Abfassung notwendig anhaften müssen[19], bieten die beiden Studien Eschweilers zugleich hinreichend interessante Inhalte, die ihre verspätete Publikation rechtfertigen können. Ihre durchweg aus den Quellen gearbeiteten Analysen haben, wie im folgenden noch zu zeigen sein wird, in einigen Passagen keine adäquaten Fortsetzungen gefunden. In ihrer Gesamtheit präsentieren sie ein bis heute faszinierendes historisch-systematisches Forschungsunternehmen und sind ein sprechender Beleg für die Aufbruchsbewegung in der deutschen Fundamentaltheologie nach dem Ersten Weltkrieg. Dies gilt nicht zuletzt für die von Eschweiler vorgelegte Typologie zur Erfassung der theologischen Erkenntnislehre in der Neuzeit. Angesichts der in jüngerer Zeit zugespitzten innertheologischen Pluralisierung der Methoden und des seit dem Zweiten Weltkrieg deutlich angewachsenen Legitimationsdrucks, unter dem die Theologie im Kanon der akademischen Disziplinen steht, hat das programmatische Anliegen der Forschungen Eschweilers, die in den historischen Arbeiten bereits präsente Suche nach dem „einen Weg" der Theologie jenseits aller neuzeitlichen Dualismen, ebenfalls nicht an Aktualität verloren.

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

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

18 Vgl. im vorliegenden Band S. 295f.

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

(2) Möglich wurde die Edition von Eschweilers theologischer Promotions- und Habilitationsschrift durch die Wiederauffindung der Typoskripte. Neben einer Vielzahl weiterer Materialien sind sie im Teilnachlaß des Theologen erhalten, der heute im Ermland-Haus (Münster) aufbewahrt wird. Obwohl der Bestand derzeit nicht allgemein zugänglich ist, wurde dem Herausgeber durch die Freundlichkeit der zuständigen Archiv- und Nachlaßbetreuer, Msgr. Dr. Lothar Schlegel und P. Dr. Werner Brahtz CO, die Möglichkeit eingehender Erforschung gewährt[20]. Dafür sei ihnen ein herzliches Wort des Dankes gesagt, das sich gleichermaßen an Frau Dorothea Triller, die langjährige Archivarin des Ermland-Hauses, richtet, die dem Herausgeber bei mehreren Besuchen in Münster bereitwillige und freundliche Unterstützung geleistet hat. Eschweilers Dissertation ist im Nachlaß in zwei maschinenschriftlichen Exemplaren, die Habilitation in einem ebenfalls maschinenschriftlichen Durchschlag verfügbar. Die Texte sind vollständig und enthalten an manchen Stellen kleinere Korrekturen und Ergänzungen aus der Feder Eschweilers. Im Nachlaß sind zudem handschriftliche Vorstudien und Notizen zu den Arbeiten zu finden. Unsere Edition beschränkt sich auf die Wiedergabe der beiden Typoskript-Fassungen. Die Literaturverweise in den Anmerkungen erfolgen so, wie sie Eschweiler vorgenommen hat; ggf. später erschienene Titel oder verbesserte Textausgaben bleiben unberücksichtigt. Die bei Eschweiler beliebten Abkürzungen von Namen in den Fußnoten wurden nur beibehalten, wo sie den Lesefluß nicht stören und der Bezug eindeutig ist. Handschriftliche Veränderungen der maschinenschriftlichen Fassungen wurden berücksichtigt, sofern sie lesbar waren und über Stichwortnotizen hinausgehen. Die Texte unseres Bandes werden nicht in einer kritischen Edition vorgelegt, die diese Veränderungen ebenso zu dokumentieren hätte wie Eingriffe des Herausgebers, die sich auf die Korrektur offensichtlicher sprachlicher Fehler oder auf die Richtigstellung inkorrekter Zitierungen beziehen. Der Aufwand einer Erfassung dieser oft minimalen Modifizierungen der Typoskriptversionen wäre so groß gewesen, daß er nach Abwägung mit dem zu erwartenden Nutzen unterlassen wurde. Die Schriften werden somit in einer

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

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

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

3 „Rationalismus" und „Fideismus" in der katholischen Theologie der Moderne – ein Blick auf Eschweilers Thesen aus der Distanz von 90 Jahren

Um das Anliegen und die Bedeutung der hier präsentierten Arbeiten zu erfassen, bietet es sich an, einen kurzen Überblick zum Inhalt mit einigen Bemerkungen aus heutiger Forschungsperspektive zu verbinden. Dabei kann es um eine Aktualisierung oder Fortsetzung der Studien Eschweilers ebensowenig gehen wie die Bereitstellung kompletter Ergänzungsbibliographien[21]. Beabsichtigt sind allein einige Hinweise auf Einfluß und Bewertung der Thesen des rheinischen Theologen im Licht der in neun Jahrzehnten fortgeschrittenen Fachdiskussion sowie auf die bleibende Bedeutung seiner Ergebnisse und Frageinteressen.

3.1 Die Promotionsschrift von 1921

3.1.1 Auf der Suche nach den Ursprüngen der neuzeitlichen Apologetik

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

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

[22] Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 3.

getik und der durch sie zu legitimierenden Glaubenswissenschaft im eigentlichen Sinn ist das große Thema, das Eschweiler lebenslang herausgefordert hat. Wenn er die Frage stellt, ob nicht „das eigenartige Wesen des theologischen Erkenntnisgegenstandes schlechthin gerade in dem unteilbaren In- und Zueinandersein von ‚Gewußtem und Geglaubtem', von spontaner natürlicher Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarung"[23] bestehe, hat er in Wahrheit bereits das systematische Postulat formuliert, das er durch seine historischen Forschungen vorbereiten wollte[24] und vor allem im vierten Kapitel der „Zwei Wege" von 1926 zur positiven Darstellung gebracht hat[25]. Der „eine Weg", auf den er die Theologie der Neuzeit zurückführen wollte, ist derjenige einer konsequenten „Theologie aus dem Glauben", der alle von der Dogmatik isolierten, in eine Quasi-Autonomie von der spezifisch theologischen Methode überführten Teile des Fachs (vor allem die Apologetik, aber z. T. auch Exegese und praktische Theologie) rückzubinden versucht an das durch sein unverwechselbares Formalobjekt bestimmte theologische Erkennen. Den Glauben zu begründen, kann dann nur bedeuten, vom Glaubensstandpunkt selbst die Offenheit der Natur für ihre übernatürliche Vollendung zu erkennen und argumentativ gegen anderslautende Behauptungen zu verteidigen, nicht aber, sich dabei in einen angeblich vor-theologischen Vernunftbereich (wenn auch nur auf dem Weg „methodischer" Abstraktion) zurückzuziehen. Das deutlichste Argument für seine systematische Position glaubte Eschweiler durch den Blick auf die Genese der zur eigenen Disziplin gewordenen theologischen Apologetik zu finden. Dieser Beweisarbeit sind beide Qualifikationsschriften gewidmet. Die katholische Glaubensbegründung in der Neuzeit, so lautet der schon hier entwickelte Interpretationsansatz, ist keineswegs die kontradiktorische Antithese zur Philosophie seit der Aufklärung, sondern steht vielmehr zu ihr in enger Korrespondenz. In den „Zwei Wegen" wird Eschweiler das Ergebnis der Bonner Studien (vor allem der Dissertation) ausführlich aufgreifen und an einem zentralen und heiklen Punkt noch radikalisieren,

[23] Ebd. 4.

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

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

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

(2) Die Studie von 1921 konzentriert sich zunächst auf die Frage nach dem Ursprung der neuzeitlichen Apologetik. Für Eschweiler liegt sie nicht erst, wie oft behauptet worden war, beim Vater der katholischen „Tübinger Schule", Johann Sebastian Drey, sondern früher: in der Schule der katholischen Wolffianer des achtzehnten Jahrhunderts, namentlich im Werk des Jesuiten Benedikt Stattler. Damit rückt eine Epoche der katholischen Theologiegeschichte in den Fokus des Forschungsinteresses, die zuvor meist rein negativ als „Zeit des Verfalls" beurteilt worden war. Gewiß ist Eschweiler nicht der alleinige Urheber dieser Einschätzung; schon bei Karl Werner und Alois von Schmid wurde auf die Bedeutung Stattlers hingewiesen[26]. Aber erst der Bonner Doktorand hat das Thema in den Mittelpunkt einer eigenen Untersuchung gerückt.

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

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

[27] Ebd. 9.

absolutes Vernunftreich möglich sei“[28]. So sehr am Ende des 18. Jahrhunderts Kant den Wolffschen Rationalismus kritisierte, hat er doch den funktionalisierten Gottesbegriff beibehalten. Auch sein Gott ist „nichts anderes als die *immanente Unendlichkeitsfunktion des freien Vernunftwesens*“[29]. Der auf Gott gerichtete religiöse Akt ist seiner eigentlichen Bedeutung nach in diesen Entwürfen kaum mehr erkennbar. Rationalismus und Aufklärung denken einen Gott um des Menschen und seiner epistemischen bzw. moralischen Autonomieinteressen willen. Die Apologetik als eigenständige Disziplin in ihrer modernen Gestalt versteht Eschweiler als Antwort auf die Herausforderung, welche die Philosophie gestellt hatte. Als die Theologen nach einer möglichst „neutralen“ Basis für die Auseinandersetzung mit dem deistischen Naturalismus suchten, bot sich ihnen nach Eschweiler zunächst in allen Konfessionen der Wolffsche Rationalismus an; für Katholiken lag seine Attraktivität nicht zuletzt in den unverkennbaren Wurzelbezügen zur barocken Scholastik[30] – hier findet sich schon in der Dissertation eine erste Spur derjenigen These, die Eschweiler in den „Zwei Wegen“ mit verstärktem Nachdruck entfaltet hat.

(b) Eschweiler verweist ausführlich auf das apologetische Werk Benedikt Stattlers, in dem sich seiner Ansicht nach „ein rationalistischer Apriorismus breit macht, der in seiner Art kaum überboten werden kann“[31]. Eschweiler versucht dies an Stattlers Affirmation des ontologischen Gottesbeweises ebenso zu verifizieren wie an der Neigung seiner Metaphysik, die innere Verträglichkeit und Möglichkeit der Wesensgehalte zum Ausweis ihres Seins zu nehmen[32]. Indem man diese Methode auf die Apologetik übertragen habe, sei man zu jenem Beweisschema gelangt, das die apologetischen „Demonstrationen“ seitdem zutiefst prägt: Der *sensus communis* des kirchlichen Glaubensbewußtseins wird über den Weg der transzendentalen Vergewisserung seiner idealen Gehalte auf einer höheren Ebene spekulativ eingeholt. Wenn die „Möglichkeit“ des Offenbarungsinhalts aufgezeigt werden konnte, bedarf es nur noch der empirischen Be-

[28] Ebd. 12.
[29] Ebd. 15.
[30] Vgl. ebd. 30.
[31] Ebd.
[32] Vgl. ebd. 34f.

stätigung durch externe Glaubwürdigkeitsargumente (z. B. Wunder), um auch die „Wirklichkeit“ zu erweisen. Durch diese Absicherungsstrategie gerät das Geoffenbarte allerdings in die Gefahr, seiner inneren Übernatürlichkeit beraubt zu werden – man nimmt einen Rationalismus in Kauf, der bis zur Behauptung reicht, die wesenhafte Notwendigkeit einzelner Glaubensgeheimnisse nachweisen zu können[33]. Eschweiler kommentiert die in dem theologisch transponierten Rationalismus zutage tretende Depotenzierung des Übernatürlichen mit deutlicher Abneigung. Letztlich verfehlt seiner Einschätzung nach die Trennung der „Möglichkeit“ des dogmatischen Gehalts von der „Wirklichkeit“ des geschichtlichen Offenbarungsvollzugs ihr apologetisches Ziel: „Ebenso wie in der naturalistischen Aufklärung ist auch in dieser sonderbaren Theologenwelt nicht mehr die Auktorität des offenbarenden Gottes, sondern die im Menschen ‚erscheinende‘ Vernunft das eigentliche Absolute, in dem das Sein aller Dinge begründet wird“[34].

(3) Wie eine der wenigen neueren Untersuchungen zu Benedikt Stattler feststellt, ist der Verfasser des katholischen „Anti-Kant“ trotz seines breiten theologischen und philosophischen Werkes bis in die Gegenwart hinein „ein weitgehend Unbekannter geblieben“[35]. Die bislang umfassendste Erschließung seines Werkes samt Charakterisierung seiner theologischen Methode hat Franz Scholz mit besonderem Bezug auf Stattlers Moralphilosophie vorgelegt[36].

Während Stattlers dogmatische Schriften weithin unerforscht geblieben sind, existiert zu seiner apologetischen Methode, auf die Eschweilers Thesen abzielen, immerhin eine (ungedruckte) Freiburger Dissertation aus dem Jahr 1948[37]. Ihr Verfasser Karl Kimmig

[33] Vgl. ebd. 40-43.

[34] Ebd. 45.

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

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

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

bestätigt ebenso wie einige Jahrzehnte später Franz-Josef Niemann[38], daß Eschweiler mit seinen Urteilen über die Methode des Theologen in die korrekte Richtung zielte. Stattlers Bedeutung als „Begründer“[39] der „Möglichkeitsapologetik“ dürfte Eschweiler allerdings klar überschätzt haben[40]. Die in der „Aufklärungsapologetik“ vollständig ausgebildete, als Legitimation für die gesamte Theologie verselbständigte und besonders gegen den aufklärerischen „Deismus“ ins Feld geführte apologetische Methode inklusive ihrer Traktateinteilung besaß tieferreichende Wurzeln bis ins späte 15. Jahrhundert hinein und hat, wie Niemann am Beispiel der fundamentaltheologischen *demonstratio christiana* zeigen konnte, bereits in der Renaissance wichtige Entwicklungsschritte durchlaufen[41]. In seiner Untersuchung über die Ursprünge des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats (*demonstratio religiosa*) übt Gerhard Heinz noch deutlichere Kritik an Eschweilers These, wonach es Stattler gewesen sei, der erstmals „mit Hilfe der Wolffschen Möglichkeitsphilosophie ein vollständiges System der apologetischen Theologie geschaffen“[42]

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

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

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

40 Vgl. Niemann, Jesus als Glaubensgrund, 248.

41 Vgl. ebd. 89-198.

42 Eschweiler, Die zwei Wege, 83.

habe. Das methodologische Dreierschema des fundamentaltheologischen Beweises („Notwendigkeit – Möglichkeit – Wirklichkeit“) war, so zeigt Heinz auf, keine Erfindung Stattlers auf der Basis der Wolffschen Philosophie, sondern fand sich schon zuvor bei Autoren wie Samuel Clarke oder Joseph Hooke[43], auch wenn Stattlers Anwendung besonders konsequent ausfiel. In Stattlers Durchführung des Programms findet Heinz recht viele traditionelle apologetische Elemente vor. So wird die „Möglichkeit“ der strikt übernatürlichen Glaubensmysterien nicht durch positiven Erweis, sondern auf dem Weg negativer Evidenz, über die Nicht-Widersprüchlichkeit der Gehalte, demonstriert[44] und die Bedeutung der autoritativen Bezeugung für den Glaubensassens unterstrichen[45]. Dies spricht nach Heinz gegen eine allseitige Übernahme des Wolffschen Programms in Stattlers Apologetik[46]. Manche der bei Heinz genannten Einwendungen waren auch Eschweiler bekannt, und er hat in der Promotionsschrift versucht, sie seiner Interpretation einzupassen[47]. Wenn

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

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

[45] Vgl. ebd. 106f.

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

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

das Resultat aus heutiger Sicht nicht völlig überzeugt, liegt dies auch daran, daß Eschweiler (wie viele andere Interpreten) zu wenig beachtet, daß man Stattler trotz aller Zeiteinflüsse zunächst im Kontext der Jesuitenscholastik der frühen Neuzeit interpretieren sollte, zu deren letzten bedeutenden Vertretern er gezählt werden muß. Bis heute ist in diesem Zusammenhang die Frage zu wenig thematisiert worden, inwiefern die bei Stattler und schon früher zu findende Bestimmung des Seienden über die „Kompossibilität" der Wesensgehalte[48] (mit ihrer Konsequenz für die apologetische Methode) nicht so sehr Proprium des deutschen Rationalismus Wolffscher Prägung[49] als vielmehr Erbe aus der mittelalterlichen Tradition des Scotismus in der Jesuitenschule war. Eschweiler kannte Scotus und seine Schule insgesamt nicht besonders gut und noch weniger deren massiven Einfluß auf die Metaphysik der Jesuiten (und vermittels ihrer auf den deutschen Rationalismus), obgleich er, wenigstens an der Oberfläche, Beziehungslinien zwischen der apologetischen „Möglichkeitsmethode" Stattlers und dem Scotismus erahnt hat[50]. Auch die „Zwei Wege" (1926) und die Abhandlung über die „Philosophie der Spanischen Spätscholastik" (1928) führen an diesem Punkt nicht weiter. Andernfalls hätte Eschweiler vielleicht die später von Gustav Siewerth und anderen vorgetragene thomistische Scotus-Kritik in weit größerem Umfang vorweggenommen.

Die knappen Aussagen über Stattler, die Eschweiler in die „Zwei Wege" aufgenommen hat, finden auch bei Heinz insofern Anerkennung, als eine methodologische Abhängigkeit Stattlers von Wolff kaum zu übersehen ist. Der seiner Schultradition noch vielfach verbundene Aufklärungstheologe[51] hat das traditionelle Erbe der Apologetik mit einem „geschärfte<n> Bewußtsein für die Notwendigkeit methodischen Vorgehens im Geist der Zeit und dessen konsequente Realisierung"[52] verarbeitet und dabei zur Abscheidung einer „wissenschaftlichen" Glaubensbegründung von der an dieser Wissen-

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

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

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

50 Vgl. ebd. 49f.

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

52 Heinz, Divinam christianae religionis originem probare, 201.

schaftlichkeit bestenfalls indirekt partizipierenden Dogmatik beigetragen[53]. In eine ähnliche Richtung zielt Niemann, wenn er die eigentümliche Reaktion der Apologetik im Zeitalter der Aufklärung als „eine bei den einzelnen Theologen jeweils verschiedene Mischung aus ablehnender Kritik und stillschweigender, oft als solche gar nicht thematisierter Rezeption" beschreibt, die sich „die geometrische oder die rationalistisch-philosophische Methode à la Wolff zum Vorbild" nimmt[54]. Dies gilt auch in vielen anderen Bereichen von Stattlers Denkens (z. B. in der Morallehre und Ontologie[55]). Daß dabei die demonstrative Kraft der Reflexion auf „Möglichkeit" und der Aufweis „zureichender Gründe" eine zuvor nicht gekannte Zentralstellung einnehmen, ja daß die (widerspruchsfreie) „Denkbarkeit" einer Sache zu ihrer wichtigsten, wenn auch nicht einzigen Existenzbedingung erklärt wird[56], dürfte Eschweiler ebenso zurecht gesehen haben wie die engen Querverbindungen dieser „modernen" theologischen Apologetik zur „Möglichkeitsphilosophie"[57], auch wenn seine Schlußfolgerungen das Bild Stattlers zu vereinseitigen drohen. Zur Verstärkung seines Urteils hätte er anführen können, daß schon fünfzig Jahre zuvor Constantin von Schaezler in Stattler „den eigentlichen Ahnherrn der heute in Deutschland herrschenden Dogmatik" erkennen wollte und seine vorbereitende Funktion für Hermes oder Günther in der Gnadenlehre bzw. Christologie für erwiesen hielt[58].

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

[54] Niemann, Jesus als Glaubensgrund, 202.

[55] Vgl. Miedaner, Die Ontologie Benedikt Stattlers, 444: „Stattler hat in allen entscheidenden Punkten die Wolffsche Ontologie übernommen"; F. Scholz, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre, bes. 34-73.

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

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

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

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

3.1.2 Der Versuch einer Typisierung neuzeitlicher Antworten auf das theologische Erkenntnisproblem

(1) Trotz der klaren Vorbehalte Eschweilers gegen die Apologetikmethode der Aufklärungstheologie ist seine Studie keine „Abrechnung" mit Stattler oder anderen ihrer Vertreter[59]. Vielmehr korrigiert der Theologe manches vorschnelle, fehlerhafte Urteil und erkennt die zeitgeschichtliche Notwendigkeit der apologetischen Neuausrichtung im 18. Jahrhundert (wenigstens in „psychologischer Hinsicht") durchaus an[60]. Eschweiler setzt an dieser Stelle seine Arbeit nicht sofort mit der Beschreibung des weiteren Schicksals der apologetischen Methode fort, sondern fügt einen Schritt der theoretischen Zwischenreflexion ein, in dem er seine umfassende Typisierung der theologischen Erkenntnislehre in ihrem neuzeitlichen Entwicklungsgang vorstellt[61]. Sie bildet den Rahmen für die weiteren Ausführungen der Dissertation wie der Habilitation. Eschweiler hat dieses Konzept auch in einem Aufsatz vorgestellt, der zur Zeit des Abschlusses der Dissertation verfaßt wurde[62] und noch intensiver als einige Randbemerkungen dort[63] bezeugt, welch großen Einfluß die

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

[60] Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 54.71f.

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

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

[63] Vgl. die im Namenregister unseres Bandes unter „Scheler" aufgeführten Stellen.

Beschäftigung mit Max Scheler in seiner „katholischen Phase“ für den jungen Eschweiler besaß. In den „Zwei Wegen“ wird das Modell erneut, mit einigen Ausdifferenzierungen versehen, aufgegriffen[64]. Es klassifiziert (in seiner komplett ausgearbeiteten Gestalt) drei Grundtypen der Stellungnahme zum religiösen Akt, deren erste beiden nochmals nach je zwei Varianten unterschieden werden: „*Ineinssetzung*, *Nebeneinanderstellung*, *Hinordnung* – sc. der Natur und (zu) der Übernatur bzw. der natürlichen Vernunfterkenntnis und (zu) der göttlichen Offenbarung“[65]. Obgleich Eschweiler, wie wir sehen werden, damit klare Bewertungen und Präferenzen verbindet, nimmt er seine Typisierung nicht mit der Absicht vor, Zensurierungen auszusprechen. Wenn er von „Rationalismus“ oder „Fideismus“ spricht, will er Einseitigkeiten der theologischen Methode benennen, aber keine Häresien etikettieren, auch wenn seine Urteile (schon durch die Bevorzugung der „thomistischen“ Lösung) mit der offiziellen kirchlichen Linie, wie sie durch das Erste Vatikanum autoritative Geltung erhalten hatte, übereinstimmen.

(2) Der „Identitätstypus“ kann in einer supranaturalistischen Gestalt auftreten[66], in welchem alles Erkennen als gnadenhaft bzw. Resultat übernatürlicher Erleuchtung betrachtet wird. Diese Tendenz zur „Reduktion der Natur auf Gnade“ findet sich im Mystizismus bzw. Augustinismus. In der „naturalistischen“ Version theologischen Identitätsdenkens findet sich die umgekehrte Reduktion des Gnadenhaften ins Natürliche, indem Glaubensinhalte in einer Linie mit philosophischen Erkenntnissen behandelt werden (wenn auch nur methodisch). Ebendies ist im apologetischen Rationalismus der Fall, dessen Zurückführung in die Epoche und das Werk Stattlers wir beschrieben haben. Obwohl Mystizismus und Rationalismus zunächst wie unvereinbare Gegensätze erscheinen, wohnt ihnen durch die gemeinsame Tendenz, Philosophie und Theologie nicht mehr klar voneinander zu scheiden, eine dialektische Nähe inne. Sie stehen in konträrem, nicht kontradiktorischem Gegensatz. So kommt Eschweiler zu der Beobachtung, daß es durchaus Ähnlichkeiten zwischen einem Vorgehen nach Art Stattlers und Argumentationsfiguren bei

[64] Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 204-218.
[65] Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 63.
[66] Vgl. ebd.

Theologen der Vergangenheit wie Anselm von Canterbury und anderen gewöhnlich dem Augustinismus zugerechneten mittelalterlichen Autoren gibt[67].

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

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

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

[68] Ebd. 59.

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

3.1.3 Theologischer „Kritizismus“: Georg Hermes

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

[69] Ebd. 60.

(1) Das Hermes-Kapitel der Dissertation wurde von Eschweiler mit einigen Umarbeitungen und Erweiterungen, aber ohne Veränderung der Grundaussagen und teilweise unter wörtlicher Übernahme der Formulierungen in seine „Zwei Wege“ integriert[70]. Es ist somit nach seinen wesentlichen Aussagen der Forschung seit langem bekannt. Allerdings gibt es in der Ursprungsfassung durchaus manches Zitat, das nicht in die „Zwei Wege“ aufgenommen wurde. Besonders hingewiesen sei auf den in den Fußnoten angestellten Vergleich zwischen Hermes und seinem Lehrer Friedrich Überwasser, der in der vorliegenden Form nur in der Darstellung der Dissertation zu finden ist[71]. Insgesamt präsentiert Eschweiler Hermes als Theologen, der unter dem Einfluß Kants und Fichtes die Glaubwürdigkeit der Offenbarung vor allem mit Hilfe der praktischen Vernunft zu belegen sucht – sie ist moralisches „Mittel zur Erfüllung verpflichtender Vernunftgebote“ bzw. zur besseren Realisierung der menschlichen „Vernunftwürde“[72]. Der apologetische Beweis vollendet sich im Blick auf die historischen Offenbarungsfakten, eine spekulative Entfaltung der Dogmen spielt keine besondere Rolle mehr. Im Konzept, das Hermes verfolgt, verfällt Stattlers „Möglichkeitsmethode“ zwar insofern der Kritik, als es nicht mehr um den Beweis der Offenbarungswahrheiten „in sich“ (nach ihrem formalen Gehalt) gehen kann. Andererseits ist Hermes jedoch selbst der rationalistischen Methodik sogar in einem radikalisierten Sinn verpflichtet, als es bei ihm darauf ankommt, die Möglichkeit bzw. Legitimität des Glaubens an eine göttliche Offenbarung *für das erkennende Subjekt* abzusichern. „Hermes (…) treibt die methodische Ausschaltung [sc. des übernatürlichen Charakters der Offenbarung] soweit, daß für den religiösen Gegenstand wie für jeden natürlichen nur mehr *ein und dieselbe* Daseinsbedingung gilt, nämlich die Wirklichkeit, welche in dem notwendigen Halten und Annehmen der menschlichen Vernunftnatur gesetzt ist“[73]. Dem „Urdatum aller Religiosität, dem absoluten Gegebensein der religiösen Gegenständlichkeit“[74], wird nach Eschweiler in der psychologistischen Apologetik des Hermes kaum

[70] Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 81-130.
[71] Vgl. den Hinweis Eschweilers ebd. 288, Anm. 6 (zu S. 87).
[72] Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 92f.
[73] Ebd. 94.
[74] Ebd. 95.

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

(2) Es ist nicht bloß der überschaubar gebliebenen Zahl der Hermes-Studien geschuldet, daß Eschweilers Darstellung in den „Zwei Wegen“ auch von der neuesten Forschung noch als die „einflußreichste Untersuchung dieses [sc. des 20.] Jahrhunderts“ zu Hermes angesehen wird[75]. Eschweilers Feststellung, daß der Ansatz der Glaubensbegründung, den Hermes verfolgte, als sachlich gescheitert gelten muß, wird weithin von den späteren Interpreten geteilt, allerdings mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen[76]. Auch die von ihm herausgearbeiteten Beziehungen der hermesianischen Methode zum Kritizismus Kants, vor allem der Rekurs auf die praktische Vernunft in der Religionsbegründung, die damit verbundene Subordination des religiösen Aktes und seiner Objekte (d.h. der Offenbarungsinhalte) unter die transzendentale (bei Hermes eher „empirisch-psychologisch<e>“[77]) Reflexion, die Einschätzung des Verhältnisses von apriorischer Offenbarungstheorie und dem anschlie-

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

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

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

ßenden Tatsachenbeweis oder die bei Eschweiler zu findenden Aussagen über das Verhältnis zwischen Hermes und seinen theologischen Quellen haben durchweg Bestätigung gefunden. In der bislang neuesten systematisch-theologischen Hermes-Monographie bemüht sich Thomas Fliethmann zwar um eine positivere Bewertung des westfälischen Theologen und seines apologetischen Anliegens auf dem Hintergrund der insgesamt günstigeren Einschätzung des Kantianismus, die mit der transzendental-anthropologischen Wende innerhalb der katholischen Theologie in den letzten Jahrzehnten zu beobachten ist. In materialer Hinsicht bezieht jedoch auch er sich häufig auf Eschweilers Darstellung, ohne gravierende Kritikpunkte anzumerken[78]. Ähnliches gilt zuvor für die Studie von Rudolf Malter, deren Kritik an Hermes vom Standpunkt der autonomen philosophischen Reflexion her geschieht, den der Verfasser (als Krings-Schüler) einnimmt[79]. Leider ist die materiale Dogmatik in ihrer Entfaltung durch Hermes bis heute nur wenig erforscht[80]. Das Bild des Theologen könnte sich dadurch in einigen Punkten gewiß differenzierter darstellen, als es Eschweiler gezeichnet hat.

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

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

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

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

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

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

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

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

[81] Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 102.
[82] Ebd. 103f.
[83] Ebd. 107.

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

(b) Das Urteil über Günthers Theologie ist bis in die Gegenwart hinein schwierig geblieben. Die scharfe Polarisierung, die sich mit seiner Person schon bei seinen Zeitgenossen verband, setzt sich auch lange nach seinem Tod fort. Während bis ins frühe 20. Jahrhundert jedes positive Urteil über Günther in der Gefahr stand, unter die 1857 erfolgte römische Verurteilung des Wiener Theologen subsumiert zu werden, und der Rationalismus-Vorwurf zuweilen recht grob ausfiel[87], werden umgekehrt in der jüngeren Debatte kritische

[84] Vgl. ebd. 108.

[85] Ebd. 107.

[86] Ebd. 120.

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

Stellungnahmen gegen das Verständnis der Glaubensbegründung im Werk des ironischen „Selbstdenkers“[88] schnell als theologische Rückständigkeit und (Rest von) „Neuscholastik“ klassifiziert[89]. Vor allem die in Österreich seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts intensivierte Günther-Forschung hat sich bemüht, die Anschlußfähigkeit seines bewußtseinstheoretischen Ansatzes zu aktuellen Diskussionen aufzuweisen und in Günther einen „Wegbereiter heutiger Theologie“[90] zu entdecken. So hat man in seiner Bestimmung des Natur-Gnade-Verhältnisses eine frühe Überwindung des Extrinsezismus und die Vorwegnahme des transzendental-anthropologischen Ansatzes gefunden, seine Offenbarungstheorie wurde als Abwendung von einem instruktionstheoretischen Modell hin zu personalen Verständniskategorien gewertet[91]. Günther sei, so wird Erwin Mann

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

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

[90] Ebd. 68.

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

nicht müde zu betonen, gerade deswegen kein Rationalist gewesen, weil er die geschichtliche Offenbarung in Christus immer als „unabdingbare Voraussetzung seiner Spekulation“ angesehen habe[92]. In ähnlicher Weise nimmt Josef Mader Günther gegen den Vorwurf des (Semi-)Rationalismus in Schutz. Sein Ziel sei nicht, „die Offenbarung ihrer Faktizität zu berauben und sie auf abstrakte idealistische Metaphysik zu reduzieren“, sondern es gehe „um die nachträgliche Rechtfertigung des konkreten, kirchlichen Christentums vor dem Forum der Vernunft“, wobei letztere nicht als „abstrakt bzw. neutral“, sondern auf das geschichtliche Offenbarungsfaktum verwiesen verstanden werden müsse[93]. „Der ideelle Offenbarungsinhalt ist bei Günther nicht philosophisch konstruiert, sondern nur der theologischen Ausdrucksform entkleidet und in philosophische Begrifflichkeit übersetzt“[94]. Günther wird hier also durch eine starke Relativierung des spekulativen Anspruchs seiner Reflexionen theologisch salviert. Der Philosoph Bernhard Oßwald dagegen sieht den Rationalismus-Vorwurf aus dem genau umgekehrten Grund als „oberflächlich“[95] an. Günther habe, wie am Beispiel seiner Trinitätsaussagen ausgeführt wird, „genuin philosophisch“ zu argumentieren beansprucht, d.h. rein aus dem Selbstbewußtsein, im Nachvollzug der Subjektgenese. „Die Idee der Trinität und ihre Explikation ergibt sich dann als ein ‚Koeffizient‘ dieses organisch vom Selbstbewußtsein her sich entfaltenden Wissenssystems“[96], für dessen Beurteilung folglich die Philosophie (und nicht die theologische Dogmatik) zuständig sei[97]. Allerdings wird die strikt philosophisch zu bemessende

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

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

93 Mader, Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes, 335.

94 Ebd. 336.

95 So B. Oßwald, Anton Günther, 177f.

96 Ebd. 214.

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

Gültigkeit des Güntherschen Arguments von anderen Interpreten wesentlich ungünstiger beurteilt als von Oßwald. So hat Christoph Kronabel – von einem unverkennbar subjektphilosophischen Fundament aus – Günthers Denken als letztlich (in seiner „verborgene<n> Tiefenstruktur“[98]) substanzontologisch, an der klassischen Metaphysik (und gerade nicht idealistisch-hegelianisch) orientiert ausgewiesen; die „letzten Tiefen der Hegelschen Dialektik“ habe es nicht erreicht[99]. Bezeichnend ist, daß sowohl aus der Sicht des philosophischen Interpreten, der ein günstiges Urteil über das systematische Gelingen der Güntherschen Spekulation fällt, wie desjenigen, der für sie ein Scheitern auf hohem Niveau[100] konstatiert, der entschlossene Pantheismus-Bekämpfer letztlich selbst die Konsequenz eines Ineinanders von Gott und Nicht-Göttlichem (mit wichtigen Implikationen für das Verständnis des Geschaffenen) kaum vermeiden konnte[101]. Damit aber wären wir in die Nähe der kurzen Charak-

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

[99] Kronabel, Die Aufhebung, 281.

[100] Vgl. ebd. 293.

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

teristik des Güntherschen Ansatzes zurückgekehrt, die Eschweiler entworfen hatte. Ob aus seiner spekulativen Grundbestimmung tatsächlich jene Konsequenzen für den theologischen Offenbarungs- und Glaubensbegriff resultieren, die Eschweiler benennt, bedarf vielleicht noch eingehenderer Untersuchung[102]. Eine Tendenz zur Fokussierung auf die idealen Gehalte der Offenbarung gegenüber ihrer kategorialen Erscheinungsgestalt sowie Unschärfen in der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, die „in der nicht hinreichenden Erkenntnis des Übernatürlichen im theologischen Sinn“[103] begründet liegen, kennzeichnen Günthers Denken gewiß. Ob man die Verteidigung des Glaubens auf dem von ihm gewählten Weg für begrüßens- oder ablehnenswert hält, kann nicht Resultat einer reinen Textanalyse sein, sondern erweist sich als abhängig von vorgängigen systematischen Prämissen und Interessen. Der Interpretationsstreit um Günther präsentiert sich damit in vielfacher Hinsicht als verdeckter systematischer Streit um die Bewertung einer anthropologischen Grundlegung der Theologie und die Reichweite rationaler Glaubensbegründung.

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

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

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

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

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

ren Erkenntnis ist. Wenn Rosmini das Subsistieren der Dinge als letzten Verwirklichungsmodus ihres formalen Gehalts ansieht, leuchtet darin nach Eschweiler die Traditionslinie von Suárez-Wolff mit ihrer Realidentifizierung von Sein und Wesenheit auf. Den gegen Rosmini erhobenen Ontologismus- und Pantheismus-Vorwurf möchte Eschweiler (mit einigen Einschränkungen) bestätigen[104], ohne diese Charakterisierung mit kirchlichen Verurteilungen in Verbindung zu bringen. Der Interpret ist allerdings überzeugt, daß mit der These vom *Essere ideale* als umfassendem Seins- und Erkenntnisgrund bei Rosmini die Eigenart des religiösen Erkennens verschwimmt („die ‚Intelligenzform' des *Essere ideale* wird im Handumdrehen zum Gnadenlicht"[105]) bzw. die Einwirkung Gottes auf den Menschen wie bei Günther auf den Urakt der Konstitution des endlichen Bewußtseins reduziert wird. Während Eschweiler ein prinzipiell unhistorisches Moment am „Ontologismus" Rosminis erkennen will, sieht er den Versuch seiner Vermittlung in die Wirklichkeit des Geschichtlichen beim italienischen Theologen durch die Bezugnahme auf einen *sensus communis* gegeben, der vorgängig zu allem irrtumsfähigen Urteilen die Überlieferungen der Menschheit durchzieht und als Manifestation des göttlichen Wahrheitslichts auch Ausgangspunkt der philosophischen Analyse werden muß. Zu ihm kann das „Glaubensbewußtsein" der Kirche leicht in eine Parallele gestellt werden. Beide bieten der „Reflexionsphilosophie" ihren Stoff[106].

(b) Es wäre ein leichtes, in Eschweilers kurzem Rosmini-Kapitel, das in den „Zwei Wegen" nicht aufgegriffen wurde[107], aus der heutigen Forschungsperspektive Lücken und Mängel aufzuzeigen, wobei die alten Reizworte der Rosmini-Interpretation, „Ontologismus", „Illuminismus", „Pantheismus" und „Rationalismus", die Eschweiler trotz aller Differenzierung fraglos aufgegriffen hat, als unmittelbare Ausgangspunkte dienen könnten. Die orthodoxen Absichten Rosminis, die bei der offiziellen Prüfung seines Werkes in den 1850er Jah-

[104] Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 112f.
[105] Ebd. 125.
[106] Vgl. ebd.
[107] Rosmini findet dort nur einmal am Rand Erwähnung in einer Liste von Theologen, die Eschweiler prinzipiell auf einer Linie mit dem hermesianischen Ansatz sieht (vgl. Die zwei Wege, 26).

ren unter Pius IX. klar anerkannt wurden[108] und mit der Seligsprechung 2007 höchstamtliche kirchliche Anerkennung gefunden haben, werden bei Eschweiler für die Interpretation ebenso kaum herangezogen wie die Leben und Werk durchdringende Spiritualität des Roveretaners[109], die genetische Entwicklung seines Denkens und die kirchenpolitischen Umstände, die letztlich zur postumen Verteilung von 40 Sätzen aus seinen Schriften führten[110]. Der später fanatische Antijesuit Eschweiler hätte bei Rosmini sogar starke Argumente für seine bald darauf in den „Zwei Wegen" eingeführte These finden können, wonach die Gesellschaft Jesu in ihrer apologetisch-theologischen Methode weit stärker vom Rationalismus der Neuzeit geprägt war[111], als sie selbst es sich zugestehen wollte. Allerdings sollte beachtet werden, daß der junge Bonner Theologe nur einen sehr begrenzten inhaltlichen Ausschnitt der Thesen Rosminis behandelt hat, sein Urteil darüber aus der Lektüre der damals allein zugänglichen deutschen Übersetzung eines einzigen knappen Werkes (der Systemschrift Rosminis von 1844, überarbeitet 1850) ableitete[112] und kaum auf deutsche Sekundärliteratur zurückgreifen konnte, die günstiger über Rosmini geurteilt hätte[113]. Immerhin zitiert er Karl Werner und Adolf Dyroff als Autoren, die sich schon damals um eine ausgeglichene Beurteilung des Italieners bemühten. Die seinerzeit einzige deutsche Dissertation über Rosmini von Georg Schwaiger wird nicht benutzt[114]. Trotz der genannten Vorbehalte gehört Eschweiler zu den frühen Theologen in der deutschen For-

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

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

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

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

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

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

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

schung, die dem „objektiven Idealisten“ Rosmini überhaupt eine zentrale Stellung in der geistigen Entwicklung des 19. Jahrhunderts zugesprochen haben. Manche Prägungen von Rosminis Denken hat Eschweiler durchaus erfaßt: die patriotische Intention des spekulativen Autors, den Einfluß der deutschen Schulphilosophie Wolffscher Provenienz[115], welche sich in der Verhältnisbestimmung von „Idealität“ und „Realität“ zeigt[116] (obgleich diese Parallele bei Eschweiler wohl zu stark betont wird), die zentrale Bedeutung eines universalapriorischen Elements im intellektiven Vollzug des Menschen als Bedingung der Möglichkeit aller Einzelakte (aber nicht im subjektivformalistischen Verständnis Kants, sondern in einem objektiven Sinn), den zwischen göttlicher und kreatürlicher Sphäre nicht recht faßbaren ontologischen Status dieser „Wahrheitsform“ bzw. „Seinsidee“ im rosminianischen Verständnis[117], der sich in deutlicher Sympathie für den ontologischen Gottesbeweis ausspricht[118], und als Konsequenz die Aufhebung einer allzu strengen Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen, das sich im Verlauf der denkerischen Biographie Rosminis allerdings mit unterschiedlichen Akzenten präsentiert[119]. Manches spricht dafür, daß Rosmini mit seinen Überlegungen in Wirklichkeit ebenjene „organisch-teleologische“ Beziehungseinheit zwischen Natur und Gnade,

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

[116] Vgl. ebd. 109ff.

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

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

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

Philosophie und Theologie auf dem Wege einer erneuerten Thomas-Lektüre zu begründen suchte, wie sie auch Eschweiler anstrebte[120]: damit „der sich in seinem Wesen, Ursprung und Sinn unerklärliche Mensch in der Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes ‚die Bedingung der Möglichkeit' (das, was sein muß, damit ist, was ist) seiner selbst erkennt und zugleich mit dieser Erkenntnis einer Kohärenz von Natur und Übernatur die geoffenbarte Wirklichkeit glaubend bejaht"[121]. Auch wenn Eschweilers Dissertationsschrift dies nicht adäquat zu erfassen vermochte, so hätte sie doch, wenn sie bereits zu ihrer Entstehungszeit publiziert worden wäre, eine intensivere theologische Rosmini-Forschung befördern können, die tatsächlich erst wesentlich später in Gang kam[122].

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

(a) Das Urteil lautet: In seinem am „mittleren Schelling" orientierten Idealismus[123], vermittelt durch Schleiermacher[124], wendet sich Drey von der intellektiven Abstraktion stärker der geschichtlichen Realität zu, wobei die Wirklichkeit des Historischen nicht bloß empirisch erfaßt, sondern durchaus spekulativ-„konstruierend" begriffen

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

[121] Ebd. 232.

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

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

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

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

(b) Wenn man den Beginn einer echten Drey-Forschung erst um 1930 mit den frühen Arbeiten J. R. Geiselmanns ansetzt, gehörte Eschweiler auch hier unter die Vor- und Wegbereiter, die sich auf weithin unerschlossenem theologischem Terrain zu bewegen hatten. Seine Einordnung Dreys in die Linie des theologischen Identitätstyps hat er beiläufig in den „Zwei Wegen" wiederholt[129]. Etwas ausführlicher werden zentrale Einschätzungen, die sich schon in der Promotion finden, 1930 im Anfangskapitel des Buches über „Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff" entfaltet. Wiederum findet Drey Einordnung unter diejenigen Autoren, die den „Weg der idealistischen Konstruktion von christlicher Religion und Kirche" gegangen seien[130], wenn auch zugleich als sein „große<s> Verdienst" konstatiert wird, „den inneren Widerspruch des idealistischen Philosophierens mit einem existentiell katholischen Denken in seiner eigenen Arbeit

[125] Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 118.
[126] Ebd.
[127] Ebd. 128.
[128] Ebd. 129.
[129] Vgl. Eschweiler, Die zwei Wege, 26.
[130] Eschweiler, Möhlers Kirchenbegriff, 16; ähnlich nochmals ebd. 19.88ff.

sofort gemerkt und ausgesprochen zu haben“[131]. Der Einfluß von Schelling und Schleiermacher wird unterstrichen[132]. Die Bevorzugung, die Möhler (vor allem in seiner Ekklesiologie) bei Eschweiler gegenüber Drey erfährt, fällt ins Auge. Einer der wichtigsten Förderer der Drey-Forschung in den letzten Jahrzehnten, der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler, hat diese Aussagen im Forschungsüberblick zu seiner Edition der Dreyschen Dogmatikvorlesungen vermerkt und den Kommentar angeschlossen, Eschweiler habe zwar „Drey im wesentlichen nur vom Hörensagen“ gekannt, sich aber dennoch nicht gehindert gefühlt, „dessen Dogmatikkonzeption mit plakativ hingeworfener Kritik zu bedenken“[133]. Man mag Eschweilers Thesen gewiß (hier wie auch sonst oft) als plakativ empfinden, daß sie aber Frucht echter eigener Drey-Lektüre waren und nicht „vom Hörensagen“ resultierten, beweisen nicht nur die Bezugnahmen auf zahlreiche Paragraphen der „Kurzen Einleitung“ im Möhler-Buch und die dortigen Zitierungen von Dreys Aufsatz „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“[134], sondern auch die Passagen der Promotionsarbeit, die zusätzlich die Benutzung der Dreyschen „Apologetik“ dokumentieren. Eine Beurteilung der gesamten „Dogmatikkonzeption“ Dreys ist von ihm übrigens an keiner Stelle beabsichtigt und beansprucht worden. Die Aufmerksamkeit, die schon in der Promotionsschrift von 1921 Drey entgegengebracht wird, zeigt zudem, daß Secklers weitere Einschätzung, Eschweiler habe seine „Interessen an der Theologie der Tübinger Schule mit der Ambition auf den Lehrstuhl für Scholastische Philosophie und Apologetik“ an der Tübinger Fakultät verknüpft[135] (auf den er sich 1925 tatsächlich beworben hat), faktisch beziehungslose Tatsachen in eine Verbindung bringt, um Zweifel an den lauteren wissenschaftlichen Absichten Eschweilers zu säen. Bei Seckler ist zu berücksichti-

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

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

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

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

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

gen, daß er in vergleichbarer Schärfe gegen alle Autoren anschreibt, die Zweifel am Gelingen des Dreyschen Dogmatikprojekts geäußert haben (bis in die jüngere Zeit: Brosch, Menke, Fehr[136]). Wer Dreys „Rationalismus" kritisch beurteile, ohne zu beachten, daß dieser Begriff zur Zeit des großen Tübingers „in der katholischen Theologie in aller Unschuld zu verwenden" gewesen sei[137], erliegt nach Seckler einem „Klischee" der Neuscholastik und hat sich von einem „Trauma" des katholischen 19. Jahrhunderts nicht gelöst[138]. Die Überwindung dieses Paradigmas ist für Seckler unabdingbare Voraussetzung einer gerechten Drey-Interpretation, die er bei Autoren wie Eschweiler, die noch in „neuscholastischem" Fahrwasser schwimmen[139], nicht gegeben sieht. Auch seine eigenen Aussagen sind selbstverständlich mehr als „unverstellte" historische Urteile, indem sie als Interpretationsmaßstab eine bestimmte inhaltliche Konzeption des *intellectus fidei* bzw. der Vermittlung theologischen und philosophischen Wissens voraussetzen[140]. Wie schon im Blick auf Günther und Rosmini erweist sich auch im Falle Dreys das Feld der theologiehistorischen Beurteilung als Nebenschauplatz der Auseinandersetzungen um systematische „Denkformen". Eine behutsamer

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

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

[138] Vgl. ebd. 69*.71*.

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

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

urteilende, zugleich umfassende wie gründliche Analyse der Dreyschen Apologetik hat 1988 der Seckler-Schüler Abraham Peter Kustermann vorgelegt[141], in der die Ergebnisse aller vorangehenden Forschungsbemühungen Erwähnung und Berücksichtigung gefunden haben[142]. Sie wird auf lange Sicht das entscheidende Referenzwerk zum Thema bleiben, ungeachtet der seitdem in Einzelpunkten vorgelegten Ergänzungen[143]. Kustermanns minutiöse Nachzeichnung von Genese und Systematik der Apologetikkonzeption Dreys bestätigt durchaus Einschätzungen Eschweilers, weist aber auch auf die Notwendigkeit mancher Differenzierung hin und zielt in der Gesamtbewertung des Dreyschen Vorhabens in die gleiche Richtung wie Seckler. Präzisiert wird der Einfluß Schleiermachers auf Drey in inhaltlicher wie methodologischer Hinsicht, wobei Kustermann die

[141] A. P. Kustermann, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777-1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 36), Tübingen 1988. Kustermann verdanken wir auch eine bis 2003 reichende Bibliographie zur Drey-Sekundärliteratur, die online zugänglich ist.
URL: http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/theologen/drey02.pdf

[142] Vgl. den Forschungsbericht Kustermanns (31-88), dessen zweiter Teil den Drey-Studien Geiselmanns gewidmet ist. Das Drey-Kapitel in der wenige Jahre vor Kustermanns Arbeit erschienenen Studie von Niemann, Jesus als Glaubensgrund, 307-348, bleibt wegen seiner traktatgeschichtlichen Einordnungen bedeutsam.

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

zunehmende Abwendung des Tübingers vom protestantischen Systematiker spätestens seit 1821/22 bestätigt[144]. Auch die Wirksamkeit Schellingscher Impulse bei Drey, vor allem in seiner Entwicklungslehre, wird in der neueren Forschung detaillierter nachgezeichnet und anerkannt[145]. Gezeigt hat sich dabei, daß eine Beschränkung auf die beiden großen Namen bei der Frage nach Einflüssen in Dreys Denken viel zu kurz greifen würde[146]. Ob man Drey als „Vater" der neuzeitlichen Apologetik (im Sinne einer eigenständigen Disziplin) bezeichnen will, ist nach Kustermann nicht allein von der Tatsache her zu entscheiden, daß der Tübinger es war, der den Begriff in der deutschen Theologie gegen ältere Kennzeichnungen der „Allgemeinen Dogmatik" zur Durchsetzung geführt und die Disziplin im akademischen Bereich institutionell verankert hat. Letztlich hängt die Ursprungsfrage mit dem Theoriekonzept zusammen, das mit dem Fach verbunden wird. In diesem Kontext wird der Gegenvorschlag Eschweilers in seiner „scharfsinnigen systematischen Betrachtung"[147], der auf die Wolff-Scholastik, im besonderen auf Stattler, verweist und Drey nur als (prominenten) Vertreter eines schon früher beginnenden Modells ansieht, durchaus als diskussionswürdig betrachtet[148]. Für die Positionierung zur Frage ist entscheidend, ob man Eschweilers Leitbegriff („theologischer Rationalismus") samt seiner

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

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

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

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

[148] Vgl. ebd. 128f.

Zuordnung recht unterschiedlicher und zahlreicher Autoren zu diesem theologischen Typ grundsätzlich mittragen möchte. Kustermann hält es wegen der Bindung von Dreys Apologetik an den ekklesial geprägten Glauben „schon vom Ansatz her unstatthaft", diese „einem Denktyp zuzuordnen, für den die Theologie nur auf ‚zwei Wegen' vollziehbar ist, zwischen denen ein unvermittelter Hiatus klafft"[149]. Trotz ihrer Distanz zur Dogmatik sei Dreys Apologetik nicht jenem „Weg" zuzuordnen, auf dem sie Eschweiler verorten wollte[150]. Angesichts dieser Stellungnahme sollte man sich vor Augen führen, daß Eschweiler mit dem Begriff des „theologischen Rationalismus" auch im Bezug auf Drey zunächst nur eine apologetische Methode beschreibt, welche die Wahrheit des Offenbarungsglaubens dadurch absichern will, daß sie mit autonom-philosophischen Mitteln seinen idealen Gehalt in Abhebung / Abstraktion von der geschichtlichen Erscheinung (d.h. aber nicht notwendig: unabhängig von ihr oder vorgängig zu ihr!) als „vernünftig" zu erweisen sucht[151]. Die Existenz der mit ihm ausgedrückten Denkbemühung dürfte auch nach Ausweis der neuesten Forschung im Werk des theologischen Aufklärers und Erneuerers Drey kaum abzustreiten sein. Die Fokussierung auf die in der kontingenten *Tatsachenwahrheit* enthaltene notwendige *Vernunftwahrheit* des Christentums sowie die Spannung zwischen „historischem" und „rationalem" Beweis, „extrinsezistischer" und „intrinsezistischer" Beurteilung, „positiver" und „wissenschaftlicher" Betrachtung bestimmen Dreys apologetisches Vorhaben von Anfang an. Der Schwerpunkt liegt klar auf dem Bemühen um eine Erfassung des „Wesens", der „Idee", mit Hilfe „philosophischer Konstruktion". Daß damit prinzipiell die schon bei Stattler zu findende Richtung fortgesetzt wird, hat Kustermann übrigens selbst bestätigt, wenn er zum methodologischen Ort der frühen

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

[150] Vgl. ebd., Anm. 42.

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

Apologetik Dreys bemerkt: „Ihre zentrale Operation, die ‚demonstratio', liegt auf jener Methoden- und Plausibilitätsebene, die seit 1770 in einzelnen Vertretern – am prominentesten in Benedikt Stattler – Eingang in die katholische Theologie gefunden hatte. Für sie ist der darstellende Teil der Theologie (die Dogmatik) keine Wissenschaft im strengen Sinn, weil er die notwendigen Gründe (rationes necessariae) der Lehren selbst nicht aufzuzeigen vermag. Die Glaubens*begründung* hingegen darf um ihres Ziels willen allein aus notwendigen Vernunftgründen argumentieren; sie ist Wissenschaft im strengen Sinn"[152]. Oder in einer anderen Formulierung der Studie Kustermanns: „Was Drey (…) in seinem Entwurf der Apologetik bietet, ist nichts weniger als der philosophisch geführte apriorische Beweis für die Notwendigkeit der Offenbarung"[153]. Die schöpfungsbedingte Verschränkung von Gottes- und Selbstbewußtsein und die Vorordnung einer „inneren Offenbarung" vor jede „äußere", die Eschweiler in der „Apologetik" als Mitte der Dreyschen „Noumenologie von Offenbarung" ausgemacht hat, behalten demnach auch in der modernen Interpretation ihren zentralen Platz[154]. Um ebendieses Vorgehen, das man aus heutiger Perspektive eher als transzendental-anthropologische Begründung der Offenbarungsinhalte kennzeichnen mag[155], ging es Eschweiler in seiner Beschreibung des „rationalistischen Identitätstyps" theologischer Erkenntnislehre, von dem er selbst ausdrücklich betont hat, daß er bei einzelnen Autoren niemals in „reiner" Form zu verifizieren sein wird[156]. Es ist systematisch unbestreitbar, daß es in der Durchführung einer solchen „demonstrativen" Apologetik die Tendenz geben kann, die

[152] Vgl. ebd. 160.

[153] Ebd. 290.

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

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

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

Wahrheit der Offenbarung auf das in der philosophischen (Re-) Konstruktion Erweisbare *zu reduzieren* und damit dem Vernunfturteil des „aufgeklärten" Theologen zu übereignen. Viel schwieriger ist es anzugeben, unter welchen Umständen ein konkreter theologischer Ansatz das *credo ut intelligam* tatsächlich in der Weise zum „Leitsatz" erhebt, daß, wie Eschweiler in den „Zwei Wegen" über den „theologischen Rationalismus" schreibt, „das finale ‚ut' eine einlinige Richtung andeutet"[157]. Exakt gegen diesen Vorwurf wird Drey von seinen heutigen Tübinger Erforschern nach Kräften verteidigt. Ihre Interpretation legt es nahe, daß man Dreys Aussagen über die Notwendigkeit der „äußeren", kirchlich tradierten und bezeugten Offenbarung, „an der" bzw. „unter deren Voraussetzung" sich die innere entfaltet, die „reale" Seite als notwendiges Korrelat der „idealen", die Stellung der *ratio historica* und damit die Zirkelstruktur zwischen Tradition und systematischer Reflexion stärker und positiver hervorzuheben hat, als dies bei Eschweiler geschieht[158]. Seckler wie Kustermann plädieren dafür, Drey als Denker zu entdecken, der *aus der Mitte des Katholischen heraus* nach dessen überzeitlichem Wesen fragt. Die Unabdingbarkeit der Offenbarungs*tatsache* für Drey hatte auch Eschweiler durchaus anerkannt[159], ohne dadurch aber den „rationalistischen" Charakter im Versuch des Tübinger Theologen, nicht bloß die Idealität des Realen, sondern auch „das Realwerden des Idealen"[160] zu erweisen, in Frage gestellt zu sehen. Nach Eschweiler war Drey zwar von der Absicht geleitet, „die theologische Methode grundsätzlich an die Wirklichkeit der Kirche zu binden", ein „realer Kirchenbegriff" habe sich ihm jedoch nie ergeben[161] –

[157] Ebd. 208.

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

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

[160] Kustermann, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys, 278.

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

seine Herausbildung wird bei Eschweiler als genuine Leistung Möhlers angesehen. Wer Secklers und Kustermanns Interpretationsspur folgt, kann dagegen in Dreys Systemansatz durchaus jene „in einzigartiger Weise gelungene Verkettung von bleibender Positivität und zugleich entschiedener Rationalität des christlichen Glaubens" entdecken, von der Joseph Ratzinger vor einigen Jahren im Hinblick auf die Theologiedefinition des Tübingers gesprochen hat[162]. Es erweist sich am Ende als eine Frage der Gewichtung verschiedener Momente in Dreys Werk und nicht zuletzt ihrer systematischen Bewertung, wie dieses Modell der Glaubensbegründung mit ihrer „perichoretisch gedachte<n> Korrelation von (Offenbarungs-) Theologie und Anthropologie"[163] und der in ihr zu einem konsequenten „Simultaneum" umgeformten Verhältnisbestimmung von „Natur und Übernatur"[164] gerecht zu etikettieren ist.

(4) Das Fazit der historischen Kapitel über den „theologischen Rationalismus", das Eschweiler in seiner Dissertation zieht[165], verdeutlicht noch einmal die Differenz zwischen seinem systematischen Standpunkt und der Majoritätsposition innerhalb der heutigen katholischen Theologie. Für Eschweiler präsentiert sich der rationalistische Identitätstyp letztlich als theologischer Naturalismus, der den Unterschied zwischen natürlicher Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung (namentlich im menschlichen Geist) und der geschichtlichen Heilsoffenbarung in Jesus Christus unzulässig marginalisiert. Letztere wird nach Eschweiler zwar bei allen Autoren als faktisch notwendig angesehen, um das Ausgangsmaterial für die anschließende philosophische Betrachtung zu gewinnen, in der die volle Realität der Schöpfungsoffenbarung wiederentdeckt und (schrittweise) aus der sündhaften Verschattung zurückgeführt werden kann, sie bleibt jedoch in ihrer Eigenart als qualitativ neuer und höherer

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

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

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

[164] Vgl. ebd. 339-342.

[165] Vgl. Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 119-129.

Schritt in Gottes Zuwendung zum Menschen unterbestimmt. Die Geschichte bringt zur Erscheinung, was im Menschengeist eigentlich immer schon da ist. Darum versucht man, die Inhalte der geschichtlichen Offenbarung, in deren Zentrum Menschwerdung und Trinität stehen, spekulativ als Implikate des Naturwissens, des Selbstbewußtseins und der Vernunftreflexion des Menschen aufzuweisen. Letztlich geht es darum, die Einsicht in das „Wesen" der Glaubensinhalte auf einer Ebene zu garantieren, die vom kontingenten historischen Faktenbeweis gelöst ist. Es ist dieses Bemühen, das sich nach Eschweiler in allen Verwirklichungsgestalten des theologischen Rationalismus[166] im 18. und 19. Jahrhundert unter Zuhilfenahme divergierender philosophischer Instrumente (gewählt je nach aktueller Situation) durchgehalten hat. Zwar erachtet Eschweiler es für ungerecht, Autoren wie „Hermes, Günther, Drey" bloß als „als Corollarium der entsprechenden Zeitphilosophie zu erledigen"[167], ohne daß ihre originär theologische (d.h. apologetische) Intention berücksichtigt wird. Gerade im Licht dieses theologischen Ziels aber hält Eschweiler die von ihnen gewählte Methode für ungeeignet. Eine echte vernunftautonome Begründung des Glaubens hat in seinem Urteil keiner der „theologischen Rationalisten" zu realisieren vermocht. Ihre Begründungsbemühungen, von denen sich keine langfristig und auf breiterer Front durchzusetzen vermochte, bleiben bei aller systematischen Brillanz für den nüchternen Betrachter Nach-Denken einer Glaubensvorgabe, die mit allem Scharfsinn spekulativ nicht „hintergangen" werden kann[168]. Erreichbar ist immer nur „ein nachträgliches *veluti apriori* dessen, was ursprünglich im schlichten

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

[167] Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 56.

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

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

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

[169] Eschweiler, Der theologische Rationalismus, 70.
[170] Vgl. ebd. 134.

3.2 Die Habilitationsschrift von 1922

3.2.1 Sailer als exemplarischer Vertreter einer „fideistischen" Glaubensbegründung

Wie schon früher angedeutet wurde, verstand Eschweiler seine Habilitationsschrift als unmittelbares Pendant zur vorangegangenen Dissertationsarbeit. Nachdem er in dieser den „Rationalismus" als zentrale Vollzugsgestalt des Glauben und Wissen identifizierenden Lösungsversuchs zum theologischen Erkenntnisproblem vorgestellt hatte, sollte jene mit dem „Fideismus" den zweiten, die beiden Größen strikt trennenden Lösungstyp behandeln. In ihm wird die Eigenart des religiösen Aktes „in dem gläubigen Aufnehmen der göttlichen Offenbarungseinwirkung" gesehen „und die begleitende Vernunfttätigkeit als ein für das Wesen der Religion Äußerliches und Zufälliges" eingeschätzt[171]. Diese Haltung tritt nach Eschweiler systematisch wie historisch als Antithese zum Rationalismus auf. Dennoch gibt es eine innere Verwandtschaft zwischen beiden Richtungen. Sie sind gleichermaßen fokussiert auf das „subjektive Verhalten, bzw. auf das psychologische Dasein des Vernünftigkeitsbewußtseins oder des gläubigen Offenbarungserlebnisses"[172]. Anders als im ersten Teil seines Projekts sieht Eschweiler bei der Behandlung des „Fideismus" mit Hinweis auf die Komplexität der Entwicklungslinien von der Darbietung eines Gesamtüberblicks ab und konzentriert sich auf einen einzigen exemplarischen Repräsentanten: Johann Michael Sailer (1751-1832).

(1) Eschweilers Sailer-Arbeit ist in drei Kapitel eingeteilt. Das erste (139-187) zeichnet mit dem Blick auf Biographie und Werk[173] den Weg nach, den Sailer vom getreuen Schüler Stattlers im Amt des „Repetitor publicus" seiner Lehre und „zweiten Professors" in Ingolstadt (1777-1781) hin zu einer „aus philosophischem Sensualismus und aus pietistischer und mystischer Überlieferung gespeisten Verkündigung der genialen Gefühlsunmittelbarkeit"[174] eingeschlagen hat. Schon in der Schrift „Theologie des weisen Spottes" (1781)

[171] Ebd. 135.
[172] Ebd. 136.
[173] Vgl. dazu als neueste Gesamtdarstellung: G. Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater. München-Zürich 1982.
[174] Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 186.

entdeckt der Interpret einen ersten Schritt über Stattler und die Praxis rationalistischer Bibelexegese hinaus. Die „praktische, erbauende Schriftbetrachtung“[175], in der Gottes Wort selbst unmittelbar zum Herzen des Menschen redet, wurde für Sailer vollends in der Zeit als Professor für Pastoraltheologie in Dillingen (1784-1794) wichtigstes Mittel für die Loslösung von der bloßen Vernunftspekulation in Glaubensfragen. Die „konstruierende Offenbarungsontologie Benedikt Stattlers“ konnte seitdem als „ein endgültig überwundener Standpunkt“[176] gelten. Sailer unterscheidet nun regelmäßig „‚mechanisches‘ (buchstäbliches), ‚scholastisches‘ (begriffliches) und ‚geistliches‘ (lebendiges oder tätiges) Christentum“[177], wobei das zuletzt genannte eindeutig die Zielform darstellt. Eschweiler erkennt hier im Denken und pastoralen Handeln Sailers den Einfluß des protestantischen Pietismus und seiner „Erlebnistheologie“, aber auch das Vorbild des der quietistischen Mystik nahestehenden Erzbischofs François Fénelon (1651-1715). Entscheidend ist der „Christus in uns“, den man nicht begrifflich verstehen, sondern nur „im ‚Erfahrungsbeweis‘ des tätigen Christentums lebendig erfassen kann“[178]. Bei der Suche nach aktuellen philosophischen Anschlußmöglichkeiten für die Unterstützung seiner religiösen Überzeugungen entdeckte Sailer die antirationalistischen Autoritäten seiner Epoche, mit denen er meist auch persönlich in Verbindung stand: Johann Georg Hamann (1730-1788), Matthias Claudius (1740-1815), Johann Caspar Lavater (1741-1801), Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Die Kontakte Sailers zu diesen allesamt dem Pietismus entstammenden Denkern und Schriftstellern sind seit den Zeiten Eschweilers eingehender erforscht worden. Eschweilers Habilitationsarbeit war bereits bemüht, sie umfassend zu dokumentieren, soweit die damals zugänglichen Quellen es erlaubten. Darnach schätzte Sailer am „Geniephilosophen“ Lavater den unmittelbaren, sensualistisch verstandenen „Wahrheitssinn“[179], den er selbst in der religiösen Schriftbetrachtung voraussetzte. Im

[175] Vgl. dazu auch: J. Hofmeier, Das praktische Schriftstudium nach Johann Michael Sailer, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35 (2001) 178-189.
[176] Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 147f.
[177] Ebd. 148.
[178] Ebd. 151.
[179] Vgl. Eschweiler, Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers, 158ff.

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

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

[180] Ebd. 169.
[181] Ebd. 173.
[182] Ebd. 184.

Stattler kennengelernt hatte und zeitlebens bewunderte, zum Programm des „Selbstfühlens“ umwandelte, in dem das wahre, persönliche Christentum fundamentiert sein muß, zeigt sich die eigentümliche innere Verwandtschaft zwischen theologischem Rationalismus und Fideismus. Sie sind „zwei Äste vom selben Stamme“[183], gleichermaßen Ausformungen einer auf das Subjekt und die Gewißheit seines Bewußtseins zentrierten neuzeitlichen Apologetik. Für Eschweiler ist Sailer ein exemplarischer Programmatiker der antirationalistischen Glaubensverteidigung. Er hat nicht bloß als Professor in Dillingen und Ingolstadt in „antideistischen“ Vorlesungen Apologetik betrieben[184], sondern diese Ausarbeitungen auch 1805 unter dem Titel „Grundlehren der Religion“ publiziert. Dieses Buch, „das einzige Werk, in welchem Sailer seine ausgereifte Auffassung von dem Grundproblem der theoretischen Theologie im Zusammenhang dargestellt hat“, bietet trotz aller Anklänge an die traditionelle Glaubensbegründung nach Eschweiler „eine bis dahin in der katholischen Theologie unerhörte, neue Gedankenwelt“[185]. Diese ist keine andere als der geistige Kosmos Jacobis und seines Kreises, wie Eschweiler in seiner geistvollen Entschlüsselung der „Reiseparabel“ mit ihrer „Gartenszene“ aus der neunten Vorlesung der „Grundlehren“ herausarbeitet und durch Hinweise auf andere Passagen des Sailerschen Werkes unterstützt. Mit Jacobi hoffte Sailer, einen von den rationalistischen Reduktionsversuchen unabhängigen Begründungsweg für die Religion einschlagen zu können, dessen empiristisch-sensualistische Prägung, die Berufung auf eigenes „Erlebnis“ und „Gefühl“, nach Eschweiler auch die zunächst überraschende Präsenz Baconscher Denkmotive in Sailers Werk erklärlich macht[186]. Erst die Beziehung zu Gott, die der Mensch in ursprünglichster Weise im Spruch seines Gewissens erfährt, macht den Menschen wirklich menschlich und begründet seine Vernunfterkenntnis. Dieses Motiv kann sich leicht verbinden mit dem anderen einer „Gottesidee“, die als „Universaloffenbarung“ im Herzen aller Menschen aufgefunden

[183] Ebd. 193.

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

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

[186] Vgl. ebd. 213ff.

werden kann. Wo sie verdunkelt ist – darin liegt das tiefste Wesen der Sünde –, muß Gott sie selbst von neuem erschließen und erfahrbar machen. Der Mensch kann sich darauf vorbereiten, indem er sich Gott in Herzensbereitschaft und Liebe zuneigt. Wo Gott gefunden ist, da bedarf es keines theoretischen Beweises seiner Existenz mehr. Vielmehr eröffnet sich aus der Gottinnigkeit umfassendes geistliches Wissen, in dem auch die Stellung des Menschen in der Welt begreifbar wird; Gotterkennen und Selbsterkennen sind eins. Im „Zusammenhang dieser Philosophie und Apologetik des unmittelbaren religiösen Selbstbesitzes“[187] liegt nach Eschweiler das Zentrum des Sailerschen Denkens. Freilich wird damit auch das Problem unabweisbar, wie eine solche Mystik mit der geschichtlichen Gestalt der Offenbarung und ihrer kirchlichen Tradition vereinbart werden kann. Jacobi ist an dieser Vermittlung gescheitert und hat seine Tendenz zu einer geradezu als Keim pluralistischer Religionstheologie auftretenden Pneumatozentrik unumwunden zugegeben[188]. Demgegenüber hält Sailer an der Existenz und Notwendigkeit einer „besonderen, höheren, positiven Offenbarung“ fest[189]. Ihr wahrer Sinn ist allerdings wie derjenige der Schöpfung nicht rein historisch zu erfassen, sondern erschließt sich nur dem, der in sich selbst den „Sinn für das Höhere“ trägt. Nicht das äußere Mirakel ist darum das eigentlich Wunderbare, sondern das innere Licht, in dem das geschichtliche Ereignis als Ausdruck der sich offenbarenden Liebe Gottes deutbar wird; nicht der historische Evangelienbericht über Christus zählt, sondern der „Christus in uns“. In Sailers „Logos-Mystik“[190] vermag zwar am Ende doch noch eine Einheit aller Formen von „Offenbarung“ und damit auch von Philosophie und Theologie angedeutet zu werden – alles Erkennen wurzelt letztlich im inneren Gotteserleben. Allerdings verfließen damit natürliches und übernatürliches Wissen (Eschweiler spricht vom „Umkippen dieses absoluten Fideismus in einen moralistischen Naturalismus“[191]) und wird die Kirche mit ihren Sakramenten zur vorwiegend historischen

[187] Ebd. 228.
[188] Vgl. die von Eschweiler zitierten interessanten Stellen ebd. 231.
[189] Vgl. ebd. 237.
[190] Ebd. 239.
[191] Ebd. 261.

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

(3) Darum beginnt Eschweilers drittes Kapitel über „Vorbereitung und Weiterbildung der Erlebnistheologie“ (243-270) auch mit einer deutlichen Kritik an Sailers Methode: Sie sei dem Rationalismus Stattlers insofern ähnlich, als auch sie das theologische Erkenntnisproblem „einseitig apologetisch“ auffaßt und „durch die ‚Anwendung‘ irgendeiner absoluten Zeitphilosophie“ zu lösen versucht[192]. Obwohl die „fideistische“ Apologetik dem religiösen Gegenstand gerechter werde als die „rationalistische“ und (darum auch) mehr Erfolg erziele, leide sie wie diese am Mangel, die Frage nach der psychologischen Gewißheit religiöser Erkenntnis (d.h. der Genese subjektiver „Religiosität“) gegenüber der Frage nach dem Wesen von „Religion“ einseitig in den Vordergrund zu stellen. „Beidemal, auf dem Wege der rationalen Konstruktion sowohl wie in der Methode der mystisch intuitiven Reduktion, wird das unmittelbare Bewußtseinserlebnis als unbedingter Ausgang gesetzt“[193]. Hierin sieht Eschweiler erneut die merkwürdige Verknüpfung rationalistischer und fideistischer Strömungen auf dem geistigen Weg der Moderne bezeugt. Der Genese dieses Fideismus geht der letzte Teil der Studie mit einigen schnellen Längsstrichen nach. Wie sich aus dem Cartesianismus in Frankreich ein eigenständiger philosophisch-theologischer Antirationalismus herausgebildet hat, skizziert Eschweiler mit Blick auf Malebranche und Fénelon. Die unmittelbare Vorgeschichte der Sailerschen Erlebnistheologie wird mit den Namen von Eusebius Amort (1692-1775) und Martin Gerbert (1720-1793) verbunden. Gerade an ihnen fällt auf, wie aus dem Geist fideistischer Glaubenstheologie eine eifrige Hinwendung zum rein „positiven“ Wissen innerhalb der Theologie gefördert wurde. Wiederum eher skizzenhaft präsentiert sich das Bild, das von der späteren Geschichte des von Sailer repräsentierten theologischen Erkenntnismodells gezeichnet wird. Die theosophischen Schriften Franz von Baaders (1765-1841), in denen die Unterscheidung von Natur und Übernatur, die bei Sailer aufgehoben zu werden drohte, wiederentdeckt wird, finden hier ebenso Erwähnung wie die Versuche des

[192] Ebd. 244.
[193] Ebd. 248.

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

3.2.2 Eschweilers Sailer-Deutung im Licht der neueren Forschung

Während in den „Zwei Wegen“ Sailer und der „theologische Fideismus“ bestenfalls am Rande präsent sind[195], hat Eschweiler zentrale Thesen seiner Habilitationsstudie 1927 in einem Beitrag zur Festschrift des Hochland-Herausgebers Karl Muth präsentiert[196]; vermutlich war ihm zu diesem Zeitpunkt die Verzögerung der im Vorjahr noch erhofften Gesamtveröffentlichung bereits bewußt. Damit erhielt die Forschung zumindest auf zentrale Thesen seiner Sailer-Interpretation Zugriff.

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

[194] Ebd. 268.

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

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

nachdrücklich bestätigt worden[197] und darf – trotz einiger zweifelnder Stimmen[198] – seitdem als durchgesetzt gelten[199]. Dreißig Jahre nach Eschweiler hat Fischer nicht nur auf reichere biographische Quellen (bes. Briefe) zurückgreifen können, die vor allem durch die Editionstätigkeit Hubert Schiels zur Verfügung standen[200], sondern auch eine ausführliche Darstellung der Jacobischen Erkenntnislehre bzw. Religionsphilosophie unternommen und die Schriften Sailers

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

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

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

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

noch breiter untersucht[201], als dies Eschweiler bei seiner begrenzten Thematik tun mußte. Das Ergebnis bleibt im Kern identisch: Jacobi ist Sailers philosophische Hauptautorität, auf die er sich allerdings oft nur in verschlüsselter Form bezieht, weil die Abneigung des Protestanten gegenüber der katholischen Kirche offensichtlich war[202]. Jacobi bot mit seinem Denken die entscheidende Alternative zur Wolff-Scholastik, in der Sailer bei Stattler aufgewachsen war und von der er sich (trotz aller Dankbarkeit gegenüber dem alten Lehrer) gelöst hatte[203]. Zum entscheidenden Bezugspunkt wurde er, seit sich Sailer mit Kant auseinandersetzen mußte und ihn in der theoretischen Philosophie zu überwinden strebte; ältere Bezüge seines Denkens (etwa zu Fénelon und Pascal) konnten unter Jacobis Einfluß weiter bestehen[204]. Auch den Spuren des weiteren Jacobi-Kreises sowie der übrigen pietistischen Denker, die Eschweiler nennt, sind die Studien Fischers ausführlich nachgegangen[205]. Die „wertvolle Vorarbeit“ Eschweilers (im Aufsatz von 1927) wird mit Bezug auf die Entschlüsselung der Reiseparabel in den „Grundlehren“ explizit anerkannt[206], obgleich Fischer der Auslegung nicht in jedem Detail folgen möchte[207]. Als Hintergrund hat Fischers Studie stärker die

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

[202] Vgl. ebd. 211f.

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

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

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

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

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

Präsenz Kantischen Denkens bei Sailer im Blick, die er (anders als Eschweiler) auch gesondert analysiert hat[208]. Als Grundregel darf gelten: „Kant beeinflußt Sailers Ethik, Jacobi beeinflußt seine Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie“[209]. In Jacobis Denken sah der durch die geistige Not seiner Zeit bedrängte Theologe die einzige „Rettung des Theismus“[210] gegen Kants naturalismusverdächtige Kritik und die spinozistische Gefahr des All-Eins. Fischer vertritt diese These mit allem Nachdruck und nennt Sailer ohne Bedenken „einen unbedingten Jünger und Anhänger“[211] des Pempelforter Philosophen. Punktuelle Annäherungen an Schelling, die Eschweiler in vorsichtigen Formulierungen für einige Werkpassagen neben der Nähe zu Jacobi in Erwägung gezogen und auf Sailers Freundschaft

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

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

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

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

[211] Ebd. 214.

mit dem katholischen Schellingianer Zimmer zurückgeführt hatte[212], schließt er aus[213]; hier (wie überhaupt bei der Detailanalyse der literarischen Abhängigkeiten Sailers[214]) scheint allerdings das letzte Urteil der Forschung noch nicht gesprochen zu sein[215]. Anders als Eschweiler hat Fischer in seinen Arbeiten nicht das Ziel verfolgt, die Stellung Sailers in der Entwicklung der neuzeitlichen (apologetischen) Theologie aufzuklären. So bleibt der theologische Ertrag seiner Studien in systematischer Hinsicht begrenzt. Eschweiler hätte sie für seine Thesen problemlos aufgreifen können.

(b) Auch wenn man Sailers „Grundlehren" heute nicht mehr „zu den vergessenen Büchern"[216] zählen muß, wie es Eschweiler 1922 getan hat, bleibt es doch ein Faktum, daß sie in der reichen Sailerliteratur der vergangenen Jahrzehnte[217] weiterhin eher stiefmütterlich behandelt worden sind. Nur vereinzelt ist auf ihre theologische Bedeutung hingewiesen worden. So hat Richard Boeckler Sailer darin als Wegbereiter eines neuen Verständnisses von „Tradition" ausgemacht, das die Kirche als lebendige Instanz der Bestimmung und Weitergabe der *regula fidei* wiederentdeckte, ja sie sogar (recht verstanden) der Schrift vorordnete. In der Tübinger Schule, vor allem

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

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

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

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

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

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

bei Möhler, sind die bei Sailer zu findenden Ansätze systematisiert und entfaltet worden[218]. Winfried Schulz hat diese Einschätzung geteilt[219]. Konrad Feiereis würdigt Sailers Beitrag zur Herausbildung einer „eigene<n> katholische<n> Religionsphilosophie“[220] und zum Wandel des Offenbarungsverständnisses[221], das nicht zuletzt auf die Einbeziehung von „Geschichte, Erfahrung und Erleben“ als Prinzipien der Rechtfertigung von Offenbarung abzielt[222]. Eschweilers Vorbehalte gegen Sailers starke Annäherung von „gottvernehmender Vernunft“ und „Schau der Innigkeit“ werden somit nicht von allen nachfolgenden Interpreten in gleicher Weise geteilt[223], und auch die Rolle der Kirche in seinem Denken hat man zuweilen höher angesetzt, als dies in der Deutung des Bonner Theologen der Fall ist[224]. Die Qualifizierung Sailers als „Fideist“ hat bereits dem Betreuer seiner Habilitation, Arnold Rademacher, nicht zugesagt[225] und ist in der nachfolgenden Forschung kaum aufgegriffen worden. Auch diesmal hat Eschweiler mit seiner Einordnung nicht die Absicht verfolgt, eine große theologische Persönlichkeit zu diskreditieren. Er wußte nicht, daß der Regensburger Bischof Senestrey 1873 in Rom einen postumen Inquisitionsprozeß gegen Sailer angestrengt hatte. In der auf einem Gutachten des neothomistischen Theologen Con-

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

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

[220] Vgl. Feiereis, Die Religionsphilosophie Sailers, 247f.

[221] Vgl. ebd. 254f.

[222] Vgl. ebd. 248.

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

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

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

stantin von Schaezler aufbauenden Anklageschrift wurden Sailer nicht zuletzt die These der natürlichen Gottunmittelbarkeit des Menschen, der Einfluß des Protestanten Jacobi und eine Verwischung der Natur-Gnade-Unterscheidung zum Vorwurf gemacht[226]. Man braucht nur die vielen positiven Aussagen über die apologetische Absicht, persönliche Frömmigkeit und pastorale „Meisterschaft" Sailers in Eschweilers Habilitationsschrift zu lesen, um zu erkennen, daß er trotz unverkennbarer Nähe in der theologischen Einschätzung Sailers das Vorgehen von Senestrey-Schaezler kaum unterstützt hätte. Gerade das zuletzt genannte kirchenpolitische Nachspiel, in dem die systematisch-theologischen Grundüberzeugungen Sailers zur Diskussion standen, läßt es als bedauerlich erscheinen, daß eine explizite Würdigung des „bayerischen Kirchenvaters" als Religionsphilosoph und Apologet in den vergangenen Jahrzehnten nur selten und eher am Rande erfolgt ist[227]. In den Arbeiten zur Genese der neuzeitlichen Fundamentaltheologie wird Sailer bis heute nicht eigenständig berücksichtigt, und auch die von Eschweiler aufgeworfene Frage nach seiner systematischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte bleibt noch zu beantworten. Angesichts der zahllosen Studien, die über Sailer als Pädagogen und Pastoraltheologen, Liturgiker und Katecheten, Homileten und Priestererzieher, Moraltheologen, Ökumeniker und Kirchenreformer verfaßt wurden, ist diese Lücke um so auffälliger. Zwar berühren Arbeiten zu den genannten Aspekten immer wieder auch relevante Einzelfragen der Religionsphilosophie, oft mit Bezug auf die „Grundlehren"[228], aber sie sind letztlich von anderen Formalobjekten bestimmt.

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

[227] Vgl. neben den zitierten Arbeiten von Feiereis und Weilner: M. J. Fritsch, Sailers Auseinandersetzung mit der Aufklärung im Spiegel seiner „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind", in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35 (2001) 152-166.

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

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

4 Ein kurzes Fazit

(1) Wenn die akademischen Forschungsarbeiten Karl Eschweilers neun Jahrzehnte nach ihrer Entstehung noch einmal Kritik hervorrufen sollten, dann dürfte sie ganz anders aussehen als der Protest, der 1926 gegen ihre Präsentation in den „Zwei Wegen“ losgebrochen war. Die theologische Welt ist eine andere geworden, und nirgendwo wird dies deutlicher als in der Rede über Glaube und Wissen, Natur und Gnade. Eschweiler schrieb seine Arbeiten in einer Zeit, als katholische Theologen hofften, auf den Trümmern einer Moderne, die sich selbst im Ersten Weltkrieg zugrunde gerichtet hat, ihre Disziplin (und die Kirche, die sie intellektuell repräsentierte) nach vielen Enttäuschungen des 19. Jahrhunderts doch noch als Speerspitze eines zeitgemäßen anti-modernen Neuaufbruchs positionieren zu können. In mehreren Aufsatzpublikationen der 20er Jahre hat sich Eschweiler zu einem metaphysischen Ordnungsdenken bekannt, das für ihn der Inbegriff eines „thomistischen“ Daseinsverständnisses war und sich als Ideal und Heilmittel gegen die Entfremdungen anzubieten schien, in denen er den neuzeitlichen Menschen gefangen sah[230]. Auch wenn Eschweilers Kritik der Moderne und sein Konzept einer erneuerten Anthropologie auf der Basis eines religiös fundierten menschlichen Selbstverständnisses nicht explizites Thema der im vorliegenden Band versammelten

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

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

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

Abhandlungen ist[231], stellen sie doch entscheidende Motive seines gesamten theologischen Denkens dar, ohne deren Beachtung auch die historischen Untersuchungen nicht korrekt eingeordnet werden können.

(2) Nur die wenigsten Theologen haben mit ihrem Programm persönlich solchen Schiffbruch erlitten wie Eschweiler, dessen katholischer Anti-Liberalismus in der ideologischen Gefolgschaft Adolf Hitlers endete. Dennoch wäre es zu voreilig, alle Denkbemühungen des jungen Doktoranden und Habilitanden, wie sie in den Texten des vorliegenden Bandes und in den „Zwei Wegen" zum Ausdruck kommen, von diesem tragischen Ende her be- und verurteilen zu wollen. Das Sachproblem, das sich jedem Theologen beim Nachdenken über das Wesen des religiösen Aktes im Licht von Schrift und Tradition stellt, transzendiert die pragmatischen Absichten, die der ekklesiale (Anti-)Modernismus einer bestimmten Epoche damit verbinden mag. An diese Sache selbst können Eschweilers historisch-systematische Rekonstruktionen den Leser auch heute noch heranführen. Seine Typisierungsversuche und mit „-Ismen" nicht sparenden Kategorialisierungen folgten zweifellos einem Trend „ideengeschichtlicher" Analyse des frühen 20. Jahrhunderts, wie die bekannten philosophischen Entwürfe Trendelenburgs oder Diltheys leicht illustrieren könnten. Nicht nur diese Methodik generell, sondern mehr noch die wohl aus der Auseinandersetzung mit Scheler erwachsenen fundamentaltheologischen Einordnungen Eschweilers dürften umstritten bleiben[232]. Wo immer die Wissenschaft Vergleiche vornimmt und historische Phänomene klassifiziert, wird sie sich bewußt bleiben müssen, in der Subsumierung unter Allgemeinbegriffe dem Individuellen nicht vollständig gerecht werden zu können. Andererseits lebt die Wissenschaft von Interpretationsentwürfen, die sich nicht allein in der Mikroanalyse verlieren, sondern zuweilen auch mit einer gewissen Risikobereitschaft verallgemeinern, um innere Zusammenhänge aufzeigen und „große Linien" ziehen zu können. Historisches Material wird ohne methodischen „Vorbegriff", der

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

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

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

Unbezweifelbar ist, daß die Klassifizierungsversuche Eschweilers den theologisch Nachdenkenden auch heute noch sehr unmittelbar zu den basalen Fragen führen, wie „stark“ oder „schwach“ jene Vernunft sein soll, die der Glaube zu seiner Begründung in Anspruch nehmen will, und welcher Platz dem kontingenten „Historischen“ in der Analyse bzw. Verteidigung des christlichen Offenbarungsanspruchs zuzumessen ist[234]. Ihre Beantwortung ist auch unter veränderten Bedingungen so interessant und kontrovers geblieben wie vor hundert Jahren[235].

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

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

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

Teil I
Der theologische Rationalismus in der katholischen Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre

Einleitung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit wird durch den Untertitel näher als „Ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre" angegeben. Der Begriff der theologischen Erkenntnislehre ist aber vorläufig noch zu schwankend und undeutlich, als daß der Sinn dieser Untersuchung damit ohne weiteres verständlich gemacht sei. Überdies bedarf die zeitliche und inhaltliche Begrenzung des geschichtlichen Themas einer erklärenden Begründung.

1. Der Ausdruck „theologische Erkenntnislehre" wird in der neueren theologischen Literatur nicht selten gebraucht. Er dient innerhalb der deutschen katholischen Theologie zunächst zur Bezeichnung des einleitenden Teils der Dogmatik, wo über die Quellen oder Prinzipien der theologischen Erkenntnis, nämlich über die göttliche Offenbarung in Schrift und Überlieferung, über ihre Verkündigung durch das kirchliche Lehramt und über die Funktion der Vernunft in der Dogmatik gehandelt wird.[1] Der erste Theologe, der auf katholischer Seite die Erkenntnisprinzipien der Theologie zum gesonderten Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht hat, ist Melchior Cano in seinen *Loci theologici* (Salamanca 1563 [1]). Auch abgesehen von der zeitgeschichtlich bedingten Polemik bietet das berühmte Werk keineswegs eine bloße aneinanderreihende Kodifikation bewährter Schulmethoden; sondern die „Örter" werden selbst „erörtert", indem ihr eigenartiges Wesen bestimmt und ihre Bedeutung für die theologische Erkenntnis aufgezeigt wird. Es ist klar, daß diese Erörterung sich von selbst als günstige Gelegenheit darbot, um sich mit den entgegenstehenden Prinzipien der häretischen Theolo-

[1] Vgl. z. B. M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I, Freiburg 1873, 8; J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie I, Mainz 1873, 131.

gie und der ungläubigen Philosophie apologetisch auseinanderzusetzen. Nur praktische Gesichtspunkte und seelsorgliche Bedürfnisse haben allmählich dazu geführt, den mit der Zeit immer mehr anwachsenden polemischen Stoff aus dem *tractatus de locis theologicis* herauszunehmen und in einer besonderen *theologia polemica* oder in der späteren *demonstratio evangelica et catholica* zu behandeln. Diese äußerliche Trennung ist bis ins 19. Jahrhundert hinein allgemein nicht als Scheidung zweier grundsätzlich und notwendig auseinander zu haltender Disziplinen aufgefaßt worden. So konnte noch Stefan Wiest die *demonstratio evangelica et catholica* unter dem Namen *theologia dogmatica generalis* zusammenfassen und damit den ursprünglichen Zusammenhang der apologetischen Disziplin mit dem die Dogmatik einleitenden Traktat *de locis theologicis* auch äußerlich wieder herstellen.[2] Dieser Auffassung und diesem Sprachgebrauch folgen bis in die Gegenwart jene Theologen, welche unter dem Titel einer „allgemeinen, generellen Dogmatik" den Stoff der dogmatischen Einleitung so darstellen, daß sie die Prinzipien der katholischen Dogmatik zugleich gegen die entgegengesetzten Grundsätze der Häresie und der ungläubigen Philosophie apologetisch sichern.[3]

Demgegenüber ist nun im Laufe des letzten Jahrhunderts eine Apologetik ausgebildet worden, welche sich von der dogmatischen Erkenntnislehre nicht einfach dadurch unterscheidet, daß sie ihr wie die alte *demonstratio evangelica et catholica* die gewaltig angewachsene Masse des polemischen Stoffes abnimmt und in gesonderter logischer Anordnung bearbeitet. Sie lehnt vielmehr zuweilen sogar die Bezeichnung „Apologetik" insofern ausdrücklich ab, als sie „nur die negative Funktion ausdrücke, die der betreffenden Wissenschaft ob-

[2] Vgl. Stefan Wiest O.C., Demonstratio religionis christianae, Ingolstadt [2]1790, erste ungezählte Seite nach dem Vorwort: „Secutus Philosophos nostros, qui Physicam in *generalem et specialem* dispescunt, in illa stabiliendo principia generalia, quae in Physica speciali ad explicanda phoenomena usui sunt, (…) distinguo theologiam dogmaticam in *generalem et specialem*, ita ut *generalis* complectatur veritates generales, quae in disciplina theologica quacumque supponuntur, et tanquam *Principia probandi* usui sunt; theologia vero dogmatica *specialis* comprehendat doctrinam dogmatum catholicorum in specie."

[3] Z. B. Franc. Egger, Enchiridion theologiae dogmaticae generalis, Brixen [5]1913.

liegt".[4] Die moderne Apologetik beansprucht, in methodischer Unabhängigkeit sowohl von der dogmatischen Thesis wie von der häretischen bzw. ungläubigen Antithesis eine durchaus selbständige und streng systematische Wissenschaft darzustellen. Gegen die reine Philosophie grenzt sie sich – wenigstens in der Regel – formell ab durch Ausschaltung der metaphysischen *theologia naturalis*. Tatsächlich fällt ihr Gegenstandsbereich mit dem zusammen, was in dem einleitenden Teil zur Dogmatik behandelt wird. Während aber die Generaldogmatik Offenbarung, Kirche, Dogma usw., wie man sagt, „gläubig hinnimmt" und aus dem katholischen Glaubensbewußtsein heraus bestimmt, will die Apologetik von dem Glaubensstandpunkt methodisch absehen und die Prinzipien der dogmatischen Erkenntnis nur unter dem Gesichtspunkte ihrer Vernünftigkeit und natürlichen Begründbarkeit betrachten. Wenn darum diese Apologetik eine „theologische Erkenntnislehre" genannt wird, so ist klar, daß dieser Ausdruck hier eine ganz andere Bedeutung hat als in seiner oben erwähnten Anwendung auf die Einleitung zur Dogmatik. Jetzt wird darunter nicht mehr die Darlegung der objektiven und subjektiven Bedingungen verstanden, unter denen die spezifisch theologische, d. i. die dogmatische Erkenntnis zustande kommt; sondern die Möglichkeit einer Dogmatik wird selbst noch vorläufig und methodisch ausgeschaltet, da ihre Prinzipien erst vernünftig stabiliert werden sollen. Offenbar ist dieser auf die neuere systematische Apologetik bezogene Begriff der theologischen Erkenntnislehre *mutatis mutandis* an die für die neuzeitliche Philosophie charakteristische Auffassung angelehnt, daß dem philosophischen System eine Kritik des Wissens, eine kritische Erkenntnistheorie als Grundlage vorauszugehen habe.[5]

Die Fragen nun, ob eine so weitgehende Verselbständigung der Apologetik von der Dogmatik im spezifischen Gegenstand der theologischen Erkenntnis begründet sei, ob dieser Gegenstand auch nur methodisch abteilbar sei in ein reines *creditum* als dogmatisches Objekt und ein reines *scitum* als Gegenstand der selbständigen Ver-

[4] Al. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg 1900, 7.

[5] Besonders deutlich ist dies bei dem bedeutenden Methodiker Alois v. Schmid ausgesprochen, a.a.O. V (Vorwort), 8f.11f.107f.122f.; derselbe, Erkenntnislehre, Bd. II, Freiburg 1890, 421.

nunftapologetik oder ob nicht im Gegensatz hierzu das eigenartige Wesen des theologischen Erkenntnisgegenstandes schlechthin gerade in dem unteilbaren In- und Zueinandersein von „Gewußtem und Geglaubtem", von spontaner natürlicher Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarung zu sehen seien – diese entscheidenden wichtigen Fragen können auf dem Boden der modernen apologetischen Erkenntnislehre streng genommen gar nicht verhandelt werden. Denn für sie ist es eine prinzipielle Voraussetzung, die methodische Teilbarkeit des theologischen Gegenstandes so anzunehmen, daß sich darauf zwei grundsätzlich verschiedene Disziplinen, eine bloß positiv glaubende und eine rein vernünftige, aufbauen lassen. Bekanntlich aber: *Scientiae non argumentantur ad sua principia probanda*.[6] Keinesfalls ist jedoch das Prinzip der fraglichen Vernunftwissenschaft unmittelbar evident, so daß es an sich keines Beweises bedürfte. Vielmehr dürfte es heutzutage sogar überflüssig geworden sein, auf den stark problematischen Charakter aufmerksam zu machen, den die systematische reine Vernunftapologetik mittlerweile angenommen hat.[7] Und es hat den Anschein, als sei ihre im neunzehnten Jahrhundert entwickelte grundsätzliche Trennung von der dogmatischen Theologie unter dem Einfluß zeitgeschichtlicher Bedingungen zustande gekommen, welche eine stammechte Fortbildung der alten Überlieferung verhindert oder wenigstens erschwert haben.

2. Die vorliegende Arbeit will nun zunächst den ideengeschichtlichen Zusammenhang klarlegen, aus dem die neue Auffassung der apologetischen Erkenntnislehre hervorgegangen ist. Gewöhnlich wird auf katholischer Seite Joh. Seb. v. Drey als der Schöpfer der selbständigen und undogmatischen Apologetik angesehen.[8] Eine vorläufige Orientierung ließ aber bald erkennen, daß Drey nicht am Anfang, sondern mitten in der Reihe einer Entwicklung steht, welche

[6] S. Thomas, Summa Theologica I, q. 1, a. 8, c.

[7] Die für einen thomistischen Theologen offenkundigen Mißverständnisse, welche z. B. Aug. Messers „Glauben und Wissen", München 1919, 28ff. oder W. Wilbrands „Im Kampf um meine ‚Kritischen Erörterungen'", Tübingen 1920, 81ff. zeigen, können vom Standpunkt eines konsequenten apologetischen Vernunftsystems nicht sachlich aufgedeckt werden.

[8] Siehe Karl Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Literatur der christl. Theologie, Bd. 5, Schaffhausen 1867, 224ff.; Al. v. Schmid, Apologetik, 94.

bis ins achtzehnte Jahrhundert zurückreicht. Im „philosophischen Jahrhundert“ ist auch die „philosophische Apologetik“ entstanden. Die nächste Aufgabe wird deshalb sein, einen Überblick über die von Grund aus veränderte Lage zu gewinnen, in welche die Behandlung des theologischen Erkenntnisproblems durch jene geistige Zeitenwende versetzt worden ist (1. Kap.). An der Theologie Benedikt Stattlers wird dann der durchgebildetste und für die Folgezeit bedeutungsvollste Ausdruck der neuen apologetischen Auffassung dargestellt werden (2. Kap.). Aber bei dem Versuch, den theologisch-erkenntnistheoretischen Sinn dieser im Gewande des Wolffschen Dogmatismus auftretenden Philosophie-Theologie näher zu bestimmen und von dort aus den Weg durch die viel verzweigte Entwicklung der nachfolgenden Apologetik zu finden (3. Kap.), zeigte es sich, daß dies nicht angängig sei, ohne wenigstens im allgemeinen und vorläufig den Blick für die wesentliche Eigenart des spezifisch theologischen Erkenntnisproblems zu schärfen. So erklärt sich die Einschaltung der systematischen Episode (Kap. 3, II) in den Gang der historischen Untersuchung, der von diesem Punkt an klar vor Augen liegt.

Der Schwerpunkt des geschichtlichen Stoffes, der hier zu behandeln ist, fällt etwa zwischen die Jahre 1770-1850. Das ist nun gerade die Periode, welche von bedeutenden Dogmatikern die Zeit des „Verfalls“ und des „Scheintodes“ der Theologie genannt worden ist.[9] Dieses Urteil ist auf dem Standort der katholischen speziellen Dogmatik zweifellos begründet. In anderer Hinsicht aber und vor allem in Beziehung auf die Geschichte der theologischen Erkenntnislehre ist die Theologie in der genannten Zeit nichts weniger als scheintot gewesen. Die ungeheure Spannung zwischen der religiösen katholischen Welt und dem in der „geistigen Säkularisation“ des achtzehnten Jahrhunderts sich durchsetzenden spezifisch „modernen Geist“ stellte die damalige Theologie vor eine neue und eigenartige Aufgabe, welche sie zu einer staunenswerten Fülle außergewöhnlicher Begabungen und bedeutender Leistungen aufgereizt hat. Freilich ist

[9] Vgl. Scheeben, Dogmatik I, 457; Christ. Pesch S.J., Praelectiones dogmaticae I, Freiburg [4]1909, 27: „(…) a medio fere saeculo XVIII usque ad medium circiter saeculum XIX theologia catholica, rationalismi veneno imbuta, quasi mortua iacebat, donec nostris temporibus novum vigorem et decorem recuperare coepit.“

diese Aufgabe von den meisten Theologen jener Zeit als einseitig apologetische aufgefaßt worden und mußte mit psychologischer Notwendigkeit zunächst so aufgefaßt werden. Dadurch ist es bedingt, daß der bleibende Ertrag dieser theologischen Anstrengungen für die eigentliche, d. i. die dogmatische Theologie in keinem Verhältnis steht zu dem imponierenden geistigen Kraftaufwand. Eine Arbeit aber, die als geschichtliche Vorbereitung einer neuen Darstellung der theologischen Erkenntnislehre unter besonderer Berücksichtigung der apologetischen Methodenlehre dienen soll, kann an dieser Entstehungszeit der verselbständigten modernen Apologetik nicht zensurierend vorbeigehen, sondern muß vielmehr ihre eigenartigen Fragestellungen mit besonderer Sorgfalt verfolgen und zu *verstehen* suchen. Das ist auch aus dem Grunde erforderlich, weil die neue Erörterung des theologischen Erkenntnisproblems, insofern sie ein erkenntnistheoretisches Verständnis der katholischen Theologie vermitteln will, naturgemäß die Constitutio *Dei filius* des Vatikanums vor allem in Betracht ziehen muß. Der dogmatische Wortsinn der Capitula und Canones des Vatikanums wird aber in seiner Reichweite um so deutlicher erkannt werden können, je genauer die theologische Entwicklung seit dem achtzehnten Jahrhundert, gegen welche die Definitionen des Konzils gerichtet sind, geschichtlich klar gelegt sein wird.

Die Einstellung der vorliegenden Arbeit auf das Ziel, geschichtliche Vorbereitung einer systematischen Untersuchung des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis zu sein, bringt es mit sich, daß die Darstellung der einzelnen Theologien durchaus auf den eigenartigen Sinn ihrer theologisch-erkenntnistheoretischen Problemlösung gerichtet sein muß. Der materiale dogmatische und philosophische Gehalt wird deshalb nur soweit berücksichtigt, als es für das Verständnis des eigentlichen Fragepunktes erforderlich ist. Auch mußte die ausführliche kritische Stellungnahme, soweit nicht in der Klarlegung des ideengeschichtlichen Befundes selbst schon eine immanente Kritik gegeben ist, aus dieser rein historisch darstellenden Vorarbeit ferngehalten und der systematischen Hauptarbeit überlassen werden, in deren Mittelpunkt das Vatikanum stehen wird.

3. Es scheint zunächst, als könne eine so angelegte geschichtliche Untersuchung weitgehende Hilfe finden in den bekannten Werken

von H. Denzinger u. Jos. Kleutgen.[10] Ein näheres Bekanntwerden mit dem zu untersuchenden Gegenstand zeigte aber, daß dem nicht so sei. Denn so außerordentlich wichtig namentlich die Meisterwerke Kleutgens für die Entwicklung der katholischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts geworden sind, sie stehen der darzustellenden Periode noch allzu nahe, als daß sie, wenigstens was den Bereich der theologischen Erkenntnislehre angeht, in ihrer Position sowohl wie in ihrer Opposition von zeitgeschichtlichen Zufälligkeiten unbeeinflußt sein könnten. Die genannten Theologen stehen eben selbst noch in der Entwicklung der vorvatikanischen Theologie; und ihre Arbeit hätte selbst noch einer besonderen Erklärung bedurft, ehe eine Berufung auf sie nicht mehr verwirren als erklären könnte. Dagegen hat der alte Riesenzettelkasten Karl Werners besonders in der Übersicht des Kap. 1, II, mit Vorsicht in Anspruch genommene Hilfsdienste geleistet. Die vereinzelt benutzte Literatur ist am gegebenen Orte angezeigt.

[10] Heinr. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis, 2 Bde., Würzburg 1856; Jos. Kleutgen S.J., Die Theologie der Vorzeit, 1. Aufl, 3 Bde., Münster 1853ff.; 2. Aufl., 5 Bde., Münster 1867ff.; derselbe, Die Philos. der Vorzeit, 1. Aufl., 2 Bde., Münster 1860ff.; 2. Aufl., 2 Bde., Innsbruck 1878.

Erstes Kapitel
Überblick über die geschichtliche Bedeutung der Aufklärung für die Apologetik

I. Die philosophischen Grundlagen des aufklärerischen Naturalismus

1. Die Philosophie Descartes' hatte Gott zum unmittelbaren Gewißheitsgaranten gemacht für die Wahrheit aller menschlichen Erkenntnis. Das war bei ihm freilich sehr nüchtern und kritisch-rationalistisch gemeint. Die Welle des religiösen Enthusiasmus, welche das große französische siebzehnte Jahrhundert getragen, wurde aber von dieser Lehre ergriffen, weil sie der neuen Frömmigkeitsart der Selbsteinkehr und Reflexion entgegenkam; und Malebranche entwickelt aus ihr eine Philosophie, die alles in Gott schaut und mit Gottes Unendlichkeit konstruiert und wertet. Vor dem mystischen Überschwang dieses frommen Rationalismus zerfloß die Eigenart und der Eigenbereich des Natürlichen. Als daher Lockes Empirismus und Newtons mechanische Physik mit dem Beginn des achtzehnten Jahrhunderts den Cartesianismus in Frankreich selbst zurückdrängten, da war dies keine rein philosophische Angelegenheit, sondern die naturalistische Antithese setzte sich als Reaktion durch gegen die religiöse Überspannung in der philosophischen Mystik. Mit Locke eroberten die Tindal und Toland Frankreich. Voltaire war Empirist, weil die Natur ihm das Selbstverständliche und Sichselbstgenügende war. Die Schönheit und Zweckmäßigkeit der sichtbaren Welt zu genießen, sich in ihrer mechanischen Notwendigkeit geschickt zurecht zu finden und sie dienstbar zu machen für das eigene und allgemeine Wohl, das war das wahre und höchste Menschenglück, demgegenüber das Seligkeitsuchen in der mystischen und kirchlichen Frömmigkeit nur als schädliche Illusion erschien. Voltaire hat wie die meisten Naturalisten der französischen Aufklärung nicht an dem Dasein Gottes gezweifelt: *Toute la nature crie qu'il existe*! Damit die Schönheit und Ordnung der Natur den Menschen recht entzücken konnte, durfte sie nicht das Gaukelspiel eines Zufalls sein; und damit die eherne Notwendigkeit des Weltmechanismus das Menschenherz nicht zermalme und nicht jeden sittlichen Aufschwung in ihm erdrücke, durfte das menschliche und Allgesche-

hen nicht bloße blindwirkende Maschinenbewegung sein, sondern mußte von göttlicher Vorsehung geleitet werden. Um das Glück des natürlichen Individuums zu ermöglichen und das Leben in Staat und Gesellschaft zu erhalten, war das Dasein eines Gottes nicht zu entbehren: *Si dieu n'existait pas il faudrait l'inventer!*

Der krasse Anthropozentrismus, der den Deismus der französischen Aufklärung in besonderem Maße kennzeichnet, hat in Rousseaus Gefühlsreligion einen besonders gefärbten Ausdruck gefunden. Der „Vikar aus Savoyen" bekennt im *Émile* keinen metaphysischen Satz über Gott und die Welt, der nicht auch in den Schriften eines Voltaire oder Diderot stehen könnte. Ganz Rousseau ist aber die überschwängliche Art, in welcher das Natur- und Selbstgefühl gerade in dem gefühlvollen Anschmiegen an die Vorsehung des Schöpfers der Natur zur höchsten Steigerung geführt wird. Doch der für den Menschen nützliche oder notwendige Gott, der einstmals die Weltmaschine in Gang gebracht und sie jetzt aus der Ferne weise lenkte, der daneben höchstens noch das Amt hatte, einen letzten Ausgleich und seelischen Halt zu bieten für den Grenz- und Notfall, daß die natürlichen Bedingungen zur Befriedigung des Menschenherzens und der sozialen Bedürfnisse nicht ausreichten – dieser *deus deisticus* war eben nur so lange notwendig, als der Naturalismus noch optimistisch nach einem Sinn des Lebens verlangte. Er mußte in dem Augenblick und in dem Umfang hinfällig werden, als die düstere Skepsis und die frivole Sündflutstimmung die Geister des vorrevolutionären Frankreichs ergriff. Der materialistische Atheismus der Lamettrie und Holbach ist religionsgeschichtlich nichts anderes als die radikale pessimistische Schattierung des naturalistischen Deismus eines Voltaire und der Enzyklopädie.

2. Die französische Aufklärung ist in philosophischer Hinsicht die empiristische und sensualistische Antithese gegen den spiritualistischen Cartesianismus, und praktisch lebte sie von Anbeginn an in scharfem Gegensatz zur katholischen Kirche. Demgegenüber scheint die in Deutschland vordringende Aufklärung geradezu aus einer anderen Welt herzukommen. Zwar wird auch hier viel mit der „Weltmaschine" gearbeitet, und Lockes Empirismus gewinnt einen großen Einfluß. Aber die philosophische Grundeinstellung des Deutschen Naturalismus ist bei alledem immer der ontologistische Rationalismus der Leibniz-Wolffschule geblieben. Ihr Parallelschema von den ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Tatsachenwahrheiten war

biegsam genug, um die mechanistische Naturauffassung und den englischen Empirismus sich anpassen zu können. Das Ergebnis war ein „empirischer Rationalismus" – der später sogenannte „Dogmatismus" –, dessen Schwerpunkt und Kern immer der Rationalismus geblieben ist. Dieser Denkweise entsprach es nun aber durchaus nicht, den „Weltmaschinenmeister" in einen möglichst weiten Abstand von der Menschen- und Naturwirklichkeit zu rücken. Vielmehr mußte einem Philosophieren, das sich am geläufigsten in den ontologischen Verhältnissen des Bedingten-Unbedingten und des Zufälligen-Notwendigen bewegte, die Annahme einer in sich notwendigen und allweisen *causa prima* sozusagen das „Natürlichste" von allem sein. Denn ohne dies würde ja das All der Bedingtheiten und Zufälligkeiten gleichsam in der Luft schweben und die abgeschlossene Unbedingtheit des Vernunftkosmos unmöglich sein. Für ein solches Denken war „Gott" schließlich in jedem gültigen Existenzialurteil als letztes Notwendigkeits-Complementum zu der Zufälligkeit des beurteilten Gegenstandes mitgesetzt. Um einen sogenannten Erfahrungsbeweis für das Dasein Gottes führen zu können, bedurfte es nur einer unbezweifelbar sicheren Tatsache – wie etwa „Ich bin" – als Ausgangspunkt, an den sich das analysierende Verfahren mit den Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes anheften ließ.[11]

Leibniz liebte es, seine geniale Philosophie, die in der Schulmäßigkeit Chr. Wolffs die geistige Grundlage des Deutschen Aufklärungsjahrhunderts geworden ist, gelegentlich als beste Apologie des

[11] Vgl. das einfache Schema, welches dem sogenannten Kontingenzbeweise, wie er in der Wolff-Schule gepflegt wurde, zu Grunde liegt: „Wir sind (*pluralis majestaticus*) – besitzen den zureichenden Grund unseres Wesens und Daseins nicht in uns selbst – alle anderen Dinge sind einzeln und als Weltganzes ebenfalls zufällig u. bedingt – ergo muß es ein selbständiges und notwendiges Wesen (= Gott) geben". Das ist der sog. Beweis „Aposteriori", welcher dem eigentlichen ontologischen Gottesbeweis als dem Beweis a priori zur Seite gestellt wurde. S. Joh. Christ. Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt usw. I, Frankfurt–Leipzig 1723, 583 (§ 945); oder: Joh. Christoph Gottsched, Erste Gründe der gesamten Weltweisheit I, Leipzig ^{3}1739, 572ff. (§ 1101ff.). – Daß dieser Erfahrungsbeweis nichts anderes als eine schulmäßig ausgeführte Analyse des cartesianischen Argumentes ist, zeigt sofort ein Vergleich mit Descartes, Meditationen, 3. Medit. bes. § 35ff. Auf dem Boden der rationalistischen Erkenntnistheorie ist gar keine andere Demonstration schlüssig als die ontologistische aus dem Vernunftbegriff.

christlichen Offenbarungsglaubens gegen Bayle und Spinoza hinzustellen. Es ist kein Grund vorhanden, an die protestantisch konservative Gesinnung des Meisters wie des Schülers irgendeinen Zweifel anzuheften. Und dennoch war es kein Protest gegen eine bloß eingebildete Gefahr, als die Hallenser Pietisten in der *theologia rationalis* Chr. Wolffs einen die Religion überhaupt aufhebenden Spinozismus witterten. Der rationalistische Gottesbegriff war, wie sich zeigen wird, tatsächlich jeden religiösen Sinnes entleert. Aber die Wolffsche Popularphilosophie hatte ein „doppeltes Angesicht". Sie erlaubte einerseits der Theologie, ihren Rationalismus bloß als formale Wissenschaftsmethode aufzufassen und der anstößigen Lehre von der notwendig besten Welt eine dem christlichen Gottesbegriff scheinbar mehr entsprechende Umdeutung zu geben, so daß alles in bester orthodoxer Ordnung zu sein schien. Auf der anderen Seite bot jedoch ihr prinzipieller metaphysischer Rationalismus einem Reimarus, Mendelssohn, Lessing usw. die zureichenden Gründe und Mittel für die Ausbildung der reinen Vernunftreligion. Aber auch diese entschiedenen Naturalisten gaben sich im allgemeinen Mühe, ihre Kritik des kirchlichen Offenbarungsglaubens in eine möglichst unanstößige Form zu kleiden. Die Ablehnung des Supranaturalismus äußerte sich in Deutschland vornehmlich als unauffällige Umdeutung des ursprünglichen christlichen Sinnes von Offenbarung, Schöpfung, Vorsehung, Erbsünde, Menschwerdung, Trinität usw. In solchen Vorstellungen sah man sinnliche Einkleidungen reiner Vernunftideale, und in diesem symbolischen Sinne wurde ihnen sogar ein vorläufiger Wert gelassen, insofern sie mit Rücksicht auf die in niederen Kulturzonen überwiegende Sinnlichkeit als unentbehrliche „Vehikel" dienen könnten für „die Erziehung des Menschengeschlechtes" zur absoluten Religion der Vernunft.

3. Es zeigt sich demnach, daß die Aufklärungsbewegung in Frankreich und in Deutschland, was die philosophische Grundlage und die äußere Haltung angeht, einen durchaus verschiedenen geschichtlichen Ausdruck gefunden hat. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die *theologia naturalis* des Deutschen Rationalismus im Kern und in der grundsätzlichen Konsequenz ebenso religiöser oder vielmehr areligiöser Naturalismus ist wie der sensualistische Deismus der Franzosen.

Dem Rationalismus gilt die Annahme eines unendlichen, allweisen göttlichen Wesens als die selbstverständliche und notwendige Bedin-

gung dafür, daß ein in sich abgeschlossenes und absolutes Vernunftreich möglich sei. In dieser Vernunftfunktion, Begründung des Absolutheitscharakters der reinen Vernunft zu sein, erschöpft sich aber auch der ganze Inhalt des rationalistischen Gottesbegriffes. In dem alles umspannenden Vernunftkosmos ist nur Raum für einen Gott, dessen Schöpferallmacht sich innerhalb der Grenzen des moralisch Notwendigen, d. i. des Vernunft- und Zweckmäßigen hält, indem er diese bestehende Welt als die vernünftigste von allen möglichen verwirklichen mußte. Eine Welt aber, die im vollen Sinne *Schöpfung*, d. i. wesenhafte und gänzliche Abhängigkeit von Gott, ist und die deshalb auch der höchsten Vernunfterkenntnis des Menschen gegenübersteht als ein einfach *gegebener und freibegrenzter Hinweis* auf die unergründlichen Tiefen der Gottheit – eine solche Welt hätte ja keinen vernünftig einleuchtenden Daseinsgrund! Sie müßte vor der rationalistischen Vernunft als ein Produkt grundloser Willkür gelten. Das aber sei – so lautet die ständige Formel – „*unvereinbar mit der Allweisheit des Schöpfers*". Diese in der reinen Vernunftreligion außerordentlich beliebte Redeweise ist ein Beispiel jener Wortsinnverschiebungen, welche für die Deutsche Aufklärung besonders typisch sind. Was nämlich der Rationalismus bei jener theologisch klingenden Redewendung wirklich im Sinne hat, ist die Unvereinbarkeit mit der absoluten Vernunft. Und zwar soll hier mit der „Allweisheit des Schöpfers" – lies: mit dem absoluten Vernunftsystem – der religiöse Schöpfungsbegriff unvereinbar sein. In ihm ist allerdings ein Gott vorausgesetzt, der – anstatt das logisch-ontologische Complementum für die Unbedingtheit des „reinen Vernunftwesens" zu sein – selbst das in sich allein vollkommene Wesen, die einzige unbedingte, „reine" Wirklichkeit ist. Das Abstraktionsgebilde dagegen, das mit „Freiheit" und „Unsterblichkeit" die drei bekannten Artikel der Vernunftreligion ausmacht, ist in Wirklichkeit überhaupt nicht mehr „Gott" zu nennen, falls dieser Name mit dem allgemeinen Sprachgeist für die Benennung jenes Gegenstandes vorbehalten wird, der – mag er sonst wie immer vorgestellt oder gedacht werden – die einzigartige unvertretbare Natur hat, sinnerfüllender Gegenstand des spezifisch religiösen Aktes zu sein.

In dem dünnen Koordinaten-Fadenkreuz „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit", auf welches das Abstraktionsverfahren der deistischen Aufklärung die Welt der religiösen Gegenständlichkeit reduziert hatte, bedeutete die „Freiheit", d. i. die „Würde des freien Vernunftwe-

sens“ die Zentralachse, um welche sich der ganze rationale Kosmos drehte. Und alles andere, die Dimension „Gott“ nicht ausgenommen, erhielt erst seinen Funktionssinn durch die Beziehung auf dieses absolute, in sich ruhende Zentrum. Wenn diese Philosophie von „Gott“ redet, so meint sie nur den kosmologischen und ethischen Grenzbegriff, der die Funktion hat, die Absolutheit der Vernunfterkenntnis und die unbedingte Selbstgesetzlichkeit des freien Vernunftwesens auszudrücken. Der *Deus deisticus* des Rationalismus ist letzthin nicht gemeint als *der Absolute*, sondern als *die Absolutheit der Vernunft*; er ist weniger Gott als vielmehr Gott für etwas, sozusagen *die Unendlichkeitsfunktion der reinen Vernunft*.

4. Die Zertrümmerung der Wolffschen *theologia naturalis* durch Kants unwiderlegliche Zurückführung ihrer Gottesbeweise auf den Ontologismus[12] ist bekanntlich von den zeitgenössischen Aufklärern (Mendelssohn) als eine „Zermalmung“ empfunden worden. Durch die *Kritik der reinen Vernunft* ist jedoch keineswegs der aufklärerische Naturalismus selbst zermalmt worden. Kants religiöse Anschauungen bewegen sich im Gegenteil ganz in der Linie der gezeichneten rationalistischen Auffassung. Mag der dogmatistische Rationalismus als Erkenntnistheorie zerstört werden, der religiöse Naturalismus bleibt rationalistisch auch im Kleid der kritischen Philosophie. Wie aber alle inneren Widersprüche des Leibniz-Wolffschen Schulsystems ihre große geschichtliche Krisis in Immanuel Kant gefunden haben, so tritt auch die oben angedeutete Antinomie zwischen dem Gottesbegriff der rationalistischen Philosophie und dem wirklichen Gott der Religion in der kantischen Religionsphilosophie am schärfsten hervor. Freilich ist diese Antinomie von Kant nicht einmal bemerkt und um so viel weniger kritisch aufgelöst worden.

Das sei an der bekannten Religionsformel kurz aufgezeigt: „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote“.

[12] S.o. Anm. 11. Auf den notwendig mit der rationalistischen Erkenntnistheorie gegebenen Ontologismus der Wolffschen Gottesbeweise hat u. W. zuerst Jos. Engert aufmerksam gemacht in: Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Herm. Sam. Reimarus, Wien 1916. Eine sachliche Würdigung der kantischen Kritik der Gottesbeweise hat wohl zu berücksichtigen, gegen wen diese Kritik gerichtet ist. Nur aus dem engen Zusammenhang und dem erkenntnistheoretischen Gegensatz von Wolff und Kant ist die Kritik der reinen Vernunft erst verständlich.

Der Wortsinn dieser Bestimmung besagt: Die Pflichten, das sind die „Nötigungen“ durch die Autonomie des freien Vernunftwesens, welches auch für Gott „Zweck an sich selbst“ ist,[13] sollen in der Religion erkannt werden „als“ Gebote des doch ebenfalls autonom zu denkenden Gotteswillens. Hier werden also zwei verschiedene und letztgültige Instanzen und Absolutheiten nebeneinander gestellt: das keiner „Sanktion“ bedürftige und fähige[14] Gebot der autonomen Vernunft und das göttliche Gebot. Dieses Rätsel löst sich am einfachsten durch eine Erklärung im Sinne des immanenten voluntaristischen Pantheismus J. G. Fichtes, der den im Menschen erscheinenden Willen in der unpersönlichen sittlichen Weltordnung aufgehen läßt. Aber dieser Ausweg ist einer historischen Kanterklärung versperrt durch den Umstand, daß die Deduktion des Postulates der praktischen Vernunft ausdrücklich darauf abzielt, den außerweltlichen vernünftigen Deistengott zu retten. Die moderne Umdeutung des Verbindungswortes „als“ in ein verflüchtigendes „Als-ob“[15] ist ebenfalls unannehmbar, weil der Beweis dafür, daß Kant die Religion auf eine Fiktion habe richten wollen, nicht erbracht werden kann. Windelband ist im Recht, wenn er gegen diese Aufstellung der „Philosophie des Als-Ob“ Kants Gedanken auslegt: „So real wie das Gewissen, so real ist Gott“.[16] Das darf aber nicht so verstanden werden, als stehe neben bzw. über dem transzendenten „Factum der reinen Vernunft“ noch für sich die transzendente Realität der Gottheit. Denn zu einer solchen zweiten Transzendenz gibt es nach Kant keinen Weg des Wissens oder des Glaubens. Das Postulat der praktischen Vernunft ist eben ein Postulat, welches als solches auf eine bloße Vernunftidee geht; und es gibt nur ein transzendentes Noumenon: das Factum der Freiheit. Gottes Realität reicht nicht weiter, als dieses Factum reicht; sie ist in ihm von selbst mitgegeben und fällt mit ihm zusammen. Dadurch, daß die kritische Philosophie den transzendenten Gegenstand der Erkenntnis aufhob, trieb sie den schon in der Wolffschen *theologia naturalis* liegenden rationalistisch-humanistischen Naturalismus ins deutliche Bewußtsein. Denn Kants

[13] S. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von K. Vorländer, ^{6}1915, 113.

[14] A. a. O., 165.

[15] S. Vaihinger, Die Philosophie des Als-ob, ^{3}1918, 663.

[16] W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, 392f.

Gott ist, wie es vorhin ausgedrückt wurde, nichts anderes als die *immanente Unendlichkeitsfunktion des freien Vernunftwesens*.

Jetzt erhellt auch das Dunkel der kantischen Religionsbestimmung. Hier ist zwar dem Wortsinn nach in dem „Göttlichen" der spezifisch religiöse Gegenstand irgendwie intendiert – es soll ja das Wesen der Religion definiert werden; aber dieser Intention schiebt sich unversehens die angedeutete Abstraktion von dem funktionalen „Gott für etwas" unter, welche dem Denken des rationalistischen Deismus sozusagen selbstverständlich war. Jetzt ist klar, was Kant unter Religion versteht. Sie ist ihm der eigentümliche Zustand, worin die Vernunft mit besonderer Deutlichkeit der absolut verpflichtenden Macht ihrer selbstgesetzlichen Freiheit innewird. Gerade das widerspruchsvolle Dunkel des Wortsinnes macht Kants Religionsformel zum klarsten und unzweideutigsten Zeugen für die wesentlich von aller Religion wegführende Tendenz des rationalistischen Deismus. Wenn demnach die Deutsche Aufklärung in ihrer äußeren politischen Haltung durchweg auch einen wenig revolutionären Eindruck macht, so bedeutet sie doch theoretisch nicht nur eine radikale Ablehnung des christlichen Offenbarungsglaubens, sondern die grundsätzliche Konsequenz des humanistischen Rationalismus zielt ebenso wie im sensualistischen Deismus und Atheismus der Franzosen auf eine Aufhebung der religiösen Wirklichkeit überhaupt.

II. Die theologische Front gegen die naturalistische Aufklärung

Der im Vorstehenden offengelegte Kern der Aufklärungsphilosophie entfaltete sich in dem Frankreich und Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts zu einer allgemeinen Kulturbewegung, welche das geistliche Angesicht Europas von Grund aus veränderte. Die Loslösung des Menschen aus einer objektiven universalen Ordnung, die Erhebung der menschlichen Natur als Persönlichkeit oder als Gattung zur zentralen und absoluten Wertinstanz, darin liegt das humanistische Grundmotiv, welches in den vier Jahrhunderten seit der Renaissance nur zu einem teilweisen und beschränkten Ausdruck gekommen war. Jetzt aber brach es durch zu einer alles umfassenden und alles umgestaltenden Lebensmacht. Die Aufklärung hat den

spezifisch „modernen Geist“ geboren.[17] Er mußte seiner Natur nach vor allem in schärfstem Gegensatz zu der überlieferten christlichen Weltauffassung auftreten. Und wenn dies vorzüglich im Namen der „vernünftigen und natürlichen Religion“ geschah, so lag eben darin, wie gezeigt wurde, die volle Verneinung des Wesens der Religion miteingeschlossen. Die „Moderne“ wirkte sich in der theoretischen und ethischen Aufklärungsbewegung aus als geistige Säkularisation, mochte das äußere Vorgehen nun ein revolutionär gewaltsames oder ein mehr politisch vermittelndes sein.

Dadurch ist nun die christliche Theologie in eine Lage versetzt worden, welche von der geistigen Umwelt, zumal der mittelalterlichen Theologie, durchaus verschieden war. Es gilt, zunächst einen allgemeinen Überblick darüber zu gewinnen, wie sich die Theologen in den gänzlich neuen Verhältnissen theoretisch zurecht fanden.

1. Die theologische Verteidigung des christlichen Offenbarungsglaubens gegenüber der aufklärerischen Betonung der Vernunft- und Naturreligion hätte offenbar keinen kürzeren Weg zum Ziel finden können, als wenn sie sich in den Gedankengängen eines grundsätzlichen Akosmismus, d. i. einer religiös begründeten Naturverneinung bewegt hätte, wie das noch zuletzt in der jansenistischen Gnadenlehre geschehen war. Die schärfste Antithese zu der naturalistischen Verselbständigung der sog. Naturreligion hätte ja darin bestanden, das natürliche Vermögen des menschlichen Verstandes und Willens zur Religion überhaupt zu bestreiten. Dieser kürzeste Weg war für die katholische Theologie im allgemeinen ungangbar, weil er im Hinblick auf die Erbsünden- und Gnadenlehre der Kirche sofort als ein Irr- und Abweg erscheinen mußte.[18]

[17] E. Troeltsch läßt, den überkommenen Begriff der geschichtlichen Neuzeit auf die spezifische „Moderne“ einengend, die Periode der Neuzeit erst mit der Aufklärung beginnen; vgl. Kultur der Gegenwart I, Abt. 4 (erste Auflage!), 431ff.; ferner derselbe, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München 1911, 35; Ges. Schriften, Bd. I, Tübingen 1912, 439, Anm. 201. Ähnlich schon Fr. Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris 1905, 87.

[18] Über den Zusammenhang der natürlichen Gotteserkenntnis mit der kath. Glaubenslehre vgl. die Darlegungen von J. A. Möhler in „Sendschreiben an Herrn Bautain“ (Ges. Schriften u. Aufsätze, herausg. von I. Döllinger, Bd. II, 1840, S. 141ff.).

Auffallend ist es jedoch, daß selbst die gläubige protestantische Theologie im Kampfe gegen den Vernunft-Naturalismus die Waffen unbenutzt liegen ließ, welche ihr in Luthers absolutem Gnadenbegriff und in seiner Ausschaltung der natürlichen Vernunfterkenntnis aus dem religiösen Bereich zur freien Verfügung standen. Dogmatische Bedenken standen hier nicht im Wege. Bei genauem Zusehen zeigt sich aber, daß jene Waffen nicht benutzt wurden, weil sie im achtzehnten Jahrhundert völlig unbrauchbar geworden waren. Denn die Religiosität der Reformatoren und ähnlich die des Jansenismus und Quietismus war gerade in der religiös übersteigerten Abwendung von aller natürlichen Unterlage und objektiven Bindung letzthin allein auf die psychologische Intensität des subjektiven Erlebens gegründet. Beim Schwinden der religiösen Stimmung mußte daher die Religion überhaupt für das Subjekt jeden Rechtsgrund verlieren. Das Aufklärungserlebnis der unbedingt in sich selbst gründenden und sich selbst genügenden Vernunftherrlichkeit lag auf ein und derselben humanistischen Entwicklungslinie mit der Emanzipation des religiösen Subjektes in der *sola-fides*-Lehre. So lebhaft auch der Gegensatz dieser Extreme psychologisch empfunden wurde, er war auf dem Boden der Lutherorthodoxie theoretisch-gegenständlich nicht erfaßbar. Sollte darum hier die Übernatürlichkeit der christlichen Offenbarung gegenüber dem modernen Geist behauptet werden können, so mußte um jeden Preis versucht werden, den alten Glauben in das Vernunftall der neuen Philosophie einzubauen. Dieser ideengeschichtlichen Notwendigkeit kamen faktische historische Verhältnisse entgegen. Die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie erschien in der äußerlichen Beibehaltung mancher alter Formeln als Fortsetzung der protestantischen Scholastik des siebzehnten Jahrhunderts; zudem gaben sich die Meister der neuen Denkweise, wie erwähnt, als gläubige Christen. So wurde die protestantische Orthodoxie des achtzehnten Jahrhunderts durch den Aufklärungsrationalismus in die Stellung des „rationalistischen Supranaturalismus" gedrängt, was ungefähr der Gegenpol zu der Lehre Luthers ist.[19]

[19] Über das Einschwenken der orthodox-protestantischen Theologie in den philosophischen Rationalismus der Wolffschule s. Gustav Frank, Geschichte der protestantischen Theologie II, 1865, 400ff.

2. Wesentlich anders war die Lage, in welche die katholische Theologie durch den Naturalismus der Aufklärung versetzt wurde.[20] Zwar hatte sich der Jansenismus schon im siebzehnten Jahrhundert der neuen Denkweise Descartes' in weitem Umfange angeschlossen;[21] und das philosophische Werk eines der großen Theologen dieses großen Jahrhunderts beansprucht sogar ein besonderes Kapitel in der Entwicklungsgeschichte der neuzeitlichen Philosophie. Aber so sehr das System Malebranches von christlich-augustinischer Frömmigkeit gesättigt ist, es ist aus Religion, nicht für Religion erdacht worden, d. h. in ihm läuft der christliche Glaube als ein die philosophische Intuition bestätigendes und erklärendes Moment mit ein, er ist aber nicht ein selbst zu erforschender oder gar erst zu beweisender Gegenstand. Der Idealismus des genialen Oratorianers setzt wie der ursprüngliche Cartesianismus eine im allgemeinen noch als selbstverständlich geltende christliche Umwelt voraus. Die französische Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts war deshalb, von allem anderen abgesehen, schon aus diesem Grund wenig geeignet, gegen den empiristischen und sensualistischen Naturalismus des neuen Frankreich ins Feld geführt zu werden.

Woher aber sollte der katholischen Theologie die philosophische Hilfe kommen in der Verteidigung gegen die im Namen der Philosophie verkündigte „Vernunft- und Naturreligion"? Der strenge Thomismus, der im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert besonders in Frankreich zu neuer Blüte gediehen war, verbrauchte alle Kraft in der innertheologischen Auseinandersetzung mit dem Jansenismus und Molinismus.

Die Modernität von C. Billuarts großartiger *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata* (Lüttich 1746f.) beschränkte sich wesentlich darauf, die von der Sorbonne vertretene „Theologie der Mitte" (sc. zwischen den Extremen des Jansenismus und Molinismus) als unhaltbar zu erweisen. Überdies schien gerade die aristotelische Scholastik, welche trotz des großen Einflusses Des-

[20] In diesem Zusammenhang wird nur die katholische Theologie Frankreichs und Deutschlands berücksichtigt, weil die eigentliche Aufklärungsperiode Italiens erst im 19. Jahrh., etwa in der Entwicklungszeit Rosminis, zur vollen Entfaltung gekommen ist.

[21] Über die Beziehungen des Jansenismus zur cartesianischen Bewegung s. Fr. Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne, tom. I, Paris [3]1868, 432ff.

cartes' vorläufig noch in weitem Umfang die theologische Schulbildung beherrschte, die Verteidigung gegen den aufklärerischen Naturalismus eher zu komplizieren als zu unterstützen. Denn der abgründige Gegensatz zwischen der vernunftstolzen und selbstzufriedenen Abgeschlossenheit des Aufklärungsmenschen und dem objektiv demütigen und aufgeschlossenen Eingeordnetsein des *homo religiosus* wäre polemisch am schärfsten zum Ausdruck gekommen, wenn die Theologie die natürliche Vernunftreligion als eine wesentlich unreligiöse und widerspruchsvolle Konstruktion grundsätzlich abgelehnt hätte. Dieser Standpunkt schien aber nur vertreten werden zu können, wenn der natürlich-spontanen Vernunfterkenntnis jede notwendige Beziehung zur Religion, z. B. in der natürlichen Gotteserkenntnis, abgesprochen würde. Und dies widersprach der philosophisch-theologischen Grundposition der scholastischen Überlieferung und war zudem, wie schon erwähnt, nur auf einem Abwege von der katholischen Dogmatik selbst durchführbar. Die Aufdeckung des weltteilenden Unterschiedes zwischen der *praeambula-fidei*-Lehre des hl. Thomas und der vernünftigen Naturreligion der Aufklärung kam aber dem damaligen apologetischen Bedürfnis zu wenig entgegen; sie hätte eine rein theoretisch-gegenständliche Betrachtung des religiösen Wesens gefordert, wozu der im unmittelbar persönlichen Ringen um die Seelen aufgehenden Theologie jener geistigen Umwälzungszeit kaum Muße gelassen wurde.[22] Damals ging es mehr um die Religiosität als um die Religion. Die subjektiven Bedingungen für die Wirklichkeit der Religion im Menschen bean-

[22] Daß die gegenständliche Würdigung der „natürlichen" Religion auch damals wenigstens oberflächlich berührt worden ist, zeigt z. B. der Dominikaner-Theologe an der Wiener Universität P. M. Gazzaniga O.P. in seiner Theologia dogmatica in systema redacta, Ingolstadt 1786, pars prior, § 4: „Dividi communiter solet religio in naturalem et revelatam. Qui tamen loquendi modus minus accuratus videtur; *religio enim unica est eaque tota revelata*: primo quidem sola traditione, post autem etiam scripto propagata. Quantum tamen ad rem ipsam hac divisione nihil aliud innuitur, quam in religione esse quasdam veritates, quae naturales dicuntur, quatenus naturales humanae rationis vires non superant; aliae vero dicuntur supernaturales aut revelatae, quia nonnisi supernaturalis revelationis ope innotescere poterant; cuiusmodi sunt mysteria fidei et plura praecepta positiva a Deo hominibus imposita. Huiusmodi veritatibus naturalibus et supernaturalibus *una et sancta religio constituitur*, qua ut S. Augustinus inquiebat (…) unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur." [2]

spruchten das ganze wissenschaftliche Interesse der Theologie. Der Religion der bloßen philosophischen Vernunft wurde die moralische Notwendigkeit der Offenbarung auch für das geschichtliche Dasein der natürlichen Religion und Sittlichkeit entgegengesetzt.

Die im allgemeinen einheitliche Hauptstellung der katholischen Aufklärung ist gekennzeichnet durch die Beweisführung, daß die natürliche Gotteserkenntnis und die davon bedingte Gottesverehrung niemals oder doch nur ausnahmsweise und unvollkommen durch die auf sich allein angewiesene Menschenvernunft erreicht worden sei, vielmehr überall in der Geschichte als eine schon vorhandene und autoritativ überlieferte Tatsache auftrete.

3. Damit ist freilich nur der äußere Rahmen bezeichnet, in welchem sich die gegen die „Freidenker" und „esprits forts" gerichtete *demonstratio religiosa* der katholischen Literatur bewegt. Die Ausfüllung des Rahmens zeigt im einzelnen bedeutungsvolle Verschiedenheiten; insbesondere gehen die Ansichten darüber, wie die überlieferte Tatsächlichkeit aller sog. natürlichen Religion näher zu bestimmen ist, sehr weit auseinander.

Auf der einen Seite begegnen in der französischen Theologie schon damals deutliche Ansätze zu einem theologischen Positivismus, der durch die Beschränkung der religiösen Erkenntnis auf die tatsächlichen Gegebenheiten der Religionsgeschichte und durch seine scharfe Skepsis gegenüber der reinen Vernunfterkenntnis der Philosophie stark an den grundsätzlichen Traditionalismus des neunzehnten Jahrhunderts erinnert. Zwar richtet sich diese Skepsis eigentlich nur gegen den ontologischen Rationalismus der Descartes und Malebranche, und die aus der Erfahrung der sichtbaren Wirklichkeit fließende natürliche Gotteserkenntnis wird nicht ausdrücklich geleugnet. Diese Theologie läßt jedoch aus apologetischen Gründen den positiven, vom Menschen unabhängigen und ihm als schlechthin gegeben gegenübertretenden Charakter der natürlichen Religion so ausschließlich in den Vordergrund treten, daß eine philosophische Gotteserkenntnis daneben als überflüssig erscheinen muß.[23]

[23] Vgl. Karl Werner, Gesch. der apologet. und polemischen Literatur der christl. Theologie, Bd. 5 (1867), 137f. u. 166f. über *Huet* (Vgl. auch Bouillier, Histoire de la philos. cart. I, 592ff.), 116 über *Guénard*, 181f. über *Bergier* (über den von

Dem stehen nun aber auf der anderen Seite Theologen gegenüber, welche die von der subjektiven Willkür an sich unabhängige Tatsächlichkeit der natürlichen Religion dadurch zu begründen versuchen, daß sie auf eine „angeborene Gottesidee“ oder einen „angeborenen Gottessinn“ zurückgreifen. Dieses Angeborensein wird wiederum in verschiedener Weise aufgefaßt, bald mehr im formalen Anschluß an den erkenntnistheoretischen Rationalismus Descartes', bald mehr psychologistisch im Sinne eines seelischen Grundvermögens, wie es der Philosophie der schottischen Schule entsprach. Das kennzeichnende Merkmal des theologischen Nativismus besteht aber gegenüber dem rein philosophischen darin, daß er das Angeborensein der Gottesidee bzw. des Gottessinnes nicht als einen notwendigen Bestandteil der Menschennatur, als einen natürlichen Eigenbesitz der Vernunft ansieht. Das hätte ja den Zweck der antinaturalistischen Apologetik leicht in sein gerades Gegenteil verkehren können. Sondern das Bibelwort vom „Ebenbild Gottes“ wird hier so gedeutet, daß der Mensch als solcher unmittelbar von Gott bestimmt und durch seine Offenbarung erleuchtet wird. Der nativistische Gedanke tritt deshalb immer auf in Verbindung mit einem mystischen Augustinismus oder auch mit einer seiner Eigenart angepaßten Offenbarungstheorie.[24]

Es leuchtet ein, daß die formale Haltung dieser nativistischen Theologie sich am nächsten mit dem philosophischen Rationalismus berührt, während der entgegengesetzte Standpunkt, der vorhin als theologischer Positivismus bezeichnet wurde, sinngemäß neben den erkenntnistheoretischen Empirismus zu stellen ist. Die Vorherrschaft der positivistischen oder historizistischen Richtung in der französischen Theologie erklärt sich deshalb daraus, daß in der zweiten

Bergier abhängigen Deutschen *Beda Mayr* s. Werner, Gesch. der kath. Theologie, 237ff.). – Zum ganzen vgl. die zusammenhängende Übersicht über die franz. Apologetik des 18. Jahrh. von L. Maisonneuve, Art. Apologétique, in: Dictionnaire de théologie catholique, t. I, Paris 1903, 1547ff.

[24] Die verschiedenen Bedeutungen des „Angeborenseins“ sind bei keinem einzigen Theologen dieser Epoche in genauer Reinheit zu finden, sondern treten überall in den verschiedensten Legierungen auf, selbst bei Apologeten, die sich ausdrücklich etwa zu Cartesius und zu Malebranche bekennen. Für den theol. Nativismus im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrh. vgl. Boullier, a.a.O. II, 545ff. (Gerdil), 593ff. (les derniers Cartésiens); seine damalige Verbreitung in Deutschland s. bei Werner, Gesch. d. kath. Theol., 98.165-169.189.

Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts Descartes und Malebranche von Locke, Voltaire und Condillac in den Hintergrund gedrängt waren und der religiöse Naturalismus im Gegensatz zu der Deutschen Aufklärung hier in empiristischer oder sensualistischer Begründung auftrat. Damit soll aber keineswegs gesagt werden, daß jener traditionalistisch anmutende Positivismus in der damaligen Deutschen Theologie eine unbekannte Erscheinung gewesen sei. Vielmehr muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß von den vorhin bezeichneten theologischen Richtungen keine einzige rein verwirklicht worden ist; sondern alle fließen ineinander über und lassen sich nur nach einem mehr oder weniger unterscheiden.

4. Ein verschwommener philosophischer Synkretismus ist die fast allgemeine Signatur der apologetischen Literatur des Katholizismus im achtzehnten Jahrhundert. Die ausschließlich defensive Haltung zwang ja naturgemäß dazu, sich nach der Philosophie zu richten und irgendwie auf sie einzugehen, in welcher der Angriff der naturalistischen Aufklärungsbewegung jeweils aufmarschierte. In dem ersten Stadium des ungeheuren Kampfes mit dem modernen Geiste hat die ganz auf Apologetik eingestellte Theologie ihre innere Schwäche mit besonders auffallender Deutlichkeit gezeigt.[25] Angesichts der gänzlich veränderten geistigen Lage schien einerseits die aus einer anderen Welt stammende scholastische Überlieferung zu versagen. Andererseits empfand man aber auch lebhaft das Ungenügende der Zersplitterung in einzelne rein abwehrend verfahrende Apologien und suchte eifrig nach einer in notwendiger Beweisverkettung aufgebauten, systematischen Apologetik, welche dem in der Rüstung moderner philosophischer Systematik auftretenden Naturalismus gewachsen sei. Das Gesuchte sollte die katholische Theologie zuerst in Deutschland finden.

Während die Aufklärungsbewegung in Frankreich von einem aus Voltaire, Condillac, Rousseau und Holbach zusammengesetzten Gedankengemenge getragen wurde, hatte sie in Deutschland eine im großen und ganzen einheitliche philosophische Grundlage. Hier herrschte die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie fast das ganze

[25] Vgl. für die franz. Apologetik des 18. Jahrh. J. Bellamy, La théologie catholique au XIX[e] siècle, Paris 1904, 1ff. und die Anmerkungen dazu vom Herausgeber J. V. Bainvel, ebd.

Jahrhundert hindurch allmächtig auf den Kathedern und in den Büchern. Ihr „empiristischer Rationalismus“ war, wie oben schon bemerkt wurde, elastisch genug, um die mannigfachen empiristischen und psychologistischen Einflüsse aus der ausländischen Philosophie sich vorläufig anzupassen. Ihre Schwäche und Stärke lag darin, den ersten Abschnitt der neuzeitlichen philosophischen Problembewegung als ein zusammenfassendes Kompromißsystem zu beschließen, indem sie die beiden entgegengesetzten Ausgangspunkte des modernen Denkens in einem „dogmatistischen“ Nebeneinander von *a priori* und *a posteriori*, von empirisch und rational zu vermitteln suchte. Seit der Mitte des Jahrhunderts sah sich nun die katholische Theologie einem naturalistischen „Theismus“ gegenüber, der dieselbe Philosophie in Anspruch nahm, in welcher sich auch die orthodox-protestantische Theologie gepanzert hatte. Die Wolffsche Lehre schien darum tatsächlich als eine reine neutrale Philosophie bewährt zu sein, welche sich von selbst als geeigneten Fechtboden darbot, auf dem der apologetische Kampf gegen den Aufklärungsnaturalismus wissenschaftlich ausgetragen werden konnte. Den katholischen Theologen wurde überdies der Übergang zu dieser Philosophie dadurch erleichtert, daß sie nach Form und Inhalt noch zahlreiche Erinnerungen zumal an die suarezische Scholastik enthielt. Der erste Anstoß kam aber von der Naturwissenschaft.

Die ungeahnten Erfolge der mathematisch-mechanischen Naturerklärung im siebzehnten Jahrhundert wurden als ebenso viele Bewährungen der gleichzeitig sich entwickelnden neuen Philosophie erlebt. In demselben Maße schwand aber auch das Vertrauen zu dem scholastischen Aristotelismus, mochte er in thomistischer, skotistischer oder suarezischer Prägung auftreten. Durch das starre Festhalten an den jedes physikalischen Sinnes entleerten Formeln von den *formae substantiales* und den *qualitates occultae* mußte die alte Denkweise dem achtzehnten Jahrhundert als eine phantastische Ideologie erscheinen.[26] Das allgemeine naturwissenschaftliche Interesse hatte nun aber im zweiten Drittel des Jahrhunderts auch die deutschen Ordensschulen in außerordentlichem Umfang ergriffen. Um der neuen Physik willen brachen diese Theologen mit der über-

[26] Vgl. M. de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Übersetzt von R. Eisler), Tübingen 1913, 446ff.

lieferten Metaphysik und schlossen sich, nach vereinzelten Versuchen mit dem Cartesianismus, der Philosophie des genialen Leibniz an, wie sie in der Wolffschen Schulmäßigkeit damals die Deutschen Universitäten eroberte.[27] In kaum zwei Jahrzehnten war der konservative Widerstand gegen die neue Denkweise gebrochen und etwa seit 1770 war Joh. Chr. Wolff auch auf den philosophischen Lehrstühlen der süddeutschen Hochschulen heimisch geworden. Seine besten Pioniere waren die Schulen des Benediktinerordens und der Gesellschaft Jesu, welche die wissenschaftliche Vertretung des Deutschen Katholizismus im achtzehnten Jahrhundert maßgebend beeinflußt haben.[28]

Damit war die katholische Theologie auch äußerlich in die nächste Berührung gebracht zu jener Philosophie, welche wie keine andere geeignet erschien, dem großen Zeitbedürfnis nach einer systematisch aufgebauten Glaubensverteidigung zu entsprechen. Dem Leibniz-Wolffschen Grunddogma von der besten Welt, wo der immanente areligiöse Naturalismus dieses Rationalismus am empfindlichsten hervortrat, wichen die Theologen mehr oder weniger vorsichtig aus [3]. Sie bedienten sich dieser Philosophie ja auch nur aus apologetischem Interesse. Sie schlossen sich ihr an, um die große Rüstkammer, aus der der deutsche „Theismus“ seine Waffen gegen den Offenbarungsglauben holte, selber in die Hand zu bekommen. Dem aufklärerischen „Selbstdenker“ sollte der gläubige Katholik als der vernünftigste und philosophischste aller „Selbstdenker“ entgegengesetzt werden.

[27] Vgl. Werner, Geschichte der kath. Theol., 163f.

[28] Werner, a.a.O., 164.166f.173; H. Hurter, Nomenclator literarius, Bd. 5, ^{3}1911, 21.31.260f. – Für das Verhältnis der kath. Theologie zum Wolffianismus ist es bezeichnend, daß die Theologen der Gesellschaft Jesu schon mit Chr. Wolff selbst in enger wissenschaftlicher Beziehung gestanden haben. Vgl. C. G. Ludovici, Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie III, Leipzig 1738, 310ff.; H. Wuttke, Chr. Wolffs eigene Lebensbeschreibung, Leipzig 1841, 200f. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Wolffs berühmte Oratio de Sinarum philosophia practica, welche den Pietisten in Halle den ersten Anlaß zu ihrem Vorgehen gegen den Philosophen gab, nach Ludovicis Angabe (a.a.O. I, Leipzig 1736, 29) schon 1722 in Rom, also vier Jahre vor der ersten deutschen Ausgabe (1726) gedruckt worden ist. Daß Chr. Wolff den Freiherrntitel einem Jesuitenpater zu verdanken hatte, ist quellenmäßig berichtet von Wuttke, a.a.O., 29. Dasselbe, aber offenbar aus anderen, nicht angegebenen Quellen berichtet C. Braun, Gesch. der Heranbildung des Klerus in der Diöcese Wirzburg II, 1897, 221.

Im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts hat der katholisch-theologische Wolffianismus den Grund gelegt für die rein vernünftige systematische Apologetik, welche im folgenden Jahrhundert zu mannigfaltiger Entwicklung gelangt ist. Wie es aber in der neueren Philosophie-Geschichtsschreibung weit verbreitete Sitte war, die moderne Periode mit Immanuel Kant wie mit einem absoluten Anfang beginnen zu lassen, obwohl der Kritizismus selbst und z. T. sogar der nachfolgende Idealismus nur unter fortwährender Berücksichtigung der verachteten Wolffschule genetisch und inhaltlich zutreffend gewürdigt werden kann, so sind in ähnlicher Weise auch die theologischen Wolffianer von der katholischen Theologie bis heute im Dunkel des Nichtbeachtens gelassen worden. Die dürftige Hilfsliteratur versagt gänzlich, wo es sich darum handelt, über die geistige Einstellung der in Frage stehenden theologischen Richtung Auskunft zu geben.[29] Es muß deshalb versucht werden, die Eigenart der von der Wolffschule beeinflußten Theologie an dem Werk ihres bedeutendsten und einflußreichsten Vertreters zu kennzeichnen, soweit sie für diesen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der theologischen Erkenntnislehre in Betracht kommt.

[29] Die weitläufigen Ausführungen bei Werner, Gesch. der kath. Theol., 173ff. und 229-252 sind, abgesehen von den Tatsachenberichten, unbrauchbar. Der Verfasser steht als Anhänger der spekulativen Vernunftideentheologie Anton Günthers der darzustellenden Epoche innerlich noch zu nahe, um ihre geschichtliche Eigenart richtig abschätzen zu können. Georg Huber hat in „Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht", 1. Jahrg., Köln 1900, 290, eine „eingehendere Arbeit" über Stattler angekündigt. Aber diese erste und einzige Monographie über den kath. Wolffianismus war nicht aufzufinden und ist anscheinend nicht veröffentlicht worden. [4]

Zweites Kapitel
Die Möglichkeitstheologie Benedikt Stattlers

I. Der empiristische Rationalismus bei Stattler

In Benedikt Stattler vereinigen sich zwei zeitgeschichtliche Bedingungen, um seinem Denken zunächst eine empiristische Einstellung zu geben. Die Philosophenschule der Gesellschaft Jesu, in welcher Stattler gelernt und gelehrt hat,[30] war schon von Descartes' Zeiten her in der Opposition gegen den konstruktiven Idealismus; und sie hielt an ihrem nüchternen Tatsachensinn auch noch fest, als der Rationalismus bei Malebranche in philosophische Mystik umschlug.[31]

[30] Über Leben und Schriften Stattlers berichtet am ausführlichsten Reusch, Art. Stattler, in: Allgem. Deutsche Biogr., Bd. 35, 498ff.; vgl. Kneller S.J., Art. Stattler, in: Wetze u. Welte's Kirchenlexicon XI, 741ff. Von großem zeitgeschichtlichen Wert sind die Tatsachen und Urteile, welche J. M. Sailer über seinen Lehrer und Freund mitteilt in: „Benedikt Stattlers kurzgefaßte Biographie" (ohne Angabe des Verfassers und Verlagsortes) 1798, abgedruckt in: Sämtl. Werke, Bd. 38, Sulzbach 1841, 115ff. – Die im folgenden häufiger zitierten Werke Stattlers sind:

1. Aus der in Augsburg 1769ff. erschienenen achtbändigen Philosophia methodo scientiis propria explanata: Logica, Ontologia, Cosmologia, Psychologia, Theologia naturalis;
2. Demonstratio evangelica sive Religionis a Jesu Christo revelatae certitudo accurata methodo demonstrata, Augsburg 1770 (zitiert „Demonstr. evg.");
3. De locis theologicis, Weißenburg 1775;
4. Dissertatio logica de valore sensus communis naturae tanquam criterio veritatis, Eichstätt 1780 (zit. „De valore sensus communis");
5. Theologia christiana theoretica, München u. Eichstätt 1780/81, in sechs gesonderten *tractatus*;
6. Allgemeine katholisch-christliche theoretische Religionslehre aus hinreichenden Gründen der göttlichen Offenbarung und der Philosophie, 2 Bde., München o. J. (Zensurdatum 29.III.1791; zit. „Religionslehre").

Die umfangreichen Arbeiten Stattlers über Naturrecht und Ethik sind in der folgenden Darstellung nicht berücksichtigt worden. Die Schriften über theoretische Philosophie u. Theologie genügen für ihren Zweck vollkommen.

[31] Über die Polemik der Philosophen des Jesuitenordens gegen den Cartesianismus s. Bouillier, a.a.O. I, 571ff., gegen Malebranche s. ebd. II, 392ff. „L'empirisme, puisé soit dans Aristote, soit dans Gassendi, et plus ou moins mêlé de scepticisme, voilà le caractère le plus générale que présente la philosophie des Jésuites dans son opposition à celle de Descartes et de l'Oratoire" (a.a.O. I, 572). Den Vorwurf des „Pyrrhonismus", den Arnauld gegen Huet erhoben hat (Bouillier I, 605), wiederholt Windelband auffallenderweise, indem er verallgemeinernd von einem „Jesuitischen Skeptizismus" spricht (Die Gesch. der neueren Philos. I, ^{6}1919, 375). Das ist

Diese Schulüberlieferung traf sich mit der empiristischen Strömung, welche im Ablauf des achtzehnten Jahrhunderts unter dem Namen John Lockes das europäische Festland überflutete und der sich auch die Wolffschule immer mehr überließ.[32]

1. Daraus erklärt sich, daß Stattler unter häufiger ausdrücklicher Berufung auf Lockes „Untersuchung" von allem rationalistischen Nativismus entschieden abrückt. Nach ihm ist der Ursprung auch der höchsten Ideen letzthin auf die Erfahrung zurückzuführen. Der *sensus externus*, d. i. der auf äußere, körperliche Gegenstände gerichtete Sinn, liefert das Vorstellungsmaterial, auf das sich der *sensus internus*, der „Verstand", hinwendet, um in der „Reflexion" durch Sondern und Verbinden die allgemeinen Begriffe zu bilden. Die Tätigkeiten des *sensus internus* selbst, das sind die Bewußtseinserscheinungen, bilden wiederum das Beobachtungsfeld des *sensus intimus*, der „Vernunft", welche durch Reflexion hierauf die Idee der Seele und ihrer wesentlichen Eigenschaften und endlich die alles umfassende Idee Gottes schafft.[33] Die Vorstellungen oder Ideen,[34] welche unmittelbar in der *sensatio* (= äußerer und innerer Erfahrung) gegeben sind, nennt Stattler in treuer Locke-Nachfolge *ideae adventitiae*; während die durch Reflexion vom Verstande bzw. von der Vernunft gebildeten Begriffe *ideae factitiae* heißen.[35] In diesen beiden Begriffsformen erschöpft sich die mögliche Erkenntnis überhaupt. Denn: *Nullae in hominibus dantur ideae innatae*; und auch der Gottesbegriff ist nichts anderes als eine *idea factitia*.[36]

irreführend, weil diese Skepsis nichts weniger als grundsätzlicher Pyrrhonismus war, sondern nur die Kampfstellung gegen den neuen Rationalismus bezeichnet und selbst aus der Bejahung der eigenen Ordensmetaphysik entsprungen ist. Zu welcher Art von Skepsis gehört dann übrigens die ablehnende Haltung Pascals gegenüber Descartes?

[32] Vgl. G. Zart, Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrh., 1881, bes. 72ff. – Daß schon Christian Wolff die Philosophie auf die Erfahrung fundamentieren will, zeigt Hans Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie, 1910, 22, Anm., u. 85.

[33] Logica, §§ 51.55; Psychologia, §§ 20.21.23.

[34] Stattler braucht die Termini *repraesentationes, ideae, perceptiones* univok, s. Logica, § 47.

[35] Logica, §§ 111.114.349.

[36] Logica, §§ 113f.; Theologia naturalis, § 83; Theologia christiana theoretica, tract. I: De Deo uno, 17; vgl. auch die unten in Anmerkung 53 angeführten Stellen aus der Stattlerschen Ontologia (die bloßen Zahlen geben die Seiten an).

Sogar das berühmte Ausrüstungsstück des achtzehnten Jahrhunderts, der „gesunde Menschenverstand", der unter dem Namen *sensus communis naturae* sc. *humanae* oder „Mutterwitz" bei Stattler ein wichtiges Amt zu versehen hat, ist nicht angeboren. Er ist, wie eigens gegen Robinets und Feders „moralischen Sinn" gezeigt wird, überhaupt kein besonderes seelisches Vermögen, sondern ist wie jede Erkenntnis erst allmählich durch Erfahrung und unvollständige Reflexion erworben worden.[37] Deshalb bedurften die ersten Menschen am Anfang, als sie noch nicht über genügend „gesunden Menschenverstand" verfügten, auch für die natürlichen Religionskenntnisse der göttlichen Offenbarung, weil „ohne andere übernatürliche und unmittelbare Belehrung Gottes vom Anbeginne ihr Erkenntnisvermögen ebenso leer von Ideen und Kenntnissen sein mußte, als es itzt bei den neu empfangenen und geborenen Kindern ist".[38]

2. Hier tritt der apologetische Zweck des Empirismus zu Tage. Mit der in der französischen Geisteskrise des siebzehnten Jahrhunderts befestigten Ordensüberlieferung besteht Stattler auf der Ablehnung der eingeborenen Gottesidee. Es war ja nicht abzusehen, wie eine systematische Begründung des Christentums von einem unmittelbar in der Menschennatur gelegenen Gottesbewußtsein hätte ausgehen können, ohne Gefahr zu laufen, die wesentliche Forderung der katholischen Überzeugung von dem transzendenten Dasein und objektiven Gegebensein des Übernatürlichen aus den Augen zu verlieren. Auf der anderen Seite aber erhob sich für Stattler die schwierige Frage, wie er unter Wahrung dieser katholischen Forderung den großen philosophischen Beweis der Offenbarung und der Kirche führen solle, nach welchem seine Zeit so dringend verlangte. In dieser Schwierigkeit bot sich der Locksche Empirismus als scheinbarer Ausweg an. Alle menschliche Erkenntnis wird auf *sensatio* zurückgeführt, um den Gedanken vorzubereiten, daß die übernatürliche Offenbarung als ein von außen kommendes Positives der Vernunftnatur des Menschen durchaus entspreche und sozusagen „ganz natür-

[37] De valore sensus communis, 33ff.; Logica, §§ 282ff., bes. § 286, Anm. 3. Infolge dieser empiristischen Auffassung vermag Stattler in seiner Polemik gegen die Ablehnung des *sensus communis* durch Locke nichts Grundsätzliches anzuführen, vgl. Demonstr. evg., § 39, Anm. 2, § 40.

[38] Religionslehre I, 179, vgl. 162ff.; ebenso Demonstr. evg., § 48 (60ff.) u. § 90 (119f.).

lich“ ist. Der unter Empirismus verborgene Rationalismus des Stattlerschen Systems verrät sich an dem „Probierstein“ aller theologischen Spekulationen, an der Urstandslehre.

Die Gottesidee ist zwar für Stattler eine *idea factitia*, welche der Mensch grundsätzlich auf dem natürlichen Wege der Erfahrung[39] und der Reflexion erreichen kann. Ihre Bildung ist jedoch bei dem Einzelmenschen das Ergebnis eines *lentissimus progressus*, und es bedarf einer längeren Kulturentwicklung, ehe sie im *sensus naturae communis* fertig bereit liegt. Daraus folgert nun Stattler, daß die ersten Menschen religionslos hätten leben müssen, wenn die *certa notitia dogmatum fundamentalium religionis, videlicet de existentia Dei ejusque provida mundi gubernatione* etc. ihnen nicht durch eine übernatürliche Offenbarung und Belehrung Gottes mitgeteilt worden wäre. Weil aber die Kenntnis des Daseins Gottes unerläßliche Bedingung dafür ist, daß der Mensch seinen in der wesenhaften Güte des Schöpfers notwendig gesetzten Endzweck als vernünftiges Geschöpf erfülle, nämlich die *veram beatitatem per viam meritorum propriam* erreiche, darum ist jene übernatürliche Offenbarung für den ersten Menschen eine „notwendige Gnade“. Das ist die *natura elevata* des achtzehnten Jahrhunderts![40] Ihr entspricht der *status naturae lapsae*, der nach der Erkenntnisseite nur in der *ignorantia moraliter non vincibilis de fundamentalibus dogmatis religionis* besteht. Das *moraliter non vincibilis* wird näher umschrieben durch den Hinweis auf das „animalische“ Kindheitsleben, während dessen diese sinnlichen Begierden des ohne religiöse Belehrung aufwachsenden Menschen so sehr überwuchern würden, daß seine sich selbst überlassene Vernunft nicht mehr imstande sei, zu der sehr schwierigen Kenntnis der natürlichen Religion sich durchzuringen.[41]

Wenn sich daher im *sensus communis naturae humanae* tatsächlich die Ideen von Gott, einer ewigen Vergeltung usw. finden, so sieht Stattler darin folgerichtig nicht mehr eine selbstverständliche Naturnotwendigkeit, sondern „eine schweigende Spur der freien

[39] sc. des *sensus intimi* = der Vernunft, s.o.!

[40] Theologia christ. theor., tract. III: De hominis creatione, §§ 206f.; Demonstr. evg., § 91 (121).

[41] Theol. christ., l. c., § 220; Demonstr. evg., § 48 (62f.).

göttlichen Offenbarung“ oder „ein schwaches Aufleuchten der in der Uroffenbarung empfangenen Erkenntnis“.[42]

Auf diese Weise wird deutlich, wie Stattler die empiristische Lehre von der *tabula rasa* auf seinen apologetischen Zweck anwendet. Die vernünftige Gotteserkenntnis beweist gerade dadurch, daß sie als *idea factitia* auf die Erfahrung zurückgeführt wird, die Notwendigkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung.

3. Mit einer solchen Auffassung des *sensus communis* und der in ihm gelegenen Gottesidee hatte sich aber Stattler erkenntnistheoretisch wieder dem französischen Nativismus genähert; und so erklärt es sich z. T., daß sich in seinem weitläufigen Schrifttum neben dem anscheinend grundsätzlichen Empirismus ein rationalistischer Apriorismus breit macht, der in seiner Art kaum überboten werden kann. Ohne Einschränkung tritt Stattler für die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises ein. Der Beweis a priori ist nach ihm sogar der einzige, der für sich allein schlüssig ist; während die anderen, welche a posteriori aus der Zufälligkeit oder der Ordnung der Welt oder aus dem Wesen der Seele ihre Folgerungen ziehen, streng für sich genommen noch unvollständig sind. Denn z. B. gegen den Beweis „von der Nothwendigkeit eines selbstständigen Urhebers dieser Welt könnte man noch immer einwenden: ja, es muß einer existiren; wenn ein selbstständiges Ding schlechthin möglich ist“. Die Gottesbeweise a posteriori bedürfen also zu ihrer vollkommenen Schlüssigkeit einer Ergänzung durch das Apriori-Verfahren.[43] Als die Kritik der reinen Vernunft der Wolffschen *theologia naturalis* durch die Zurückführung auf den Ontologismus ans Leben ging, da wirkte dies auf Stattler keineswegs wie eine „Zermalmung“. In den zwei ersten Bänden des „Antikant“,[44] seinem bekanntesten Werk, kämpfte er, fast als einziger aufrechter Wolffianer, unentwegt für die These, daß

[42] Demonstr. evg., § 91 (122f.). – An diesen Gedanken knüpft die neue theologische Richtung des Fideismus an, welche mit dem bedeutendsten Schüler Stattlers, J. M. Sailer, anhebt, s. unten Teil II, Kap. 1, I.

[43] Religionslehre I, 60, vgl. ebda., 56f. u. 76; Logica, § 131, Anm. 3.

[44] München 1788. – J. M. Sailer bringt in „Benedikt Stattler's kurz gefaßte Biographie“ (1788) die nicht unwahrscheinliche, kennzeichnende Nachricht: „Von Kant erzählt ein zuverlässiger Mann, er hätte gesagt, der Doctor Stattler wäre einer seiner consequenteren lieberen Gegner, bliebe sich von Anfang bis zu Ende gleich und hätte sich selbst verstanden“ (Sailers Sämmtliche Werke, Sulzbach 1841, 38. Bd., 120).

gerade das ontologische Argument in der Form des apriorischen Möglichkeitsbeweises der unerschütterliche Halt der vernünftigen Gotteserkenntnis sei und bleibe.[45]

Stattler läßt den Begriff des „aller-vollkommensten Wesens", von dem auch sein Apriori-Beweis ausgeht, nicht wie Descartes als eine *idea innata* gelten. Dieser vorausgesetzte Begriff ist nach ihm vielmehr jene konfuse Gottesvorstellung, welche kraft des *sensus naturae communis* allen Menschen gegenwärtig ist.[46] Der „natürliche Gemeinsinn" ist vorzüglich geeignet, die für eine streng philosophische Demonstration notwendigen „vorläufigen Begriffe" oder „Nominaldefinitionen" zu liefern, weil er „im allgemeinen nicht so sehr über das Dasein als vielmehr über die Qualität der existierenden oder möglichen Dinge urteilt".[47] Die eigentliche Aufgabe des ontologischen Beweises sieht Stattler gerade darin, die „Möglichkeit" jener Vorstellung dadurch zu erweisen, daß die dem *sensus communis* stets anhaftende Unbestimmtheit in der philosophischen Reflexion zur vollen Deutlichkeit geführt und die Verträglichkeit der darin enthaltenen Bestimmungen einsichtig gemacht werde. Ist nämlich die Möglichkeit der Idee eines unendlich vollkommenen Wesens evident geworden, dann ist damit auch sein Dasein von selbst erwiesen.[48] Zugleich war diese echt Wolffische Zuspitzung auf die Mög-

[45] S. die Übersicht bei Karl Werner, Suarez I, Regensburg o. J., 434ff. oder auch Gesch. der kath. Theologie, 282ff.; genauer ist die Darstellung bei Georg Huber, Kants Kritik an den Beweisen für das Dasein Gottes sowie Antikritik Dr. Ben. Stattlers, in: Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht, 1. Jahrg., Köln 1900, 289ff.

[46] „In Theologiae naturalis scientia supponenda est aliqua definitio Dei nominalis communi naturae sensui conformis": Theol. nat., Prolegomena, § 10, vgl. Religionslehre I, 47. Unter Nominaldefinition versteht Stattler diejenigen „definitiones essentiales, quae sunt merae distinctae et completae explicationes idearum [nicht vocum!], quin ceteroquin immediate manifestum reddant, an ideae illae verae ideae sint, i. e. *an res definita possibilis sit necne*": Log., § 145.

[47] De valore sensus communis, § 30; § 34 wird behauptet, daß sogar der *sensus communis* selbst das Dasein Gottes nur durch einen primitiven ontologischen Beweis als notwendig erkenne; ähnlich Theol. christ. theor., tract. I: De Deo uno, 16. Diesem Gedanken liegt die eben erwähnte Auffassung zu Grunde, daß die Gottesidee dem *sensus communis* als Rest der Uroffenbarung von vornherein innewohne. Woher sollte sonst der auch dem primitiven Apriori-Beweis des *sensus communis* notwendige „vorläufige Begriff" herkommen?

[48] Theol. nat., §§ 53ff.; De Deo uno, 15f.

lichkeit dazu bestimmt, den berühmten Bedenken Rechnung zu tragen, welche der große Leibniz gegen das cartesianische Argument aus der Idee vorgebracht hatte.[49]

4. Das Verfahren, welches Stattler in seinen Gottesbeweisen einschlägt, ist sehr geeignet, das Geheimnis des „empirischen Rationalismus" aufzuklären.

Die Region des Apriori fällt in dieser Philosophie völlig zusammen mit der begrifflichen Allgemeinheit.[50] Die *ideae universales seu factitiae* sind das Arbeitsfeld, auf dem die „reine Vernunft" analytisch abstrahierend (= aussondernd)[51] und synthetisch verknüpfend tätig ist. Der Synthesis als der freischöpferischen Vernunfttätigkeit entspricht ein besonderes Vernunftvermögen. Der *arbitraria determinatio* wird eine besondere *facultas combinatoria* zugeordnet.[52] Mit dieser Psychologie ist über die Entstehung der allgemeinen Verstandes- und Vernunftideen noch nichts ausgesagt, und der Empirismus hat freie Bahn, sie ausnahmslos auf die Erfahrung des äußeren, inneren und innersten Sinnes als auf ihren letzten Ursprung zurückzuführen. Die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Wert der *facultas combinatoria*, d. i. die kritische Frage „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?", mußte aus dem Ge-

[49] Vgl. Nouveaux essais, 1. IV, c. X, § 7.

[50] Vgl. z. B.: „Quae ex singularibus ideis (= adventitiis) oriuntur iudicia, sunt a posteriori, quae ex universalibus (= factitiis), a priori": Log., § 349.

[51] Unter *abstractio* versteht Stattler nichts mehr als die Auflösung zusammengesetzter Ideen oder Dinge in ihre Bestandteile; vgl. Logica, §§ 57.106.385. – Den Ausdruck und Begriff der *ratio pura* kennt Stattler nicht. Was er *intellectus purus* nennt, ist nur der höchste Klarheits- und Deutlichkeitsgrad der Erkenntnis *in rebus universalibus* (Psychol., § 155), der beim Menschen nie erreicht wird (l. c., § 156). Meistens stellt Stattler *ratio* seu *intellectus* zusammen (z. B. Logica, § 350); wo er unterscheidet, ist unter *intellectus* mehr die erfüllte Einsicht und unter *ratio* deren Entwicklung zu verstehen (Psychol., § 160). Die „Vernunft" als besondere psychologische Funktion, wie sie später bei Jacobi u. in der Romantik auftritt, ist nicht aus der *ratio seu intellectus*, sondern aus dem *sensus intimus* der Wolffschule hervorgegangen.

[52] Über die *facultas combinatoria* vgl. Logica, § 58 u. §§ 109f. Zwar setzt Stattler die analytische und synthetische Vernunfttätigkeit immer nebeneinander; aber die Zuteilung der synthetischen *determinatio arbitraria* zu einem besonderen Geistesvermögen (der *facultas combinatoria*) läßt erkennen, daß auch diesem empirischen Rationalismus schon die Synthesis als die eigentliche Apriori-Funktion gilt. Logica, § 379, Nr. 1 heißt es schlechthin: „Notiones a priori formantur per arbitrariam determinationem."

sichtskreis dieser Philosophie ausgeschlossen bleiben. Denn sie sah ihre Aufgabe allein darin, die schon vorhandenen Begriffe und Urteile, wie sie im allgemeinen menschlichen Bewußtsein bereit lagen, auf ihre innere Möglichkeit zu prüfen und in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Der Rationalismus einer solchen Möglichkeitsphilosophie verzichtet grundsätzlich auf den idealistischen Schwung, aus dem Bewußtsein heraus ein Vernunftall von Grund auf neu zu konstruieren;[53] sein nüchterner Wirklichkeitssinn begnügt sich vielmehr mit der schon vorliegenden und durch den gesunden Menschenverstand bestimmten Welt.[54] Rationalistisch ist aber dieses Denken durchaus, weil die Vorstellungswelt des vorphilosophischen *sensus communis* nur als vorläufige Voraussetzung gilt, deren Wahrheitsgeltung nur dann und so weit reicht, als sie sich vor der reflektierenden Vernunft als „möglich" ausweist.

Der Begriff des Möglichen ist also wesentlich für die Kennzeichnung der philosophischen Einstellung Stattlers und der ganzen Wolffschule.[55] Die „Möglichkeit" besteht nach dieser Philosophie in der Widerspruchslosigkeit der Ideen. Darunter ist aber nicht nur die logische Vereinbarkeit begrifflicher Merkmale, sondern die Verträglichkeit – *compossibilitas* – der dinglichen Bestimmtheiten zu verstehen. Die Möglichkeit eines Dinges ist deshalb unzertrennlich von

[53] Vgl. die charakteristischen Thesen in Ontologia, § 50, Nr. II: „Nullum essentiale entis nec ipsa essentia tota a priori demonstrari potest, cur insit enti"; Nr. IV: „Quapropter entis cujusque essentia aut definitione nominali pro arbitrio [d. h. aus dem *sensus communis*, s.o. Anm. 46], sumi, vel a posteriori investigari debet per experientiam sensus externi."

[54] Kennzeichnend für die ganze Richtung ist die ständige Gewohnheit Stattlers, den „gemeinen Menschenverstand" (auch „gesunde Vernunft", „ges. Gemeinsinn", „Mutterwitz" genannt) und „gründliche Philosophie" als die zwei großen Wahrheitsinstanzen nebeneinander zu stellen; vgl. z. B. Religionslehre I, 8f.13.19.21.28.31.33.171.176.198.210 usw. – Um die Bedeutung des sensus communis zu beleuchten, sei noch angeführt Religionslehre II, 67: „Es liegen – in seinen Tiefen schon alle Schätze der Beweise und Gründe der größten Wissenschaften verborgen; und man hat wirklich alle bekannten wissenschaftlichen Kenntnisse bloß aus demselben durch Nachgrübeln herausgegraben"!

[55] Hier wird zwar nur Stattler zitiert; er stimmt aber mit Chr. Wolff oft sogar wörtlich überein, wie ein Vergleich mit der zusammenfassenden Darstellung bei H. Pichler, Über Chr. Wolffs Ontologie (vgl. bes. 32f.), leicht nachprüfen kann.

seiner *veritas metaphysica*.[56] Und mit der Erkenntnis, daß ein Seiendes möglich ist, ist von selbst die Einsicht in seine Wesenheit – *essentia* – gegeben.[57] *Cum ratio possibilitatis (*sc. *principium contradictionis) aeterna ac necessaria sit, ab aeterno et necessario res est possibilis*.[58] Die Möglichkeit der Dinge fällt also in den Bereich der *vérités nécessaires et éternelles*. Darum „kann auch eine allmächtige Grundursache nichts anderes wirklich machen, als wie es an sich möglich ist".[59] Wenn aber *possibilitas* und *essentia* sich dekken, dann ist nicht einzusehen, worin der Unterschied zwischen dem „möglichen Ding" und dem „wirklichen Ding" begriffen werden soll. Und Stattler behauptet in der Tat: *Ens possibile et ens existens semper omnino idem sunt*.[60] Natürlich ist auch für ihn ein mögliches Ding noch kein wirkliches; aber der Unterschied ist nur in der *Erfahrung* begründet.[61] Was aber die inhaltliche Bestimmung angeht, so enthält das wirklich existierende Sein nichts mehr als das mögliche.[62] Und das, was zu der Möglichkeit eines Dinges noch hinzu-

[56] Ontolog., § 19, n. VII; vgl. Logica, § 24, Anm.: „Veritas ergo et possibilitas entis reipsa idem sunt"; sie sind darum Wechselbegriffe und werden als *veritas seu possibilitas* nebeneinander gestellt, z. B. Log., §§ 379.387.

[57] „(…) qui distincte novit entis possibilitatem, is entis essentiam hoc ipso intelligat, necesse est": Ontologia, § 57.

[58] Ontol., § 34, Anm. 2.

[59] Religionslehre I, 142; vgl. I, 88; II, 12; Theologia naturalis, §§ 493.495f.; Theol. christ. theoret., tract. I (De Deo uno), § 70 (87).

[60] Ontol., § 32, n. I; vgl. § 34, Anm. 2.

[61] Ontol., §§ 27f.32; vgl. Log., § 329. – Stattler lehnt es ausdrücklich ab (Theol. natural., § 74, Anm.), Wolff auch darin zu folgen, daß er das *extrinsece possibile*, d. i. das daseiende Mögliche, als das *possibile in hoc mundo adspectabili* bestimmt (vgl. Pichler, a.a.O., 34f.). Er begnügt sich mit der bloßen Aufstellung der Unterscheidung zwischen *possibilitas intrinseca et absoluta* und *possibilitas extrinseca et hypothetica* (Ontol. §§ 36ff.). – In dem Leibniz-Wolffschen Philosophem, die Existenz der in sich mechanisch-notwendig gedachten *collocatio huius mundi* als einen Sonderfall des Möglichen überhaupt aufzufassen und in der ewigen Vernunftnotwendigkeit zu begründen, haben die Theologen von Anfang an (vgl. Halle!) „Spinozismus" gewittert. Aus demselben Grunde hat Stattler sich bemüht, von der „besten Welt" Wolffs loszukommen (Cosmologia, §§ 233f.244f. und bes. Theol. natur., §§ 215ff. u. passim); mit welchem Erfolg s. unten.

[62] „In ente actu existente non plures insunt determinationes, quam in eiusdem possibilitate" (Ontol., § 31; vgl. die eben in Anm. 60 zit. Stellen). – Hieraus ersieht man, daß auf einen solch aufrechten Wolffianer das bekannte Beispiel von den „100 möglichen" und den „100 wirklichen Talern" wenig Eindruck machen konnte. Denn die von Kant behauptete Identität beider Begriffe ist selbst echt Wolffi-

kommen muß, damit es wirklich sei, nennt Stattler nach Wolffschem Gebrauch ein bloßes *possibilitatis complementum*.[63]

II. Die apologetische Anwendung der Möglichkeitsmethode bei Stattler

In derartigen Gedankengängen sah gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Mehrzahl der deutschen katholischen Schriftsteller die „gründliche Philosophie und Logik", welche dem „fortgeschritteneren Geiste des Zeitalters" entspreche. Hier meinten sie die Waffen zu finden, mit denen das vernünftige Recht des christlichen Offenbarungsglaubens am schlagendsten und gründlichsten gegenüber den Anmaßungen der *spiritus fortes* verteidigt werden könnte. Benedikt Stattler ist unter den philosophischen Vorkämpfern für die Wahrheit des Christentums auf katholischer Seite derjenige, welcher den empirischen Rationalismus mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit auf das theologisch-apologetische Gebiet übertragen hat.

1. Es war in der Tat sehr naheliegend, daß die damaligen Theologen in der sog. „Möglichkeitsmethode" der Wolffschule den geeignetsten Weg zur Lösung der großen apologetischen Aufgabe fanden, von der sie ganz in Anspruch genommen waren. Denn diese Philosophie war ja in gewissem Sinn schon selbst eine Apologetik, nämlich die Apologetik des „gesunden, natürlichen, gemeinen Menschenver-

sches Lehrgut. Daß aber Wirklichkeit – im Sinne von „Existenz" genommen – nur in der Erfahrung gegeben sei, war dem „empirischen Rationalismus" ebenfalls selbstverständlich.

63 „Quod praeter entis possibilitatem in genere requiritur, ut actu id existat, istud nos possibilitatis complementum, seu rationem existentiae ipsam, appellamus" (Ontol., § 30). – Es sei wenigstens anmerkungsweise darauf hingewiesen, daß die Wolffische Möglichkeitsphilosophie in offenbarer Beziehung steht zu der Lehre von der dinglichen Ungeschiedenheit der *essentia* und *existentia*, welche seit Suarez in der Gesellschaft Jesu zur Schulüberlieferung gehört. Überhaupt zeugen die bei Wolff noch mehr als bei Leibniz auffallenden Übereinstimmungen mit Lehrstücken der „Disputationes metaphysicae" dafür, daß Suarez' Wirksamkeit als philosophischer Praeceptor Germaniae (s. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie III[10], 35) in einzelnen Gedanken weit über das 17. Jahrh. hinausreicht. Sicher ist hierin auch ein Erklärungsgrund dafür zu suchen, daß die Jesuitentheologen so schnell mit der Philosophie Chr. Wolffs in Fühlung getreten sind, s.o.

standes".[64] Sie setzte den *sensus communis* als Ausgangspunkt und Arbeitsstoffgebiet voraus und sah ihre wissenschaftliche Aufgabe wesentlich in der prüfenden Klärung und systematischen Vertiefung der gemeinvernünftigen Vorstellungen.

Da brauchten die Theologen nur an die Stelle des *sensus communis naturae* das allgemeinkirchliche Glaubensbewußtsein einzusetzen, um für ihre *demonstratio christiana* das Ansehen der „gründlichsten Logik und Metaphysik" zu gewinnen. Das Verfahren, die Glaubenslehren auf ihre Möglichkeit zu untersuchen, bot zugleich die günstigste Gelegenheit, auf die Anwürfe und Schwierigkeiten, die das naturalistische Denken gegen den Offenbarungsglauben vorbrachte, einzugehen. Außerdem schien die Möglichkeitsmethode durchaus auch den besonderen Forderungen gerecht zu werden, welche der übernatürliche Charakter der Offenbarung an die theologische Bearbeitung stellte. Denn der Glaube, das religiöse Bewußtsein, wurde hier ja ausdrücklich an den Anfang gesetzt; und die von dieser Voraussetzung ausgehende philosophische Untersuchung der Glaubenslehren schien sich darum ganz in der Linie zu halten, welche der theologischen Speculation durch den alten Grundsatz des *credo ut intelligam* gewiesen war. So wird es verständlich, daß schon die protestantische Orthodoxie die Möglichkeitsphilosophie der Wolffschule sofort in den Dienst ihrer Apologetik und Dogmatik gestellt hat.[65] Unter den Katholiken folgte zuerst Ben. Stattler auf diesem Wege in seiner *Demonstratio evangelica* vom Jahre 1770.

Im Vorwort deutet er den eigenartigen Sinn des neuen Beweisverfahrens durch die Bemerkung an, daß, nachdem die Möglichkeit der christlichen Religion bewiesen sei, die ganze apologetische Aufgabe sich auf die *quaestio facti* einschränke, für deren Beantwortung von *sapientibus et Dialectices peritis hominibus* nur die dem empirischen Tatsachenbeweis eigene moralische bzw. physische Gewißheit gefor-

[64] Damit ist nicht geleugnet, sondern im Gegenteil schon mitgesagt, daß diese Philosophie zugleich vorzüglich geeignet war, als Werkzeug des antichristlichen Naturalismus eines Reimarus usw. zu dienen.

[65] S. Frank, Gesch. der protest. Theologie II, 400ff. u. bes. G. Ch. B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphilos. I, Braunschweig 1880, 395ff. über Carpov, Reusch, Darjes, Reinbeck.

dert werden könne.[66] Der Möglichkeitsbeweis hält sich dagegen in der Sphäre des Metaphysischen und apriori Notwendigen, weil er von der empirischen Tatsächlichkeit (Existenz) absieht und seine Beweisgegenstände, wie Offenbarung, Wunder- und Weissagungs-Kriterium, Trinität usw., während der Beweisführung nicht als wirklich, sondern *per modum merae hypothesis* nimmt.[67] Die Hypothetisierung ist der Kunstgriff, durch den jede beliebige konkrete Gegebenheit, mag sie in der Erfahrung oder im *sensus communis* bzw. im Glaubensbewußtsein vorgefunden werden, zum Gegenstand des apriorischen Möglichkeitsbeweises gemacht werden kann. Dazu bedarf es nur, von der aktuellen Existenz des zu untersuchenden Dinges vorläufig abzusehen, sie dahingestellt sein zu lassen (sie „einzuklammern", würde Husserl sagen) und die vorläufige gemeinverständliche Vorstellung des Dinges in einer sogenannten Nominaldefinition deutlich zu bestimmen.[68] Unwillkürlich erinnert das Verfahren an die Analysis in der *methodus geometrica*, deren Formel z. B. bei einer Dreiecksaufgabe gewöhnlich beginnt: „*Angenommen,* A B C sei das verlangte Dreieck".[69]

Die Schlüssigkeit des ganzen Möglichkeitsargumentes ist grundlegend bedingt durch die hypothetische Ausschaltung der aktualen Existenz. Es wäre ja unsinnig, von einem Dinge, dessen wirkliches Dasein schon gesetzt ist, nachträglich noch seine Möglichkeit nachweisen zu wollen. Ein solches Unternehmen hätte gar keinen apologetischen Wert und verdiente mit Recht den Vorwurf des *circulus*

[66] S. X. u. XI. Textseite des nicht bezifferten Vorwortes der Demonstr. evang.; vgl. ebda., 235f.293ff.752; Religionsl. I, 12, 221ff.; De locis theologicis, § 193 (222).

[67] Demonstr. evg., IX (Vorwort) u. 240; – vgl. Religionslehre I, 197: „(…) es ist eine ganz andere Frage; ob jene Thatsachen, z. B. die Wunder und Weissagungen, welche wir zum Beweise der wirklich vorhandenen Offenbarung Gottes vorbringen werden, wirklich gewiß geschehen sind: und ganz eine andere Frage ist: ob, we*nn sie auch geschehen sind*, sie so gewisse Zeichen sind, aus welchen sich auf die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung ohne Widerrede schliessen lasse. Ich werde nun die letztere dieser zwo Fragen, welche *nur bedingt ist*, zuerst auflösen (…)"; vgl. ebda., 32f.

[68] Über den Sinn der Nominaldefinition und ihrer Bedeutung in der Möglichkeitsphilosophie vgl. die eben in Anm. 46 angeführten Stellen.

[69] Stattler vermeidet es absichtlich, seine „scientifische" Theologie als eine besondere Anwendung der mathematischen Methode hinzustellen. In seiner Logik (§ 417, n. III, Anm.) legt er vielmehr dar: „Mathematicos a Logica accepisse, quod methodus illorum boni continet."

vitiosus, gegen den Stattler seine Beweisführung mit auffallendem Eifer verteidigt.[70] Ob in einem bestimmten Fall die Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung vorliege oder nicht, das kann nur durch unmittelbare göttliche Zeichen, d. i. durch Wunder und Weissagungen ausgemacht werden.[71] Das *merum purumque factum miraculorum*[72] bietet an sich freilich keinen Raum für das ontologische Beweisverfahren. Für die Möglichkeitsphilosophie ist die „nackte Tatsache", die bloße *vérité de fait*, überhaupt nur insofern Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis, als sie in einem notwendigen Begründungszusammenhang mit allgemeinen Vernunft-Wahrheiten steht. Die übertriebene Zuspitzung der Wirklichkeitsfrage der ganzen Offenbarung auf das nackte *factum* einzelner Wunder[73] hat bei Stattler den methodischen Sinn, das „Irrationale" der Geschichte auf das bloße Dasein zu reduzieren, damit ihr inhaltliches Wesen als Gegenstand der apriorischen Demonstration erscheinen konnte. An die Stelle historischer Untersuchungen treten die „allgemeinen" und „notwendigen" Fragen: Ob Wunder überhaupt möglich sind; ob Wunder mögliche Kriterien einer übernatürlichen Offenbarung sind; ob das Wunderkriterium auf die christliche Offenbarung im allgemeinen anwendbar ist; ob der übernatürliche Charakter einzelner Offenbarungslehren durch Wunder bezeugt werden könne bzw. müsse. Wenn die ganze Reihe der *quaestiones juris* in „geschlossener Beweiskette" beantwortet ist, dann muß die „moralische" bzw. „physische Gewißheit" über die *quaestio facti* sozusagen selbstverständlich sein.[74]

[70] Z. B. Religionslehre I, 37.602.632; II, 350.

[71] Demonstr. evg., 239f.; Religionslehre II, 12ff.31.

[72] Demonstr. evg., 754.

[73] Vgl. Religionslehre I, 632f: Das Zeugnis der Jünger von „der Zusicherung Jesu seines steten unfehlbaren Beistandes an alle auch spätest folgende Nachfolger der Apostel im Lehramte seiner (…) Kirche" ist in der Beweiskette als „bloß menschliche Aussage von einer Tatsache zu behandeln, von welcher die Apostel zwar als Ohrenzeugen unmittelbare Erfahrung hatten, aber doch, um Glauben über ihren sonderbaren Gehalt zu finden, *sogar der Wunder bedurften*, die sie auch wirklich dafür gewirket haben".

[74] Vgl. Demonstr. evg., 756: „Quotiescunque enim rei possibilitas nobis demonstrata est, toties rei eiusdem existentiam *attestanti etiam mero homini* sine iniuria abiudicare fidem non possumus, quem scimus aeque saltem ac nos ipsos rei indolem atque omnem possibilitatis modum cum evidentia perspectum habere."

2. Stattler läßt überall durchblicken, daß die Möglichkeitsmethode bei ihm *zunächst* einen bloß abwehrenden Sinn hat und auf das negative „nicht unmöglich" ausgeht. Auch die darin einfließende Betonung der moralischen Notwendigkeit und „Gotteswürdigkeit" einer Offenbarung gründet psychologisch sowohl wie inhaltlich in polemischer Apologie. Daneben tritt jedoch mit derselben Deutlichkeit zutage, daß die ideale *ratio sufficiens* dieser Möglichkeitstheologie in dem ontologischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschule liegt. Oben wurde schon dargelegt, daß die *possibilitas* für Stattler nicht nur in der äußeren, formalen Vereinbarkeit von Begriffen oder Urteilen besteht, sondern vielmehr metaphysisch als innere *compossibilitas* der Wesenskonstituanten verstanden wird. Zwar wird mehrere Male ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß es für die Verpflichtung der Vernunft zur Glaubenszustimmung durchaus genüge, die Nicht-Unmöglichkeit, d. i. die formal-logische Möglichkeit, eingesehen zu haben.[75] Solche Stellen wirken aber, im Zusammenhang der Stattlerschen Theologie betrachtet, fast wie Unfallversicherungen für die freie Fahrt ins ontologische Vernunftall.

Der ganze Umfang des christlichen Offenbarungsglaubens wird in *dogmata theoretica* und in *facta* eingeteilt.[76] Es liegt nun, wie gezeigt wurde, im Wesen der analytischen Möglichkeitsmethode – der *methodus scientifica* –, von der Tatsächlichkeit vorläufig abzusehen. Die für den Beweis der *facta* allein mögliche und genügende „moralische Gewißheit" schien ja mit der Vollendung des Möglichkeitsbeweises sich von selbst einzustellen. Soweit sich aber die Übernatürlichkeit des christlichen Glaubensgegenstandes nicht auf das *merum purumque factum miraculorum* zurückdrängen läßt, sondern als *dogma theoreticum* auftritt, fällt sie nach Stattlers Auffassung auch ganz in den Herrschaftsbereich der Vernunft. Und zwar sind damit nicht allein jene *dogmata theoretica* der sog. natürlichen Theologie gemeint, welche „im Denken festere Köpfe schon selbst […] durch blo-

[75] „(...) nullo (...) pacto necesse est, nos (...) demonstrare possibilitatem Mysterii revelati posse, ut credere idem teneamur; sed sufficit, non posse nos demonstrare evidenter, id absolute impossibile esse": Demonstr. evg., 116; ebenso Religionslehre I, 189. – Stattler versichert seine gute Absicht ausdrücklich: „Atque hoc praecise, non alio, sensu demonstrari a nobis Christianae religionis possibilitatem profitemur": Dem. evg., 119.

[76] De locis theologicis, § 193 (222), und die anderen in Anm. 66 zitierten Stellen.

ßen gesunden Mutterwitz, oder gründlichere philosophische Denkart, einzusehen im Stande sind", die aber um der „minder Witzigen" willen auch geoffenbart worden sind. Sondern darunter rechnet Stattler besonders die hypostatische Union und die Trinität. Das sind nach ihm „wirklich von Gott geoffenbarte Wahrheiten, […] welche als mögliche und schlechthin nothwendige Wahrheiten zu dem allgemeinen Gesichtskreise des Verstandes und der Vernunft zwar schlechthin gehören; aber so tief liegen, *so reine und geläuterte Begriffe der genauesten Metaphysik voraussetzten, und eine so feste vollständigste Logik, um richtig eingesehen zu werden, erfordern*; daß ohne so ein vorläufiges höheres, von der Güte Gottes angezündetes Licht und dargereichten Leitfaden die menschliche Vernunft mit ihren Augen allein niemal den Weg dazu würde gefunden haben".[77]

Die *mysteria stricte dicta* der heiligsten Dreifaltigkeit und Menschwerdung sollen nach Stattler in den Bereich der „möglichen und schlechthin notwendigen" Wahrheiten fallen, sie sind *vérités de raison*, weil sie unmittelbare Bestimmungen des göttlichen *Wesens* sind. Mit Gottes Wesen und Eigenschaften war aber die Philosophie der Leibniz-Wolffschule gerade wegen seiner „notwendigen Unendlichkeit" wohl vertraut. Unter dem Namen „Gott" dachte sie eine *vérité éternelle et nécessaire*, welche in dem ontologischen Vernunftall eine genau bestimmte Funktion, nämlich die Funktion des „unendlich" zu erfüllen hatte.[78] Der katholische Theologe ist dem Zuge dieser Philosophie so weit gefolgt, daß seine „Allgemeine katholisch-christliche theoretische Religionslehre aus zureichenden Gründen der göttlichen Offenbarung und der Philosophie" schon in ihrem ersten Abschnitt, welcher „natürliche Theologie" überschrieben ist, eine streng apriorische Deduktion des Trinitätsgeheimnisses vorwegnimmt.[79] Diese auffallende Parallele zu der „absoluten" Trinitätsspekulation, welche seit Lessing im Deutschen Idealismus Brauch geblieben ist, bleibt allerdings in Stattlers Schrifttum vereinzelt. Aber von hier aus fällt ein bedeutsames Licht auf den Stattlerschen Grundsatz, die *theologia naturalis seu rationalis* sei mit ihren Be-

[77] Religionslehre I, 21ff. (s. den ganzen Abschnitt, ebda., 7-25).
[78] S. o. Kap. 1, I, n. 3.
[79] Religionslehre I, 91-98.

stimmungen von Gottes Wesen und Eigenschaften eine notwendige Voraussetzung aller Offenbarungstheologie.[80] Die dogmatisch-theologische Behandlung des Traktates *De Deo trino* ist nämlich für Stattler nichts als „feinste und tiefsinnigste Philosophie";[81] sie erschöpft sich ganz darin, die in der philosophischen Theodizee gewonnenen „notwendigen Begriffe und Folgerungen" auf das kirchliche Dogma anzuwenden. Dadurch, daß die Propositionen der Konzilien als sog. Nominaldefinitionen an den Anfang der Untersuchung gesetzt werden, scheint die Rationalisierung des Glaubensgeheimnisses ins Unbegrenzte fortschreiten zu können, ohne Gefahr zu laufen, den Glauben selbst durch ein Vernunftprodukt zu ersetzen. Die analytische Möglichkeitsmethode will ja, zumal in ihrer theologischen Anwendung, nicht *rein* apriori konstruieren, sondern sie rekonstruiert nur *veluti* apriori! In diesem Zusammenhang, wo es allein auf die Heraushebung der erkenntnistheoretischen Eigenart ankommt, ist es überflüssig, den barocken Gedankengängen Stattlers nachzugehen, wie er „auch als Philosoph" (= *veluti apriori*) die Möglichkeit klar beweist, „daß ohne Theilung des Wesens dreyerley ewige wirksame Urprincipien oder Personalitäten in Gott können (= ohne logischen Widerspruch), ja daß sie nothwendig müssen (= ontologisch möglich) vorhanden sein". [82]

3. Das Geheimnis der Menschwerdung erörtert Stattler regelmäßig im Zusammenhang mit seiner Trinitätsspekulation. „Sowohl die Möglich- als Wirklichkeit so einer Vereinigung", sc. *unio hypostatica*,

[80] Vgl. De locis theologicis, § 180 (208): „scientia Theologiae cujusdam naturalis de praecipius perfectionibus divinis (…) ordine necessario ad omnem Theologiam revelatam (…) praesupponitur"; vgl. die schärfere Formulierung in Religionslehre I, 26f. u. 875.

[81] Vgl. Religionslehre II, 286. – Bezeichnenderweise sieht Stattler in der Unterscheidung von Natur und Person eine unmittelbare Aufklärung der stumpfen Philosophie durch die Offenbarung; s. ebda. I, 24. Vgl. ebda. II, 1066: Hätten wir den „sichern (philosophischen) Begriff von dem wahren allgemeinsten Wesen eines Feuers, welcher auf alle uns wirklich bekannte Feuerarten passe", „(…) vielleicht würde es uns nicht mehr auffallend seyn, da wir nicht nur von einer Feuerpeine, sondern von einer ewigen Feuerpeine der Verdammten lesen."

[82] Religionsl. II, 376. Ausführliche Stellen für Stattlers Trinitätsspekulationen sind: Demonstr. evg., 183f.; Religionsl. I, 189; II, 534ff. und vorzüglich die kuriose Epistola paraenetica ad virum clarissimum doctorem C. F. Bahrdt, Eichstätt 1780, 7ff., wo reichlich auf die in Frage kommenden Stellen der Theologia christ. theoretica hingewiesen wird.

ist ja bedingt durch die Benachrichtigung von der Dreieinigkeit, „ohne welche Nachricht dieses erhabenste Mittel des menschlichen Heils niemal jene große Wirkung, zu der sie bestimmet war, hätte thun können".[83] Gerade in der Christologie fällt es am meisten auf, wie sehr das Denken dieses katholischen Theologen von dem Rationalismus des „philosophischen Jahrhunderts" beeinflußt ist. Die kirchlichen Lehren von der Erlösung und christlichen Heilsordnung wurden von dem Geist jener Zeit durchweg als krönende Vollendung des Aufklärungsoptimismus aufgefaßt. Das Wesen des Christentums schien damals darin zu liegen, daß es die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit des Vernunftalls von dem letzten Schatten der Unvernünftigkeit befreie durch die Erlösung aus moralischer Schwäche und Schuld. Der christliche Mensch konnte nicht nur die Vernunftgemäßheit des notwendigen Naturzusammenhanges in jedem Blatt und Wurm bewundern, sondern er sah die Vernunft auch siegen in dem unendlich wertvolleren Reich der Freiheit. So schien der Vernunftkosmos der Aufklärung gerade durch das Christentum vollendet zu werden. In dieser Auffassung liegt der letzte ideelle Grund dafür, daß die deutsche Philosophie von Leibniz bis auf Hegel niemals bewußt antichristlich gedacht hat. Hier aber fließt auch die stärkste Quelle jenes Einflusses, den der humanistische Optimismus der Aufklärung seit dem letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts auf die Entwicklung der katholischen Theologie in Deutschland ausgeübt hat.

Benedikt Stattler ist der Sprecher einer mächtigen theologischen Zeitbewegung, wenn er die Erbsünde nur mehr als überwuchernde Sinnlichkeit bestimmt, welche die Natur des freien Vernunftwesens trübt und schwächt.[84] Die heiligmachende Gnade kann darum nicht mehr als eigentliche Erhöhung der menschlichen Natur aufgefaßt werden; sie besteht vielmehr allein in dem besonderen gütigen Wohlwollen Gottes für die vernünftigen Geschöpfe, welche ihre Freiheit recht gebrauchen.[85] Dieses „Wohlwollen" zu der Vernunftkreatur ist eine im Wesen Gottes begründete, notwendige

[83] Religionsl. I, 24.

[84] S. die oben in Anm. 40 u. 41 angeführten Stellen; vgl. Religionsl. II, 88.

[85] Theol. christ. theor., tract. III: De hominis creatione, § 207; Demonstr. evg., § 91 (120); Religionsl. II, 603ff.452ff.344.

Willensmaxime des Schöpfers. Deshalb kann der *finis ultimus et primarius* der Erschaffung des Menschen kein anderer sein als seine eigene höchstmögliche Glückseligkeit.[86] Und ebenso wie die Erschaffung, so hat auch die Erlösung der Menschheit durch die zweite göttliche Person ihren notwendigen zureichenden Grund in dem Gott wesentlichen „ewigen Wohlwollen für den glückseligen Endzweck seiner vernünftigen Geschöpfe".[87] Die Lehren von der Trinität und Inkarnation sind daher nichts weniger als „bloße Spekulationen, die keinen Einfluß auf unsere Sitten und folglich auf unser Heil haben".[88]

Das Leibniz-Wolffsche Schuldogma von dieser bestehenden Welt als der besten aus allen möglichen Welten konnte freilich auch von einer solchen Theologie nicht ohne weiteres übernommen werden. Allzu aufdringlich wirkte seine naturalistische Tendenz. Der Name „Gott" bedeutete ja in diesem System nur mehr die Unendlichkeitsfunktion der im Menschen erscheinenden Vernunftnotwendigkeit; und der Begriff der „Gnade", der „Übernatur" mußte hier jeden religiösen Sinn verlieren. Der Protest, den die Hallenser Pietisten sofort gegen den versteckten „Spinozismus" Wolffs erhoben, blieb darum auch in der katholischen Theologie des achtzehnten Jahrhunderts lebendig. Auch Stattler bemüht sich, ein mächtiges Aufgebot von Konklusionen und Korollarien gegen die beste Welt seines Meisters aufmarschieren zu lassen.[89] Sein eifriges Kämpfen läuft aber auf einen platten Disputierkniff hinaus. Stattler distinguiert: *Materialiter* sei diese Welt nicht, wie die Vernunft ohne das Licht der göttlichen Offenbarung denken sollte,[90] die beste unter allen möglichen. Sie könnte jedoch niemals das Werk des gütigen Schöpfers sein, wenn sie nicht *formaliter*, d. h. „unter der Bedingnis des rechten Freiheitsgebrauches" das beste Mittel unter allen möglichen und das „schlechthin notwendige Vorbereitungsmittel" zur wahrhaft besten

[86] Z. B. Religionsl. I, 86.95; II, 449; – ebda. I, 43 und 117 polemisiert Stattler ausdrücklich gegen die Theologie, welche den Endzweck der Schöpfung zunächst in der Ehre Gottes sieht.

[87] Z. B. Religionsl. II, 435f.440f.449ff.603.

[88] Religionsl. I, 184; vgl. ebda., 187f.; II, 287f.

[89] S. die oben in Anm. 61 angeführten Stellen.

[90] Religionsl. I, 99.201.

Welt wäre.[91] So wird die naturalistische Konsequenz des Wolffschen Optimismus scheinbar abgelehnt und zugleich seine dem Apologeten willkommene Hilfe als universales Rationalisierungsprinzip für die dogmatische Theologie frei gemacht.

Weil der „alleinige Endzweck" der Schöpfung in der Glückseligkeit der vernunftbegabten Geschöpfe besteht, diese aber von dem Gott notwendigen und ewigen Wohlwollen als Verdienstkrone für den rechten Freiheitsgebrauch gewollt ist, darum passen Sünde und Gnade, Himmel und Hölle überraschend gut in diese denkbar beste und „schlechthin notwendige" Vorbereitungswelt. Es ist leicht vorzustellen und braucht nicht näher dargelegt zu werden, wie Stattler diesen scheinbar vorchristlichen Optimismus als Zauberschlüssel benutzt, um die vernunftnotwendige „Möglichkeit" der christlichen Geheimnisse der Erlösung und Heilsordnung offenzulegen und sie bis zur widerlichsten Seichtheit auszuklären.[92]

4. Stattler nennt einmal selbst den Sinn seiner theologischen Arbeit mit den Worten: Er wolle die göttliche Offenbarung „nicht nur in betreff ihrer Wirklichkeit als *Tatsache* durch Zeugnisse (der Wunderbeweis, s. o.), sondern auch selbst ihrer *Möglichkeit* durch metaphysisch ganz hinreichende Gründe beweisen".[93] Er bezeichnet das Möglichkeitsverfahren mit Vorliebe als *examen sobrium et modestum*.[94] Aber diese bescheidene Nüchternheit ruht nicht, bis daß das katholische Glaubensbewußtsein zu einem Vernunftkosmos aufgeklärt ist, in welchem alles: Gott, Christus, Kirche usw., seine notwendige Vernunftbestimmung zu erfüllen hat.

Vom religiösen Gesichtspunkt aus gesehen, ist eine solche Theologie nur mehr durch äußerliche Vorbehalte von jenem rationalistischen Naturalismus getrennt, zu dessen Überwindung sie erdacht

[91] Religionsl. I, 100ff.120; II, 465.1040; Theol. nat., § 858f.; Theolog. christ. theor., tract. III: De creatione hominis, § 192 f. Vgl. Religionsl. I, 112, wo die Freiheit des Schöpfungsaktes verteidigt wird mit der These: „Gott hatte nur unter drei Fällen die Wahl"; ähnlich Theol. nat., § 234. Daß die Lehre von „dieser Welt" als dem besten Mittel „zur besten Welt" schon bei Chr. Wolff vorgebildet ist, zeigt z. B. „Der vernünftigen Gedanken von Gott usw. Anderer Teil", 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1740, § 373 (S. 600ff.).

[92] Hauptstellen der Stattlerschen Christologie sind: Religionsl. I, 93f.; II, 286f.347f. und die Epistola paraenetica, 13ff.

[93] Religionsl. II, 347.

[94] Z. B. Demonstr. evg., 177.

wurde. Ebenso wie in der naturalistischen Aufklärung ist auch in dieser sonderbaren Theologenwelt nicht mehr die Auktorität des offenbarenden Gottes, sondern die im Menschen „erscheinende" Vernunft das eigentliche Absolute, in dem das Sein aller Dinge begründet wird.

Und dennoch wäre es unsachlich und ungerecht, Stattlers Theologie allein nach den widerlichen Folgen zu beurteilen, in denen sie sich bei der Behandlung der christlichen Glaubensgeheimnisse ausgewirkt hat. Die Möglichkeitstheologie ist rationalistisch; aber sie ist kein absoluter, sondern ein „*theologischer* Rationalismus". Was dieser grundlegende, oft vernachlässigte Unterschied bedeutet, und wie er in dem spezifisch theologischen Erkenntnisproblem begründet ist, wird weiter unten – in Kap. 3, II – dargelegt werden. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß die dargestellte rationalistische Theologie keineswegs ein wesenstreuer Ausdruck der religiösen Welt ist, in welcher Stattler lebte und die in den entscheidenden Hauptpunkten durchaus die Welt des katholischen Glaubensbewußtseins gewesen ist.[95] Die Wolffsche Möglichkeitsmethode ist hier ja nur „ange-

[95] Stattler ist zwar der Verurteilung durch die Indexkongregation nicht entgangen. Sie bezog sich aber, wie sich zeigen wird, anscheinend nur auf seine febronianisch anmutende Einschränkung der päpstlichen Zucht- und Lehrgewalt und auf seine dogmatische Toleranzidee, die den Unionsbestrebungen entsprach, welche die ganze Aufklärung seit Leibniz in Spannung hielten. Diese Lehren hatte Stattler besonders in seiner Demonstratio catholica, Pappenheim 1775, vertreten und auch in den Loci theologici (bes. 181ff., 118ff.) und in der Epistola paraen. (41ff.) hervorgehoben. Die Demonstr. cath. wurde im Jahre 1780 verurteilt und die Loci theol. als ein „liber, qua etsi non tam crebris, at gravissimis tamen erratis respersus est", einer zweiten Untersuchung übergeben; s. das Schreiben des Indexsekretärs in „Authentische Aktenstücke wegen dem zu Rom teils betriebenen teils abzuwenden gedachten Verdammungsurteil über das Stattlersche Buch Demonstratio catholica", Frankfurt u. Leipzig 1796, 86ff. Die Hartnäckigkeit Stattlers verursachte die bis dahin auf das Betreiben des Bischofs von Eichstätt zurückgehaltene Veröffentlichung des Verurteilungsdekretes über die Dem. cath. i. J. 1796. Im nächsten Jahre folgte auch die Verurteilung der beiden anderen Schriften und der ganzen Theologia christ. theoretica, deren tractatus VI (De sacramentis) sich im besonderen die „unio religionis in Germania nostra" zum Ziele setzt. Daraus ergibt sich, daß die oben gekennzeichnete „scientifische Methode" nicht zum Gegenstand der Prozeßverhandlung gemacht worden ist. Stattler berührt seine Möglichkeitstheologie in den langen Verteidigungsschriften, die er nach Rom sandte, auch nur flüchtig (Aktenstücke, 27f. u. 72). Die rhetorische Frage, mit der L. Maisonneuve Stattler übergeht („Faudrait-il ranger parmi les catholiques Benoît Stattler successivement

wandt"; sie ist „bloß apologetisch" gemeint und ihr Vernunft-Apriori ist nur ein *veluti apriori*. Gerade der schneidende Gegensatz, in dem Stattler seine Welt zu dem Naturalismus seiner Zeit sah, hat ihn aus seelsorglichem Bedürfnis dazu getrieben, die gegnerische Front durch Anwendung ihrer eigenen Waffen zu überwinden.[96] Ein solches Vorgehen ist nicht bloß verständlich und sozusagen „verzeihlich". Die geschichtliche Würdigung der religiös-geistigen Lage in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts läßt vielmehr deutlich erkennen, daß auch die katholische Theologie damals mit psychologischer Notwendigkeit in Apologetik sich auflösen mußte.

Der Glaube an die unbedingte Selbstgesetzlichkeit des „freien Vernunftwesens" wuchs zu einer solch allgemeinen und weltumgestaltenden Lebensmacht heran, daß es für die Behauptung des kirchlichen Offenbarungsstandpunktes nicht mehr genügte, die Abwehr der naturalistischen Einwürfe auf die bloß negative und defensive „Nicht-Unmöglichkeit" der Glaubensgeheimnisse einzuschränken. Auch wollte es gegenüber dem siegessicheren Optimismus des aufklärerischen „Selbstdenkens" wenig bedeuten, wenn die Theologen unter allerhand Einschränkungen behaupteten, daß die allgemeine Wirklichkeit selbst einer bloß natürlichen und vernünftigen Religion „moralisch" von einer übernatürlichen Offenbarung abhängig sei. Einem energischen Kopfe wie Benedikt Stattler, der durch die überaus drängende apologetische Aufgabe von der Eigenart des spezifisch theologischen Gegenstandes abgelenkt wurde, blieb kein anderer Ausweg, als das Dasein und den Inhalt der christlichen Offenbarung aus „metaphysisch ganz hinreichenden Gründen zu beweisen".

bénédictin [?], jésuite, curé, dont la Demonstratio catholica 1775 [?] fut mise à l'Index et qui refusa de se rétracter?": Dictionnaire de théologie cath. I, 1545), ist demnach bei einem Geschichtsschreiber der Apologetik nichts mehr als bequeme Rhetorik.

[96] Vgl. De loc. theol., § 181 (208f.): „mumerus Theistarum nostra aetate ultra omnem modum invalescens, et Christianae religioni imprimis per malam Metaphysicam infestus, plane cogit theologos christianos alienae salutis studio incensos, ut pari saltem subtilitate et majore praecisione bonae Metaphysices, illorum insultibus occurrant." Denn (ebda., § 185 [212]): „Non est fortior humana ratio, distinctis [novae et melioris] Metaphysicae notionibus illustrata, ad impugnandam quam ad defendendam veritatem revelatam."

Drittes Kapitel
Die typische Bedeutung der Möglichkeitstheologie in der Geschichte der theologischen Erkenntnislehre

I. Der Einfluß Benedikt Stattlers auf die nachfolgende Theologie

1. Der maßgebende Einfluß, den die im Vorstehenden dargestellte Denkweise auf die Entwicklung des theologischen Erkenntnisproblems ausgeübt hat, wird z. T. schon sichtbar, wenn die persönliche Wirksamkeit Benedikt Stattlers betrachtet wird.

Er ist der Ordensgenosse, Lehrer und ältere Freund J. M. Sailers, jenes bedeutenden Führers, in dessen hellem und tiefreligiösem Wesen alles, was die Aufklärungszeit an Edelerz zutage gefördert hatte, geläutert zusammenfloß und weit ins neunzehnte Jahrhundert hinein leuchtete.[97] Die ersten schriftstellerischen Arbeiten Sailers sind durchaus im Geiste des Lehrers ausgeführt.[98] Als Stattlers Theologie wegen des vorzüglich in der *Demonstratio catholica* (1775) vertretenen Febronianismus heftig angegriffen wurde, da erstand ihr in Sailer der eifrigste und geschickteste Verteidiger.[99] In den folgenden selbständigen Schriften ist der Schüler allerdings bald von dem Lehrer abgewichen. Die „Vernunftlehre" und die „Grundlehren der Religion" begründen eine theologische Richtung, welche sich später geradezu zu einer Antithese des von Stattler vertretenen Rationalismus entwickelt hat. Die außerordentliche geschichtliche Bedeutung des Begründers der Möglichkeitstheologie erhellt jedoch daraus, daß Sailers neue, an Jacobi erinnernde theologische Erkenntnislehre, wie unten in Teil II, Kap. 1, I gezeigt werden soll, in wesentlichen Punkten an die Stattlersche Problemstellung anknüpfen konnte. Überhaupt ist der augenfällige Unterschied zwischen dem Lebenswerk Stattlers und Sailers viel weniger in theoretischer Gegensätzlichkeit als in der Weltverschiedenheit der Charaktere und der Schreibart begründet; und mit Rücksicht auf die wissenschaftliche

[97] S. Georg Aichinger, J. M. Sailer, Bischof von Regensburg, Freiburg 1865, 27ff.
[98] S. Aichinger, a.a.O., 43f.
[99] S. Aichinger, a.a.O., 46ff. – Von diesen Jugendschriften ist keine in die „Sämtl. Werke" aufgenommen worden.

und philosophische Bildung ist es keineswegs bloß liebenswürdige Übertreibung, wenn Sailer noch im Jahre 1823 erklärt, „er verdanke Stattler alles, was er sei und habe“.[100]

Unter den anderen Stattler-Schülern ragt noch der charakteristische Kopf Patritius Benediktus Zimmer hervor. Sein Entwicklungsweg von Stattler über Kant und Fichte zu Schelling ist symptomatisch für den energischen Willen zur apologetischen „Zeitgemäßheit“, der von dem Lehrer des selbstdenkenden Möglichkeitsverfahrens ausgegangen ist. Derjenige aber, welcher für die unmittelbare Weiterführung der Stattlerschen Erkenntnistheorie und theologischen Systematik am bedeutungsvollsten gewirkt hat, ist Georg Hermes. Der westfälische Theologe hat Stattler nur durch seine Schriften gekannt. Aber schon Karl Werner macht auf die auffallend nahe Verwandtschaft aufmerksam, wodurch das Hermesische System methodisch und inhaltlich an die Theologie Benedikt Stattlers erinnert. Und selbst ein solch unbedingter Hermes-Schüler und -Verehrer wie Wilhelm Esser kann nicht umhin, auf dessen direkte Abhängigkeit von dem süddeutschen Theologen hinzuweisen.[101]

2. In einer besonderen Hinsicht ist die geschichtliche Wirksamkeit Benedikt Stattlers für die katholische Theologie geradezu epochemachend gewesen. Denn die Möglichkeitsmethode, die Stattler zuerst in seiner *Demonstratio evangelica* 1770 angewendet hat, ist insofern fast von der gesamten katholischen Theologie der Folgezeit aufgenommen worden, als das Schema „Möglichkeit, Notwendigkeit,

[100] S. Aichinger, a.a.O., 434. – Selbst Seb. Merkle, der sonst den genialen Seelsorger in den schärfsten Gegensatz zu dem sog. „Scholastizismus“ seiner Lehrer bringt, muß Sailers Abhängigkeit von Stattler mehrfach hervorheben; s. Seb. Merkle u. Bernh. Bess, Religiöse Erzieher der kath. Kirche, Leipzig o. J. (1921), 189.195.197.200.

[101] S. Werner, Gesch. der kath. Theol., 409. Über die direkten Beziehungen Hermes' zu Stattler s. Wilh. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832, 14 u. 48. – Es ist bemerkenswert, daß die dogmatischen Irrtümer, welche gewöhnlich bei Hermes und Günther beanstandet werden – nämlich die Lehre von der menschlichen Glückseligkeit als dem *finis primarius* der Schöpfung und von der Notwendigkeit des göttlichen Willens zum größtmöglichen Heil der Menschen (Optimismus), ferner die naturalistische Auffassung des Urstandes und der Erbsünde, endlich die Bestimmung des Wesens der heiligmachenden Gnade als das Gott wesentliche Wohlwollen, sämtlich schon in den Werken Stattlers breit ausgeführt werden. Sie sind ja auch nichts anderes als der Widerschein des „philosophischen Jahrhunderts“ in der kath. Dogmatik.

Wirklichkeit“ (sc. der übernatürlichen Offenbarung) ein bis auf den heutigen Tag treubewahrtes Bestandstück der üblichen apologetischen Handbücher geblieben ist. Karl Werner und Alois von Schmid führen wenigstens diese Überlieferung auf das genannte Buch Stattlers zurück.[102]

Dabei ist jedoch zu beachten, daß die *Wirklichkeits*frage sowohl in der Bedeutung, ob eine bestimmte Lehre in den Offenbarungsquellen – Schrift, Überlieferung, kirchliches Lehramt – enthalten sei, wie in der allgemeinen Fassung, ob der übernatürliche Charakter dieser Quellen selbst durch das Siegel – seit dem achtzehnten Jahrhundert sagt man *criterium* – der Wunder und Weissagungen bezeugt sei, durch die gesamte Geschichte der Theologie, wenn auch in wechselnder Tonstärke, hindurch klingt. Auch die Verteidigung der *Möglichkeit* im Sinne der formal-logischen Vernunftgemäßheit, d. i. des Nicht-in-Widerspruch-Stehens mit den Denkgesetzen, ist so alt wie die Bekämpfung der Glaubenslehre durch den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit.[103] Die apologetische Betonung der *Notwendigkeit* der übernatürlichen Offenbarung ist ebenfalls nicht erst im Kampfe gegen den Naturalismus des achtzehnten Jahrhunderts aufgetreten, sondern sie liegt schon in der Ausbildung der Gnadenlehre beschlossen, die sich in der Abwehr des Pelagianismus entwickelt hat. Endlich ist sogar die Vereinigung der drei sog. „Modalitätskategorien“[104] zu einem theologischen Beweisschema keineswegs eine Erfindung Stattlers. Schon die bekannte Formel: *potuit, decuit, ergo fecit*, welche Duns Scotus im Anschluß an frühere Theologen bei der Erklärung der *immaculata conceptio B. M. V.* angewandt hat,[105] erinnert

[102] Karl Werner, Gesch. der apol. u. polem. Literatur der christl. Theol. V, 191; – A. v. Schmid, Apologetik, 79; vgl. P. Schanz, Apologie II^{3} , 417.

[103] Vgl. z. B. S. Thomas von Aquin, Summa Theologica I, q. l, a. 8; Summa contra gentiles l. 1, c. 7-8; De rationibus fidei, prooem., und bes. Super Boethium de trin., q. 2, a. 3; q. 3, a. 7.

[104] Der Ausdruck „Modalitätskategorien“ ist anscheinend von Werner in Umlauf gesetzt worden unter Anlehnung an Kants Kritik der reinen Vernunft, ^{2}1787, 265ff. – Seine Anwendung auf Stattlers Methode ist aber mißverständlich. Ihm ist ja „Möglichkeit“ nicht ein Urteilsmodus, sondern eine Seinsbestimmung und ein Wechselbegriff zu *essentia rei*.

[105] Vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, ^{3}1917, 444.

daran, daß jene Zusammenstellung für das apologetische Verfahren sozusagen auf der Hand lag.[106]

Man mag jedoch dies alles noch so sehr hervorheben, man mag in der antinaturalistischen Apologetik der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts schon vereinzelte Anklänge an das Stattlersche Schema selbst feststellen,[107] so bleibt die oben mitgeteilte Angabe Werners und Schmids trotzdem zu Recht bestehen. Denn die Möglichkeitsmethode konnte erst dann aus der Zufälligkeit einer polemischen Redewendung sich zu einem System der Offenbarungstheorie entwickeln, als auch die Theologie anfing, in dem apologetischen Beweis der „Möglichkeit" mehr zu erstreben als die Darlegung der formallogischen „Nicht-Unvernünftigkeit", welche sich notwendig auf den Urteilsbereich der gegnerischen Einwürfe beschränkt und noch nichts Positives über das verteidigte Wesen aussagt. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß ganz allgemein das geistige „Verteidigen" psychologisch sehr eng mit dem positiven „Überzeugen-Wollen" verbunden ist. Zumal der absolute Wert- und Gewißheitscharakter des religiösen Aktes drängt in der psychologischen Wirksamkeit leicht dahin, die apologetische Widerlegung, deren streng wissenschaftliche Beweiskraft gegebenenfalls nur bis zur Einsicht in die Gegenstandslosigkeit der glaubensfeindlichen Behauptung vordringen kann, als eigentlichen Beweis des Glaubensinhaltes selbst darzustellen. Schon der hl. Thomas hatte Veranlassung, vor solcher Überschätzung der demonstrativen Apologetik ausdrücklich zu warnen.[108] Aber erst im achtzehnten Jahrhundert waren die geschichtli-

[106] Den pastoralpsychologischen Sinn des Schemas hebt schon Pascal hervor (Pensées, übers. v. M. Laros, Kempten 1913, S. 73): „Die Menschen verachten die Religion oder hassen sie, weil sie fürchten, sie könnte wahr sein; um das zu heben, muß man zunächst versuchen zu zeigen, daß sie der Vernunft in keiner Weise widerspricht [Möglichkeit], daß sie im Gegenteil dem tiefsten Sehnen unseres Herzens, den Grundkräften unserer Seele entgegenkommt und daß darum alle Denkenden wünschen müssen, daß sie wahr sei [moral. Notwendigkeit], dann wird der eigentliche Beweis der Wahrheit [Wirklichkeit der Offenbarung] leichter Eingang finden."

[107] So Aug. Langhorst bei dem Engländer John Leland (1691-1766); s. „Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik", in: Stimmen aus Maria-Laach, 20. Bd. (1881), 421.

[108] S. die ob. in Anm. 103 zit. Stellen. Die Einschränkung des demonstrativen Verfahrens gegen die *infideles* auf das Ziel: „probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta", wird hier mit einer solchen

chen Bedingungen gegeben, unter denen die natürliche Neigung der Glaubensverteidigung, den bloß negativ widerlegenden Beweis zu einem positiv überzeugenden auszuweiten, sich in einer systematischen Offenbarungstheorie prinzipiell auswirken konnte.

Damals war der humanistische Naturalismus, der trotz oder vielmehr wegen seiner sog. „natürlichen Religion" das religiöse Verhalten überhaupt verneinte, als eine allgemeine Kulturumwälzung durchgebrochen. Über das festländische Europa ging zum ersten Mal in seiner Geschichte eine zeitwendende Flut der geistigen Säkularisation. Dadurch wurde die Theologie vor eine apologetische Aufgabe gestellt, welche die Vorzeit in solchem Unfang und in solcher Dringlichkeit nicht gekannt hatte. Zur gleichen Zeit bot sich ihr nun aber eine Philosophie an, die eigens für die Befriedigung jener natürlich-psychologischen Neigung der Glaubensverteidigung erdacht zu sein schien. Der Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie besaß ja, wie oben bemerkt wurde, in gewisser Hinsicht schon selbst eine apologetische Haltung (gesunder Menschenverstand). Er erhob die „Vernunftgemäßheit" bzw. die „Vernunftwidrigkeit" zu einem grundlegenden Prinzip der metaphysischen Weltkonstruktion. Sobald eine „Idee", mag sie aus der individuellen Erfahrung oder aus dem *sensus communis* oder sonst woher stammen, als widerspruchslos denkbar erwiesen ist, so ist ein Stück von dem *ordo ontologicus* der „ewigen und notwendigen Vernunftwahrheiten" erkannt. Die *possibilitas* wird schlechthin zu einem Äquivalent der *essentia*; und das „bloß" Tatsächliche ist nur insofern wahr, d. h. wahrhaft seiend, als es „Mögliches" enthält bzw. „erscheinen" läßt.

Es liegt auf der Hand, wie sehr eine solche Philosophie der apologetischen Neigung entgegenkommt, aus dem Erweis der formalen Vernünftigkeit bzw. Widerspruchslosigkeit einen positiven Beweis des Wesens und Seins herzuleiten. Benedikt Stattler hat, wie das vorige Kapitel zeigte, dieses Entgegenkommen reichlich ausgenutzt. Er ist es gewesen, der auf katholischer Seite zum ersten Male das Möglichkeit-Notwendigkeit-Wirklichkeit-Schema als Grundlage der systematischen Offenbarungsapologetik angewandt und der Folgezeit vermittelt hat. Der Erkenntnistheorie einer wirklichen thomistischen

deutlichen Betonung vorgetragen, daß es sehr wahrscheinlich ist, der hl. Thomas habe dabei bestimmte theologische Bestrebungen seiner Zeit im Auge gehabt.

Scholastik entspricht freilich ein solches Beweisschema durchaus nicht. Auf diesem Standpunkt hat es keinen vernünftigen Sinn, die Möglichkeit oder das Wesen der Offenbarung getrennt und apriorisch – und wenn auch nur *veluti apriori* – vor der Wirklichkeit der Offenbarung zu betrachten. Solches Verfahren findet seine erkenntnistheoretische Rechtfertigung und seinen systematischen Sinn erst dort – und allein dort! –, wo die *existentia* als bloßes *complementum essentiae seu possibilitatis* gilt, d. i. in der Wolffschen Ontologie.

Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die fast unübersehbare Menge der apologetischen Handbücher, welche im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts und bis in die Gegenwart das Möglichkeitsverfahren angewandt haben, durchweg darum auch inhaltlich von der Wolff-Scholastik beeinflußt sei.[109] Die Ordnung des Beweisganges der sog. Offenbarungstheorie nach Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit der Offenbarung hat tatsächlich in vielen Apologetiken nur mehr die Bedeutung eines bloßen Stoffverteilungsplanes. Insofern aber eine solch äußerliche Anwendung des Schemas den Anschein eines logisch notwendigen oder auch nur „praktisch" förderlichen Gedankenfortschrittes erwecken will, weist sie auf die Möglichkeitsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts zurück, in welcher das Schema allein seine systematische und erkenntnistheoretische Sinnerfüllung finden kann.

3. Die hervorragende Stellung Stattlers in der Geschichte der katholischen Theologie wird jedoch erst ganz sichtbar werden, wenn seine Arbeit in dem Zusammenhang der ideengeschichtlichen Entwicklung des theologischen Erkenntnisproblems betrachtet wird. Stattler war sich selbst wohl bewußt, mit seiner apologetischen Methode der katholischen Theologie etwas Neues geboten zu haben.[110] Auch die Zeitgenossen haben seine Anwendung der „gründlichen Logik und Metaphysik" auf die Glaubenswahrheiten lebhaft als Neu-

[109] So benutzt z. B. sogar ein so strenger Thomist wie Zigliara das genannte Schema noch als Dispositionsgrund in seiner sonst vom üblichen Typ der apologet. Handbücher bedeutsam abweichenden u. sehr wertvollen Propaedeutica ad sacram Theologiam seu tractatus de ordine supernaturali, Romae [4]1897.

[110] Darauf weist Stattler sonderbarer Weise gerade in dem nach Rom gesandten Verteidigungsschreiben mit besonderer Deutlichkeit hin; s. Aktenstücke usw., 27f.72.

erung empfunden.[111] Und dabei darf nicht vergessen werden, daß Benedikt Stattler, wie oben in Kap. 1, II, Nr. 4 dargelegt wurde, nur ein Vertreter – freilich der konsequenteste und einflußreichste – einer damals im katholischen Deutschland weithin wirksamen Zeitströmung ist. Stattlers Theologie erscheint in der ideengeschichtlichen Betrachtung als der durchgebildetste und schärfste Ausdruck jener allgemeinen geistigen Einstellung, welche das letzte Drittel des achtzehnten Jahrhunderts zum grundlegenden Ausgang der folgenden philosophisch-spekulativen Theologiesysteme gemacht hat.

Wie nämlich der in das Verhältnis von apriorischer Vernunftwahrheit (= notwendiger Möglichkeit) und aposteriorischer Tatsachenwahrheit (= zufälliger Wirklichkeit) eingespannte empirische Rationalismus der Wolffschule nicht nur negativ als sog. dunkler Hintergrund, sondern positiv und inhaltlich die Voraussetzung bildet für den ihn ablösenden kritischen und absoluten Idealismus, so enthält die von Stattler vertretende Denkweise mindestens in demselben Umfange die ideengeschichtlichen Bedingungen für die mannigfaltige Entwicklung, welche die deutsche katholische Theologie in ihrer bis über die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts währenden Frühlingszeit erlebt hat. Das Hochgefühl der „Menschenwürde“ und das revolutionäre Erlebnis der schöpferischen Selbstgesetzlichkeit des „freien Vernunftwesens“ hatte im Laufe des philosophischen Jahrhunderts das gesamte Denken so zwingend auf das Vernunftsubjekt, auf das „Bewußtsein“ zentriert, daß alle Brücken abgebrochen waren, die zu einer gegenständlichen Erkenntnis und Wertungsweise führen konnten. Diese „moderne“ Einstellung war von der religiösen katholischen Welt durch einen Abgrund getrennt.

Es ist sehr lehrreich zu beobachten, wie die philosophierenden Katholiken sich instinktiv an die schwachen Ansätze zu einer realistischen und substantialen Erkenntnislehre anklammern, welche in der zeitbeherrschenden Flut des Rationalismus, Kritizismus und Idea-

[111] J. M. Sailer, Sämmtl. Werke, Bd. 38, 118: „Er wußte das Pflugeisen seiner Vernunft ganz sonderlich zu schärfen, um den ganzen Acker der scholastischen Philosophie und Theologie, wie er ihn von seinen Vorfahren übernahm, getreulich umzuackern, und wieder frisch zu besäen“. – Parallelstellen über den „Lehrer des Selbstdenkens“ in Sailers Schriften s. bei Aichinger, a.a.O.

lismus auftauchen.[112] Warum hat denn die damalige Theologie sich nicht an St. Thomas gehalten, sondern hat, dem Beispiel Benedikt Stattlers folgend, der überlieferten Schulphilosophie bewußt den Rücken gekehrt? Die Frage mit einer nachträglichen Zensur über kurzsichtige Vernachlässigung oder Grundsatzlosigkeit zu beantworten, hieße ganz ungeschichtlich urteilen. Gerade weil und soweit die Theologen die ungeheure Spannung zwischen der eigenen Welt und der aufsteigenden „Moderne" lebhaft fühlten, mußten sie der unbedingt sachlichen und gegenständlich gerichteten Denkweise des Aquinaten in dem Maße entfremdet werden, als sie von der drängenden apologetischen Aufgabe ihrer Zeit in Anspruch genommen wurden. Denn wie es im einzelnen um den wissenschaftlichen Sinn der theologischen Apologetik auch stehen mag, es ist selbstverständlich, daß durch das allgemeine Wesen des apologetischen Verhaltens ein Eingehen auf die Ebene der gegnerischen Anschauungen bedingt ist. Nun ist es wohl möglich, daß solches Eingehen gleichsam am Schnittpunkt der beiden Gegensätze stehen bleibt, d. h. auf die rein defensive Apologie der „Nicht-Unmöglichkeit" beschränkt wird, wobei über die Wahrheit der entgegenstehenden Prinzipien selbst noch nichts ausgemacht wird. Aber die eigenartige Lage der damaligen Theologie ist eben dadurch bestimmt, daß es etwas zu widerlegen galt, was nicht mehr als ein bloßes Konglomerat von „Einwürfen" gegen das Christentum aufgefaßt und erledigt werden konnte. Der naturalistische Humanismus war vielmehr eine neue und selbständige Thesis, welche sich nach langem Ringen endlich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zu einer allgemeinen Kulturbewegung, zu dem spezifisch „modernen" Lebens- und Erkenntnisprinzip durchgesetzt hatte. Da war es für jeden Apologeten, welcher die in der neuen Zeitlage enthaltene theologische Problematik lebhaft genug empfand, geradezu eine psychologische Notwendigkeit geworden, auf das moderne Prinzip positiv einzugehen, um

[112] Die geistige Verwandtschaft mit der realistischen Philosophie erklärt die Vorliebe, mit welcher die kath. Theologen und das, was katholisch war in der Romantik, im Zeitalter der idealistischen Weltkonstruktionen besonders zu dem Idealrealismus Schellings hingezogen wurden. Während der positive Einfluß Kants, Fichtes und Hegels in der kath. Theologie nur flüchtige Episode blieb, ist Schelling von Zimmer und Dobmayer an bis zu Staudenmaier und Deutinger von ihr umworben worden.

seine mächtige antireligiöse Auswirkung aus ihm selber als einen ungerechtfertigten Mißbrauch erweisen zu können. In dieser Zeit und unter diesen Bedingungen ist die systematische Apologetik entstanden, die ihre Aufgabe darin sah, das Recht der Religion und des Christentums in derjenigen Bewußtseinsnotwendigkeit zu begründen, welche nach dem jeweiligen Entwicklungsstande der modernen Funktionsphilosophie als letztgültige ausgegeben wurde.

Die geschichtliche Bedeutung Ben. Stattlers erhellt nun daraus, daß er nach manchen früheren halben Ansätzen zum ersten Male den Versuch folgerichtig verwirklichte, die katholische Theologie als Ganzes aus der abgeschlossenen Schulüberlieferung auf das Feld der modernen Philosophie herauszuführen. Seine Möglichkeitstheologie ist eine einzige umfassende Apologetik; sie will das katholische Glaubensbewußtsein gegenüber dem humanistischen Naturalismus, der damals vorzüglich in dem Gewande der Wolffschen Vernunftontologie und unter dem Namen „Theismus" auftrat, auf dem Wege des zeitgemäßen Selbstdenkens und Moralisierens als das vernünftigste, für Sittlichkeit und Seligkeit förderlichste aus allen denkbaren Philosophiesystemen verteidigen. In welchem Maße Ben. Stattler damit den Sinn der neuen theologischen Periode ausgedrückt hat, ergibt sich daraus, daß seinem apologetischen „Dogmatismus" ein apologetischer „Kritizismus" folgt, der wiederum von Systemen des theologischen „Idealismus" abgelöst wird.

II. Die Eigenart des theologischen Erkenntnisproblems und die allgemeinen Typen seiner Lösung

1. Das große siebzehnte Jahrhundert Frankreichs hat schon ein philosophisches System hervorgebracht, welches ganz in der Entwicklungslinie des modernen Denkens liegt und doch mit mystischer Religiosität geradezu gesättigt ist. In Malebranche tritt der fromme Christ Spinoza gegenüber, dem verborgenen Vater des kommenden naturalistischen Pantheismus. Und dennoch darf diese „christliche Philosophie" keineswegs als Vorwegnahme der apologetischen Theologie des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts gelten: Denn das Denken des großen Franzosen ist wesentlich durch das spezifisch *philosophische* Erkenntnisproblem bestimmt, und der starke theologische Einschlag hat hier den Sinn, den ontologischen Rationalismus des neuen Philosophiesystems selbst zu erläutern und seinen An-

spruch auf absolute Geltung in der Form der religiösen Erlebnisweise auszudrücken. Bei Malebranche ist also das Verhältnis der Philosophie zur Theologie gerade die Umkehrung dessen, was bei der neuzeitlichen Apologetik zutrifft. Hier ist die moderne Philosophie ein vorgefundenes und theologisch „angewandtes" Verteidigungsmittel, während dort das Theologische als Erfüllung des philosophischen Zweckes dient. Ähnliches gilt von der ausgedehnten Apologetik, welche Leibniz in seinen philosophischen Abhandlungen niedergelegt hat. Auch bei ihm ist die Auseinandersetzung mit Spinoza und Bayle nur eine Gelegenheit, die eigene Lösung des philosophischen Erkenntnisproblems klarzulegen und die Verträglichkeit des Monadensystems mit der überlieferten christlichen Dogmatik festzustellen.

Die Werke Malebranches und Leibnizens sind Marksteine in der Entwicklung der neuzeitlichen philosophischen Erkenntnislehre. Ihre Bedeutung für die Geschichte der spezifisch theologischen Problembewegung ist aber nur eine geringe und mittelbare, insofern die Theologie Stücke dieser philosophischen Systeme auf das eigene Gebiet in bestimmter Anwendung übertragen hat. Wenn dagegen die vorvatikanische Apologetik trotz ihres eifrigen Eingehens auf die moderne Philosophie keinen einzigen Gedanken erzeugt hat, der auf die philosophische Entwicklung sichtbaren Einfluß gewonnen hat, so liegt das nicht an dem Mangel kritisch-spekulativer Köpfe, sondern an der Besonderheit ihrer Problemstellung. Für die theologische Apologetik war Religion und Christentum nicht ein zur philosophischen Arbeit von außen her Hinzukommendes; die Philosophie konnte hier nicht Selbstzweck sein. Der primäre und spezifische Gegenstand des apologetischen Denkens war vielmehr die christliche Offenbarungswirklichkeit in ihrem Verhältnis zu dem draußen- und gegenüberstehenden modernen Kulturprinzip.

Bei einer oberflächlichen Berührung mit der Theologie eines Hermes, Günther, Drey usw. fallen bald Redewendungen auf, die unverkennbar auf Gedanken der damaligen großen Philosophie hinweisen. Das hat nicht selten dazu verleitet, die betreffende Theologie kurzer Hand als Corollarium der entsprechenden Zeitphilosophie zu erledigen.[113] Dabei wird jedoch der artverändernde Umstand

[113] Aus vielen naheliegenden Beispielen nur zwei vornehme: W. Windelband registriert den einzigen kath. Theologen, den er im 2. Bd. der Geschichte der neue-

übersehen, daß die katholischen Theologen, welche seit dem Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts die verschiedenen Weltkonstruktionen des zeitgenössischen Idealismus denkend miterlebten, niemals das Absolute dieser „absoluten Philosophie" mit dem eigenen religiösen Gegenstand ihrer Wissenschaft und ihres Glaubens verwechselt haben. Vielmehr läßt sich überall feststellen, daß die idealistischen Gedanken in der theologischen Anwendung eine bedeutsame Einschränkung und Sinnverschiebung erfahren. Die Entlehnungen aus der Zeitphilosophie sind eben nur Ausdrucks*mittel*, formelhafte Analogien, die nicht das Letzte sagen, was jene Theologen meinen. Wenn darum in dieser Arbeit die einzelnen theologischen Systeme der vorvatikanischen Periode mit Namen wie theologischer Dogmatismus, theologischer Kritizismus usw. bezeichnet werden, so liegt der Ton auf dem Beiwort „theologisch" bzw. „apologetisch"; ihm fällt die Aufgabe einer wahren *differentia specifica* zu. Die außerordentliche Bedeutung jener gärenden Übergangszeit kann erst erkannt und sachlich gewürdigt werden durch eine Untersuchung, welche nicht darin aufgeht, die Abhängigkeit der einzelnen Theologen von der jeweiligen Zeitphilosophie aufzuzeigen, sondern zunächst und vor allem auf die immanent theologische Problembewegung gerichtet ist. Erst von hier aus erhalten auch die Anlehnungen an die moderne Philosophie ihren genauen Sinn.

Eine solche Untersuchung setzt natürlich voraus, daß der Gegenstandsbereich der spezifisch theologischen Erkenntnis in seiner Eigenart überhaupt gesehen wird. Diese unumgänglich notwendige Vorbedingung kann nun aber nicht ohne weiteres als leicht erfüllbar dahingestellt bleiben. Denn gerade die theologische Entwicklung, welche hier untersucht werden soll, ist in besonderem Maße gekennzeichnet durch die engste Verschmelzung von Theologie und Philosophie, so daß es nicht geringe Schwierigkeiten bereiten wird, aus dem ineinanderfließenden Gemenge den das Ganze gestaltenden Sinn der eigenartig theologischen Fragestellung herauszustellen. Die vorhin erwähnte Gewohnheit, die vorvatikanische Theologie als blo-

ren Philosophie erwähnt, unter der Rubrik „Kantische Schule" (ebda., 198); M. J. Scheeben erwähnt „das scharfsinnige, aber schon mit Kantscher (!) Philosophie verquickte Werk des Exjesuiten Stattler" (Handbuch d. kath. Dogm. I, 458) und nennt Hermes „skeptisch-nüchtern, im Anschluß an den Kant'schen Kriticismus" (ebd., 459), usf.

ßes Anhängsel der modernen Philosophie zu behandeln, kommt nicht von ungefähr! Es ist deshalb ratsam, auf dem Wege der geschichtlichen Untersuchung für einen Augenblick Halt zu machen, um das Eigenwesen des spezifisch theologischen Erkenntnisgegenstandes in seiner allgemeinen Gesetzlichkeit für das theoretische Vorhaben zu beobachten. Dadurch wird der Blick gerichtet und geschärft werden, sowohl den erkenntnistheoretischen Sinn des theologischen Dogmatismus Benedikt Stattlers klarer zu sehen als auch den Weg der speziell theologischen Problembewegung in der darauffolgenden Apologetik genauer zu verfolgen.[114]

2. Das religiöse Bewußtsein ist wie jedes andere ein „Bewußtsein von etwas", d. h. es ist gegenständlich gerichtet und gegenständlich bestimmt. Der religiöse Akt ist ein religiöser, und nicht etwa eine medizinische Indikation oder sonst etwas, nur darum, weil und insofern in ihm der religiöse Gegenstand erlebt wird. Selbst bei einer künstlichen Beschränkung des Blicks auf die subjektive Seite des religiösen Erlebnisses kann keine Aussage über die besondere Zuständlichkeit der Religiosität gemacht werden, welche nicht notwendig auf den spezifischen Gegenstand der Religion hindeutet und erst in der Beziehung auf ihn ihren Sinn erfüllt – vorausgesetzt, daß die Aussage überhaupt ein Stück der zu beschreibenden Wirklichkeit wiedergibt. So enthält z. B. die vielgenannte Bestimmung Schleiermachers, Religion sei „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit", in dem Ausdruck „Abhängigkeit" einen selbstverständlichen Hinweis auf ein Mächtiges, von dem der religiöse Mensch sich abhängig fühlt. Da jedoch nicht jedes Gefühl der Abhängigkeit von irgendwelcher überlegenen Macht Religion ist, so kann selbst diese psychologistische Formel nicht umhin, durch Hinzufügung des Beiwortes „schlechthinnig" auf ein ganz besonderes Mächtiges als auf den spezifisch religiösen Gegenstand hinzudeuten. Das Wesen der Religion

[114] Es ist vielleicht nicht überflüssig, ausdrücklich vorzumerken, daß im folgenden Text kein Abriß einer systematischen Theorie der religiösen bzw. theologischen Erkenntnis geboten wird. Nur soweit wird in das Stoffgebiet eingegangen werden, als es notwendig erscheint, um den oben erwähnten für die historische Urteilsbildung förderlichen Zweck zu erreichen. Ein weiteres Eindringen muß dem systematischen Teil der Arbeit vorbehalten bleiben. [5]

ist also konstituiert in der Intention auf das einzigartige Objekt, *quod omnes Deum nominant.*[115]

Damit ist keineswegs behauptet, daß im religiösen Akt keine anderen Gegenstände „vorkommen" könnten oder daß überhaupt das empirische Bewußtsein fähig wäre zu einem ganz „reinen" und ausschließlichen Gotteserlebnis. Vielmehr zeigt die tatsächliche Religiosität, daß Gott immer in etwas oder durch etwas hindurch, z. B. in einem abstrakten Begriff, erlebt wird.[116] Aber welche Dinge auch jeweils in den Gegenstandsbereich des religiösen Aktes treten, sie können das nur, weil und insofern sie als in einer objektiven Verbindung mit dem spezifisch religiösen Gegenstand stehend, d. h. als „göttlich", erlebt werden. In der Intention auf Gott als das *objectum formale* ist die Einheit des Wesens „Religion" begründet. Die Daseinsformen sind verschieden, und es gibt Entwicklungsstufen der Religion, weil das Wesen Gottes, obwohl es selbst in dem primitivsten religiösen Erlebnis – wenn auch noch so dunkel und verzerrt – gemeint wird, dennoch verhältnismäßig mehr oder weniger rein intendiert und ausgedrückt werden kann.[117]

Dem theoretischen Verhalten bietet sich der spezifische Gegenstand des religiösen Aktes vor allem dar als die in sich bestehende, über alles erhabene Wirklichkeitsmacht. Gott ist der „Herr" schlechthin, vor dem kein anderes Wesen eine letztgültige Selbständigkeit besitzen kann. Das Christentum drückt diesen Sachverhalt in wunderbarer Vollkommenheit aus durch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Die geheimnisvolle Wesenstiefe und Wertfülle Got-

[115] D. i. die charakteristische und – von unwesentlichen Variationen abgesehen – ständige Formel, mit welcher S. Thomas das religiöse Fazit aus den philosophischen Beweisen für das Dasein des *primum movens immotum* usw. zu ziehen pflegt.

[116] Die Frage nach der unmittelbaren *unio* in der mystischen Versenkung kann hier außer Betracht bleiben, weil es sich dabei jedenfalls um außergewöhnliche Religiosität handelt.

[117] Vgl. S. Thomas, Summa Theologica I, q. 13, a. 10 ad 5: „(…) quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiae vel remotionis (…). Et secundum hoc *in eadem significatione* accipere *potest* gentilis hoc nomen: Deus cum dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens: Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret; nisi forte sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus."

tes tritt dem religiösen Bewußtsein gegenüber als das schlechthin Gegebene, als die „wesenhafte Gnade". Der Mensch kann sie nicht begrifflich fassen und als Bestandstück seiner geistigen Natur besitzen und noch viel weniger sie vernünftig erzeugen. Sondern Gottes Wesen und das Göttliche überhaupt kann nur vernommen und glaubend aufgenommen werden, soweit es „sich offenbart". In dem Ausdruck Offenbarung – so gefaßt, daß er den wichtigen Unterschied von natürlicher und übernatürlicher umspannt – ist der wesentlich rezeptive Charakter ausgesprochen, welcher die religiöse Intention auf das Daß und das Was ihres Formalobjektes kennzeichnet. „Gott-Suchen" ist ein „Von-ihm-gefunden-Werden".

Auf die Frage: *Quid amo, cum Deum amo?*, antworten dem religiösen Menschen alle Dinge und Werte: *Non sumus Deus tuus, quaere supra nos!*[118] Dasein und Sosein des göttlichen Wesens ist der Gesamtheit der Natur transzendent; es ist das schlechthinnige *über* der Natur, das „Übernatürliche" im eminenten Sinne. Aber gerade die absolute Seins- und Wertüberlegenheit des spezifisch religiösen Gegenstandes bedingt notwendig, daß alle übrigen Wirklichkeiten und Werte ihm gegenüber kein endgültiges An-und-Für-Sich-Sein bzw. -Gelten bedeuten können, sondern letzthin in einer wesensmäßigen Beziehung zu ihm stehen müssen. Das religiöse Bewußtsein drückt dies vorzüglich dadurch aus, daß es Gott den „Urheber", den „Schöpfer" der Welt nennt.[119] Im Wesen des eigentlichen Formalobjektes der Religion liegt also schon die Forderung notwendig eingeschlossen, daß alle „Natur" in objektiver Verbindung stehen muß zu der „Übernatur" trotz oder vielmehr wegen der absoluten Transzendenz der letzteren.

Dem entspricht die Tatsächlichkeit aller Religion, insofern Gott und das Göttliche immer *in* einem Natürlichen oder *durch* ein Natürliches *hindurch* erlebt wird. Der theologische Begriff der „natürlichen Offenbarung" gibt einen wichtigen Teil dieses Sachverhaltes schon im äußeren Wortlaut wieder. Aber auch dasjenige, was in der katholischen Dogmatik *revelatio supernaturalis quoad substantiam*

[118] S. Augustinus, Confessiones l. 10, c. 6, n. 9.

[119] Der hl. Augustinus fährt a.a.O. fort: „Dixistis mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos. Interrogatio mea intentio mea; et responsio eorum species eorum."

genannt wird, d. i. die Offenbarung, welche nicht nur als Mitteilungsweise, sondern auch ihrem Inhalt nach ein rein Übernatürliches (*dogma purum*) ist, selbst diese im strengsten Sinne „übernatürliche Offenbarung" fällt, wenn auch in einer besonderen Form, unter jenes allgemeine Beziehungsgesetz der Religion überhaupt. Denn so rein das Übernatürliche hier auftritt, es ist doch gegeben an und für den Menschen mit seiner natürlichen Vernunft- und Willensspontaneität: *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam.*

3. Das In-Beziehung-Stehen von Natur und Übernatur, näherhin das *In- und Zueinandersein von menschlicher Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarung in der Einheit der religiösen Intention,* ist nun das spezifische Problem der theologischen Erkenntnislehre. Dasselbe wird seit dem achtzehnten Jahrhundert gewöhnlich ausgedrückt in der Frage nach dem Verhältnis von „Glauben und Wissen". Es ist jedoch zu beachten, daß diese Gegenüberstellung nicht selten mißverstanden worden ist. Die einseitig apologetische Einstellung der neueren Theologie hat nämlich oft dazu geführt, die Formel von „Glauben und Wissen" so aufzufassen, als stünden sich hier zwei völlig getrennte und selbständige Bewußtseinsfunktionen gegenüber, deren mögliche Harmonie und Vereinbarkeit es zu beweisen gelte. Einer solchen Auffassung liegt die Tendenz zu Grunde, den „bloß wissen wollenden" Rationalisten davon zu überzeugen, daß er auch glauben könne bzw. müsse, oder umgekehrt zu zeigen, daß der Gläubige zugleich auch durchaus „auf der Höhe des modernen Wissens" stehen könne.

Mag es um den Sinn dieser apologetischen Aufgabe stehen, wie es will – im zweiten systematischen Teil der Arbeit wird darauf näher eingegangen werden –, jedenfalls bedeutet sie nicht den spezifischen Gegenstand der theologischen Erkenntnislehre. Hier bezeichnet „Glauben und Wissen" keine zu vereinbarende Zweiheit, sondern das eigenartige In-Beziehung-Stehen von natürlicher Wahrheitserkenntnis und göttlicher Offenbarung *in der Einheit der religiösen Intentionalität selbst*. Diese Einheit läßt sich nicht real teilen in ein reines Empfangen des reinen Übernatürlichen und in ein für sich seiendes spontanes Vernunftwissen des bloß Natürlichen. Vielmehr ist das einheitliche Wesen des religiösen Aktes konstituiert in dem – nur *abstrahendo* unterscheidbaren – In- und Zueinandersein von

menschlicher Vernunfttätigkeit und Gottes Offenbarung.[120] Die streng auf ihren Gegenstand gerichtete theologische Erkenntnislehre ist gänzlich unapologetisch. Sie kann weder daran denken, Religion dort zu erzeugen, wo sie nicht ist, noch geht ihre Absicht überhaupt auf irgendetwas Außerreligiöses. Sondern für sie ist das Wesen „Religion" bzw. „christliche Religion" primärer und letzter Gegenstand, den es nach seiner immanenten, allgemeingültigen Gesetzlichkeit für das theoretische Verhalten zu sehen und wiederzugeben gilt.

Richtet man nun den Blick auf die Lösungen, welche das theologische Erkenntnisproblem in der Geistesgeschichte gefunden hat, so leuchtet sofort ein, daß der ausgedachte Naturalismus als pure Negation des Wesens „Religion" hier nicht in Betracht kommen kann. Aber auch die pantheistische Aufsaugung des Übernatürlichen in eine absolut gesetzte Natur- oder Vernunftwirklichkeit bedeutet eine völlige Aufhebung der Religion. Denn was am sog. Pantheismus als Religion und Religiosität erscheint, ist nicht mehr durch den spezifisch religiösen Gegenstand formiert; es ist eine „Religion ohne Gott", d. h. eine nur scheinbare Religion: der funktionale Widerschein erinnerter Religiosität. Für eine sachlich gerichtete Religionswissenschaft und Theologie kann es aber ernstlich nie in Frage gekommen sein, um irgendwelcher subjektiv vorausgesetzter Absolutheiten willen ihren primären und eigentümlichen Gegenstand als ein Nichtseiendes aufzuheben.[121]

[120] Eine weitere Quelle für das Mißverständnis der fraglichen Formel fließt aus der Äquivokation des Ausdrucks „Glauben". Der in der kath. Theologie allgemein übliche Begriff des Glaubens umfaßt, wie jede Darstellung des *tractatus de analysi fidei* zeigt, das natürlich vernünftige und das übernatürlich geoffenbarte Moment als eine Einheit. Er ist also adäquat dem religiösen Akte nach seiner erkennenden Haltung und sein vollendetster Ausdruck ist das Apostelwort vom *rationabile obsequium*. Diesem Glauben noch ein besonderes bloßes Wissen apologetisch gegenüberzustellen, würde zu derselben Verkennung des theologischen Erkenntnisproblems führen, welche oben festgestellt wurde. Soll darum die Formel „Glauben und Wissen" das Formalobjekt der theol. Erkenntnislehre richtig bezeichnen, so muß „Glauben" hier in einem engeren Sinne so genommen werden, daß darunter das übernatürliche Teilmoment des religiösen Aktes allein verstanden wird.

[121] Die innertheologische Kritik in der vorvatikanischen Periode ist nicht gerade sparsam gewesen in der Erteilung der Zensur „pantheistisch" oder „pantheisierend". Das höchst Mögliche hat darin wohl A. Günther geleistet in seinem Feldzug gegen den Pantheismus der Väter und der Begriffsscholastik. Über ihn urteilt wiederum

4. Die vorliegende Arbeit hat vor allem die katholische Theologie und ihre Geschichte zu berücksichtigen. Die Lösungen, welche das allgemeine Problem der theologischen Erkenntnislehre dort gefunden hat, bewegen sich in drei Hauptrichtungen. Ihre typische Eigenart kann leicht unterschieden werden durch die Kennworte: *Ineinssetzung*, *Nebeneinanderstellung*, *Hinordnung* – sc. der Natur und (zu) der Übernatur bzw. der natürlichen Vernunfterkenntnis und (zu) der göttlichen Offenbarung. Dabei ist jedoch von vornherein zu bedenken, daß die beiden ersten Hauptrichtungen, der Typus der Ineinssetzung oder der *Identität* und der Typus der Nebeneinanderstellung oder der *dualistische* Typ, nur nach einem relativen Mehr oder Weniger verstanden werden dürfen. Denn eine absolute Identität oder ein absoluter Dualismus von Natur und Gnade würde ja, wie aus den oben gegebenen Andeutungen leicht zu erkennen ist, die Aufhebung des Wesens „Religion" bedeuten; das hat aber mit einer eigentlichen Religionswissenschaft und Theologie nichts mehr gemein.

A.) Die erste Hauptrichtung in der theologischen Erkenntnislehre, der *Identitätstypus*, hält zwar grundsätzlich fest an dem absoluten Gegebensein, an dem Gnaden- und Offenbarungscharakter der religiösen Gegenständlichkeit. Die wissenschaftliche Reflexion rückt aber dieses Moment in den Hintergrund, indem die einmal empfan-

M. Deutinger, daß ihm „der Sprung über den Abgrund des Pantheismus nicht gelungen sei" und daß er „selber in die Tiefe hinabgefallen sei" (M. Deutinger, Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie, München 1866, 121). Dieser ganze, in Angriff und Abwehr hin- und herwogende Pantheismusstreit ist das beste Zeugnis dafür, daß dem unmittelbar auf das Religiöse hin gerichteten Denken jener Theologen stets die Unzulänglichkeiten bewußt geblieben sind, mit denen die Formeln der „absoluten Philosophie" auf das religiöse Absolute angewandt wurden. Sogar die offenkundige Vorliebe, mit der ein Schleiermacher in den „Reden über die Religion" pantheistische Ausdrücke auf den religiösen Gegenstand anwendet, ist mit Zurückhaltung zu beurteilen. Gerade die Stelle, wo er „den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza" empfindsam opfert (1. Aufl. [1799], 53-55), zeigt deutlich, daß die Bestimmung der Religion als „Anschauung (= *sensatio externa* und *intima*) des Universums" in erster Linie gemeint ist als eine Betonung der real-gegenständlichen Bestimmtheit des religiösen Erlebnisses und als ein drastischer (u. ungenügender) Protest gegen die religionzerstörende Idealisierung und Funktionalisierung des Welt- und Gottesbegriffes, welche von Kant und Fichte zur Höhe geführt, aber – wie oben in Kap. 1, I, Nr. 2 u. 3 dargelegt wurde – schon der *theologia rationalis* der Wolffschen Aufklärung zu Grunde lag.

gene Offenbarung aus ihrer wesentlichen Haftung an der gegenständlichen Übernatur methodisch losgelöst und in den Bereich der menschlichen Vernunftspontaneität versetzt wird. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen. Einmal wird angenommen, die menschliche Vernunftnatur werde unmittelbar von einem göttlichen Licht erleuchtet. Dadurch soll sie fähig werden, den an sich übernatürlichen und geheimnisvollen Offenbarungsinhalt wenigstens annäherungsweise als vernunftnotwendig nachzudenken; und schließlich wird alles, was das menschliche Denken unter dem Einfluß jenes unmittelbaren Gnadenlichtes quasi spontan erkennt, zu einem Ausfluß göttlicher Offenbarungstätigkeit. Die andere Art der Ineinssetzung aber vollzieht sich so, daß die Glaubenslehren unter irgendeinem methodischen Vorbehalt in eine Linie mit rein philosophischen Sätzen gerückt werden. Dann ist es möglich, sie vernünftig zu begründen und abzuleiten, *als ob* es ein Philosophiesystem zu errichten gelte.

Es ist leicht einzusehen, daß diese beiden Arten des Identitätstypus aus grundverschiedenen psychologischen Voraussetzungen hervorgehen. Die erste ist die Weise der mystischen Verkündigung, die andere dagegen der Weg eines apologetischen Bemühens, den kirchlichen Lehrgehalt gegenüber irgendeiner „absoluten" Philosophie als das vernünftigste System zu demonstrieren. Trotzdem stimmen beide in der logischen Struktur und in dem erkenntnistheoretischen Ergebnis auffallend überein: Mögen nämlich die Mystik von der unmittelbaren Teilnahme der menschlichen Vernunft an einem göttlichen Gnadenlicht und die Apologetik der methodischen Gleichsetzung der Glaubenssätze mit Vernunftwahrheiten aus noch so weit voneinander entfernten Stimmungswelten herkommen, sie lassen beide das natürliche und übernatürliche Moment soweit zusammenfallen, als es ohne gänzliche Aufhebung des Wesens der religiösen Intentionalität überhaupt möglich ist. Bei beiden sind Philosophie und Theologie letzthin nur mehr zwei Namen für ein und dieselbe Sache.

Es stünde nichts im Wege, beide Arten des theologisch-erkenntnistheoretischen Identitätstypus als „theologischen Rationalismus" zu bezeichnen, wenn nicht dem Worte Rationalismus von der Geschichte her der Nebensinn der aufklärerischen Vernunftautonomie allzu zähe anhaften würde. Darum empfiehlt es sich, diesen Ausdruck, mit der *differentia specifica* „theologisch" versehen (vgl. oben!), der apologetischen Form des Identitätstypus vorzubehalten.

B.) Die zweite Hauptrichtung, in welcher sich die Lösungen des theologischen Erkenntnisproblems bewegt haben, d. i. der dualistische Typus, muß geschichtlich und psychologisch als Gegenwirkung zum Identitätstypus verstanden werden. Die methodische Ineinssetzung von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung, welche sich in der vernünftigen Konstruktion oder vielmehr Nachkonstruktion der Tatsache und des Inhaltes der Offenbarung äußert, wird hier als Zerstörung des Wesens der Religiosität empfunden und scharf abgelehnt. Stattdessen wird das rezeptive Gnadenmoment in der religiösen Intention so straff fixiert, daß die natürliche Vernunftspontaneität nicht mehr als ein wesensmäßig gefordertes Teilmoment dieser Intention erscheint, sondern für eine bloße Begleitfunktion gehalten wird, deren Gegenstandsbereich an sich durchaus außerhalb der religiösen Gegenständlichkeit liegt.

Es ist keineswegs notwendig, daß dieser Dualismus die extrem verzerrte Gestalt annehme, welche in der Geschichte gewöhnlich die Lehre von der „doppelten Wahrheit" genannt wird (Siger von Brabant, Pomponazzi, Pierre Bayle und teilweise Schleiermacher). Vielmehr kann die Konformität von „Glauben und Wissen" auch auf diesem Standpunkte ausdrücklich in dem Sinne vertreten werden, daß beide Momente als verschiedene Seiten oder Funktionen desselben Bewußtseins aufgefaßt werden, in dessen natürlicher Organisation als einheitliches menschliches Bewußtsein wohl ein Nebeneinander, aber kein endgültiger Widerspruch der Teile zugelassen werden kann. Zudem ist zu bedenken, daß der dualistische Typus infolge seiner wesentlich nur reaktiven Einstellung gegen den theologischen Rationalismus selten zur reinen systematischen Durchbildung gelangt ist. Meist begnügt er sich, in der Form eines mehr oder weniger folgerichtig durchgeführten Biblizismus oder theologischen Traditionalismus die Positivität der theologischen Erkenntnis hervorzuheben, deren wissenschaftliches Ziel voll erreicht werde in der Rezeption und logischen Ordnung der in Schrift und Überlieferung sich darbietenden übernatürlichen Offenbarung. Die materiale Philosophie dagegen kann für sie nur ein Außenstehendes sein, welches nur negierend und irrtümlich in die religiös theologische Sphäre übergreifen würde.

Gerade die Entstehungsweise als antirationalistische Reaktion erklärt aber auch, wie die dualistische Isolierung und Hervorhebung des rezeptiven Glaubensmomentes in der Einheit des religiösen Ak-

tes unter geeigneten geschichtlichen Bedingungen soweit übersteigert werden konnte, daß sie in ihr Gegenteil, und zwar in ein *absolutes* Identitätssystem umschlagen konnte. Der strenge Traditionalismus der allgemein geistigen Reaktion Frankreichs auf den absoluten humanistischen Rationalismus der Revolution leugnet schlechthin jede natürlich-spontane Vernunfterkenntnis und führt alles geistige Leben der Menschheit auf ein Annehmen und Weitergeben geoffenbarter Weisheit zurück. Dieser Positivismus kann jedoch trotz seiner religiösen Bestimmtheit nicht mehr im eigentlichen Sinne als theologisch gelten, weil er die das Wesen der Religion konstituierende Beziehung des Natürlichen und des Übernatürlichen nicht bloß methodisch abschwächt, sondern gänzlich aufhebt. De Lamennais ist auch nur eine wichtige Zwischenstufe in der Entwicklung des absoluten und *philosophischen* Positivismus von Condillac zu Auguste Comte.

Entsprechend der *relativen* Besonderung des Glaubensmomentes, welche den erkenntnistheoretischen Typ des eigentlich theologischen Dualismus kennzeichnet, sei diese zweite Grundrichtung *theologischer Fideismus* genannt. Das Beiwort „theologisch" hat hier die Bedeutung, den absoluten und philosophischen Fideismus des strengen Traditionalismus als einen äußeren Ableger erkennen zu lassen.

C.) Was endlich die dritte Lösungsart des erkenntnistheoretischen Grundproblems der Theologie angeht, so liegt ihr äußeres unterscheidendes Merkmal darin, daß sie gegenüber dem theologischen Rationalismus den wesentlichen Unterschied zwischen dem natürlichen Vernunftbereich und der übernatürlichen Gegenständlichkeit scharf herausstellt, auf der anderen Seite aber gegen den theologischen Fideismus hervorhebt, daß gerade in der einheitlichen Beziehung von Naturwissen und Offenbarungsglauben das Wesen der religiösen Intentionalität konstituiert ist.

Die inhaltliche Eigenart der dritten Richtung wird am treffendsten als *teleologischer Typus* gekennzeichnet. Wie etwa bei der Ausführung eines Bauwerkes die fertiggestellten Fundamentmauern für sich ein sinnvolles Gebilde nur sind durch die Beziehung auf den Zweck, das vollendete Gebäude zu tragen, so ist nach dieser theologischen Erkenntnislehre auch das natürliche Vernunftwissen hin-

geordnet auf seine letzte Sinnerfüllung durch die göttliche Offenbarung[122] in der Einheit der religiösen Intention. Dadurch wird das Eigensein des Natürlichen durchaus gewahrt: Es gibt ein echtes natürlich spontanes Vernunftwissen und eine wirkliche selbständige Philosophie; hier ist sogar Raum für eine relativ autonome natürliche Sittlichkeit. Aber ein letztgültiges und absolutes Fürsichsein des Natürlichen kann es nicht geben; sondern das Universum der geistigen und körperlichen Naturwirklichkeit überhaupt ist schließlich ein in ihrem objektiven Sein und Sinn gründendes Hingeordnetsein auf das einzige Absolute, auf die wesenhafte Übernatur, d. i. Gott. Erkenntnistheoretisch bedeutet jedoch dieses wesensmäßige Hingeordnetsein weder ein unmittelbares Teilhaben der Vernunft an dem göttlichen Lichte noch ein In-einer-Linie-Stehen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntnisgegenstände. Vielmehr sind alle natürlichen Dinge und Begriffe in der religiösen Intention nicht *adäquate Bedeutungen*, sondern *analoge Hindeutungen* auf den intendierten religiösen Gegenstand.

Nach dem größten Meister dieser Lehre sei der teleologische Typus in der Geschichte der theologischen Erkenntnistheorie „Thomismus" genannt.[123]

III. Die Möglichkeitstheologie Benedikt Stattlers als Ausdruck des Typus „theologischer Rationalismus"

1. Die thomistische Lösung des erkenntnistheoretischen Problems der Theologie ist diejenige, aus welcher die einschlägigen dogmati-

[122] Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, daß der Begriff der „göttlichen Offenbarung" hier, wenn nicht anders bemerkt, in dem weiteren Sinne genommen ist, der die wichtige Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung umspannt.

[123] Unter „Thomismus" ist hier nicht der strenge Thomismus verstanden, wie er vorzüglich von den Theologen des Dominikanerordens vertreten wird. Damit soll vielmehr diejenige Auffassung bezeichnet werden, welche dem hl. Thomas in der allgemeinen Einstellung zu dem theologischen Erkenntnisproblem folgt, wenn sie auch gegebenenfalls sich Abweichungen von seiner philosophischen Doktrin gestattet. Die alte heiß umstrittene Frage, ob ein solcher von der streng thomistischen Philosophie abweichender, bloß theologischer Thomismus haltbar sei oder nicht, bestätigt nur, daß der Ausdruck in der genannten allgemeineren Bedeutung ein geschichtliches Gebrauchsrecht besitzt.

schen Bestimmungen des Vatikanums hervorgegangen sind. Die nähere Untersuchung und Darstellung des teleologischen Typus muß deshalb dem zweiten systematischen Teil dieser Arbeit vorbehalten bleiben. Damit soll nicht in Frage gestellt werden, daß der Thomismus fast in der ganzen Geschichte der katholischen Theologie zu keiner Zeit gänzlich ohne wissenschaftliche Vertretung gewesen ist. Aber mag er auch gegen Ende der hier zunächst in Betracht gezogenen vorvatikanischen Periode sogar in Deutschland kräftig zur Geltung gebracht worden sein, charakteristisch ist der Thomismus für diese Periode nicht. Er tritt vielmehr gegen die beiden anderen Hauptrichtungen bedeutend zurück. Darin liegt der Grund, warum manche Dogmatiker, wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, den in Frage stehenden Abschnitt in der Geschichte der neueren Theologie mit der Zensur „Verfallszeit" und ähnlichen kurzerhand erledigen. Tatsächlich ist das eigenartige Gepräge dieser Periode bestimmt durch das beherrschende Hervortreten des theologischen Rationalismus und seiner begleitenden Antithese, des theologischen Fideismus. Auch diese beiden typischen Richtungen in der theologischen Erkenntnislehre können sich in ähnlicher Weise wie der Thomismus schon auf eine alte geschichtliche Vergangenheit berufen. Eine Erinnerung an Namen wie Augustinismus und Nominalismus läßt dies sofort erkennen. Die subjektiven, psychologischen Bedingungen für die Lösung gegenständlicher Probleme unterliegen ebenfalls einer gewissen Gesetzmäßigkeit, welche in der Typenbildung der Geistesgeschichte zutage tritt.

In Kap. 3, I ist dargelegt worden, daß die katholische Theologie seit dem letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts durch den revolutionär durchbrechenden Rationalismus der sog. Aufklärung in eine gegensätzliche Spannung zu dem spezifisch modernen Geist versetzt worden ist, welche mit psychologischer Notwendigkeit zunächst nicht anders als eine ungeheuer drängende apologetische Aufgabe aufgefaßt werden konnte. Die Verteidigung gegen einen solch mächtigen Feind konnte sich nicht mehr auf die Abwehr einzelner Angriffe beschränken. Die gelegentliche negative Apologie mußte sich zur systematischen und positiven Apologetik ausweiten. Es mußte versucht werden, die der geistigen Alleinherrschaft zustrebende „Moderne" in ihren eigenen Prinzipienfestungen und mit ihren eigenen Waffen zu überwinden. Das war aber nicht möglich, ohne aus der verteidigten katholischen Stellung selbst – gerade um ih-

rer „methodischen" Verteidigung willen – herauszugehen. *Die für eine solche apologetische Einstellung angemessene und sozusagen natürliche Lösung des theologischen Erkenntnisproblems ist der theologische Rationalismus.* Durch seine – immer bloß relativ und methodisch gemeinte – Ineinssetzung von Vernunft und Offenbarung war der Weg geöffnet, auf dem gegenüber dem neuzeitlichen absoluten Philosophieren der systematische Beweis angetreten werden konnte, daß im christlichen Glaubensinhalt die absoluteste und vernunftnotwendigste Philosophie gegeben sei. Erst von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus war es möglich, die „Frage über Leben und Tod des neunzehnten Jahrhunderts" zu stellen: „Gibt es eine (sc. absolute) Philosophie des positiven Christentums?"[124] Soweit deshalb die vorvatikanische Theologie in dem Bemühen aufgeht, die ungeheure Spannung zwischen dem modernen Geiste und der katholischen Überzeugung durch eine systematische Apologetik zu lösen, ist sie auch in verschiedenen Ausprägungen durch den gemeinsamen Typus des theologischen Rationalismus bestimmt.

2. Vergegenwärtigt man sich nun das Referat, welches das zweite Kapitel von der Möglichkeitstheologie Benedikt Stattlers gegeben hat, so lassen sich leicht die charakteristischen Gedanken herausfinden, in denen dieser erste systematische Versuch, die christkatholische Glaubenslehre gegenüber der damals noch als „Theismus" auftretenden Moderne mit Hilfe der „gründlichsten Logik und Metaphysik" zu verteidigen, den genannten Typus der theologischen Erkenntnislehre ausdrückt. Stattler hält grundsätzlich und ausdrücklich fest an dem schlechthinnigen Offenbarungscharakter der religiösen Gegenständlichkeit, dem gegenüber die menschliche Vernunft nur vernehmend und glaubend sich verhält. Ja, der besonders starke Einschlag von Lockeschem Empirismus in dem Denken Stattlers geht letzthin auf das Bemühen zurück, jenes wesentlich rezeptive Verhalten gegenüber der spezifisch religiösen Gegenständlichkeit in einer allgemein gültigen Vernunftbeschaffenheit zu begründen. Die Wesensbestimmungen sind nicht apriorische Vernunfterzeugnisse oder angeborenes Vernunfteigentum, sondern Erfahrungsergebnis-

[124] So der Titel und Untertitel eines Aufsatzes von Joh. Heinr. Pabst in der „Zeitschrift für Philos. und kath. Theologie", 2. und 3. Heft, Köln 1832.

se, welche in dem *sensus communis* ebenso aufgespeichert sind wie die übernatürlichen Offenbarungserfahrungen in dem *depositum fidei* der Kirche. Was aber zur Rechtfertigung des Offenbarungsglaubens dienen sollte, ist in Wirklichkeit eine Trübung seiner Eigenart. Denn gerade dadurch, daß die kirchliche Glaubensüberlieferung mit dem *sensus communis* in eine Linie gerückt wird, ist schon das methodische Ineinssetzen von natürlicher und übernatürlicher Wahrheit vorbereitet, welches in dem Möglichkeitsverfahren verwirklicht wird. So notwendig nämlich Erfahrung und „Gemeinsinn" vorausgesetzt werden müssen, zu wissenschaftlicher Erkenntnis im strengen Sinne, d. i. zu „notwendigen Vernunftwahrheiten", werden die daraus fließenden Ideen erst, wenn und soweit ihre innere und äußere Möglichkeit in der untersuchenden Reflexion einsichtig gemacht ist. Stattler zögerte nicht, diesen dogmatistischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie zu übertragen. Das Möglichkeitsverfahren schien ja den Offenbarungscharakter der Glaubenslehre dadurch genügend zu berücksichtigen, daß es die kirchlichen Dogmen und Überlieferungen gleich den von Erfahrung und gemeinem Menschverstand dargebotenen Gegebenheiten als notwendige Voraussetzung an den Anfang stellte. Wenn nun die wissenschaftliche Reflexion den Inhalt der Glaubensüberzeugung nur in der Form von bloßen Nominaldefinitionen und als vorwissenschaftliche Hypothese behandeln konnte, deren Wirklichkeitsanspruch vorläufig eingeklammert werden mußte, so war das doch nur „methodisch" gemeint. Das Ergebnis der Methode, der im strengen „Selbstdenken" gewonnene Beweis für die Vernunftnotwendigkeit des Christentums und der Kirche, schien dies alles zu rechtfertigen. Diese apologetische Vernunftnotwendigkeit war ja auch nicht das stolze absolute Apriori der idealistischen Philosophie, sondern nur ein nachträgliches *veluti apriori* dessen, was ursprünglich im schlichten religiösen Glauben gegeben ist.

Es zeigte sich, daß Stattler in der Anwendung seines Möglichkeitsverfahrens auf die christlichen Glaubenslehren oft genug an die widerlichste Aufklärung rührte. Um so auffallender ist es, daß gerade diese aus einem apologetischen Kompromiß geborene Denkweise stofflich und formal in wichtigen Punkten mit der tiefreligiösen Spekulation eines heiligen Anselm, Hugo von St. Victor, Heinrich von Gent übereinstimmt. Hier wie dort methodische Ineinssetzung von Theologie und Philosophie, ontologistische Ableitung des Daseins

und Wesens Gottes aus der Idee, Vernunftnotwendigkeit der Geheimnisse der Dreifaltigkeit und Menschwerdung usw. In den Schriften Stattlers ist kein Anhalt dafür zu finden, daß er von jenen mittelalterlichen Theologen irgendwie beeinflußt worden ist. Ebenso ist bei dem Mitglied der Gesellschaft Jesu eine Vermittlung durch das Oratorium ausgeschlossen. Es müßte deshalb als ein sonderbarer Zufall angesehen werden, daß die gotterfüllte Verkündigung des hohen Mittelalters mit dem künstlichen Vernünfteln der Aufklärungszeit in einer Theologie zusammentrifft, die in Bezug auf ihre logische und erkenntnistheoretische Struktur bei beiden so weitgehend übereinstimmt – wenn nicht dieser scheinbare Zufall, wie oben angedeutet wurde, in der gegenständlichen Gesetzlichkeit des theologischen Erkenntnisproblems begründet wäre.

3. Die eingehende Darstellung des zweiten Kapitels hat deutlich gezeigt, wie eng Stattlers Möglichkeitstheologie mit dem empirischen Rationalismus der Wolffschule verknüpft war. Sie kann direkt als „theologischer Dogmatismus" gekennzeichnet werden. Deshalb mußte sie aber auch in dem Maße haltlos werden, als die psychologisierende oder transzendentale Kritik der „gemeinen Menschenverstands"-Philosophie auch in dem Kreise der katholischen Theologie an Boden gewann und die bekannte Pilgerfahrt Matern Reuss' nach Königsberg aufhörte, für ein bloßes Privatunternehmen zu gelten.[125] Es wurde jedoch schon in Kap. 1, I dieser Arbeit hervorgehoben, daß die Auflösung der aufklärerischen Gang- und Gebe-Philosophie durch Kants Kritik keineswegs eine „Zermalmung" der Aufklärung selbst gewesen ist, vielmehr eine geradlinige Weiterbildung des areligiösen naturalistischen Rationalismus darstellt. Ebensowenig hat nun auch die Erschütterung der Stattlerschen Möglichkeitstheologie die kaum begonnene Entwicklung des theologischen Rationalismus unterbrochen oder gelähmt. Die gewaltige philosophische Erregung des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts hat im Gegenteil die genannte theologische Richtung, welche ihrer Natur nach noch

[125] Über die kath. Kantianer s. Werner, Gesch. der kath. Theol., 252ff. u. 293ff. Vgl. auch: Im. Kant, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Berlin o. J. (Deutsche Bibliothek), 44f., 47, 105f. – Einen lehrreichen Beitrag zum Kantianismus des Würzburger Kreises bieten die ausführlichen Auszüge aus dem Nachlasse Zirkels, welche Fr. Ludwig unter der Überschrift: „Eine kantianisch-kathol. Dogmatik" veröffentlicht hat in: Weihbischof Zirkel I, 1904, 99.

mehr als jede andere Theologie von der jeweiligen philosophischen Zeitlage abhängig ist, zu einer geradezu fieberhaften Tätigkeit aufgereizt. Benedikt Patr. Zimmer ist der Typus des theologischen Rationalismus jener Gärungsjahre. Von Benedikt Stattler ging er aus, versuchte es nacheinander mit Kantischen und Fichteschen Philosophemen, um endlich in Schelling und Schellingscher Geschichtsmetaphysik stecken zu bleiben.[126] Noch fast drei Jahrzehnte halber Ansätze und kraftloser Versuche währte es, bis das Jahr 1819 auf einmal zwei ausgebildete apologetische Systeme brachte: die „Philosophische Einleitung" von Georg Hermes, Münster 1819, und die „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie" von Johann Seb. Drey, Tübingen 1819.

Unter Anlehnung an die allgemein gebräuchlichen Namen für die auf den Wolffschen Dogmatismus folgenden Entwicklungsphasen der Deutschen Philosophie können diese beiden, voneinander stark abweichenden Ausprägungen des theologischen Rationalismus durch die Bezeichnungen *theologischer Kritizismus* und *theologischer Idealismus* unterschieden werden, vorausgesetzt, daß die oben mehrfach betonte Bedeutung des Beiwortes theologisch beachtet wird. In der vorvatikanischen Periode bietet Dreys „Kurze Einleitung" die erste systematische Durchführung der idealistischen Form des theologischen Rationalismus. Seinem Vorgehen sind die bedeutendsten Apologeten dieser Zeit nachgefolgt. Dagegen ist Hermes' theologischer Kritizismus eine vereinzelte Leistung geblieben; sie hat zwar auf die Zeitgenossenschaft eine außergewöhnlich lebhafte und weitreichende Wirksamkeit ausgeübt, hat jedoch keine einzige systematische Nachfolgerin und Weiterbildung gefunden. Trotzdem mußte der Hermesischen Theologie im folgenden eine verhältnismäßig ausführliche Darstellung gewidmet werden, weil gerade eine erkenntniskritische Apologetik und ein kritizistischer Lösungsversuch des theologischen Erkenntnisproblems in diesem Zusammenhange ein besonderes Interesse beansprucht.

[126] Über Zimmer s. Lauchert, Art. Zimmer, in: Allgem. Deutsche Biogr., Bd. 45, 242ff.; Werner, a.a.O., 254f. u. 310ff.

Viertes Kapitel
Der theologische Kritizismus: Georg Hermes

I. Die Kritik des Wissens

Georg Hermes' Einstellung zu dem theologischen Erkenntnisproblem schließt sich unmittelbar an Stattlers Möglichkeitsmethode an. Freilich nicht schulgemäße Überlieferung, sondern straffe Gegensätzlichkeit begründet hier die ideengeschichtliche Nachbarschaft. Hermes' theologische Auffassung ist fast in jedem Punkte ein Protest gegen die Stattlersche Einstellung; und gerade dadurch wird bewirkt, daß beide Systeme in ihrer logischen Struktur große Ähnlichkeiten aufweisen.

1. Für Hermes ist die kritische Auflösung des Dogmatismus der Wolffschule eine selbstverständliche Voraussetzung. Er nimmt mit dem Kritizismus an, daß der ganze Bereich der *vérités nécessaires et éternelles*, worauf die Möglichkeitsphilosophie das Wissen gegründet hatte, nicht als objektive Seinsordnung, sondern nur als Denkordnung zu gelten habe. Bei Hermes findet sich jedoch nirgendwo ein Anzeichen dafür, daß er Verständnis gehabt habe für die „transzendentale Einheit des Bewußtseins überhaupt", für diesen genialen Grundgedanken der kantischen Kritik, in welchem der *ordo ontologicus* der Leibniz-Wolffschen Philosophie in den neuen Realitätsbegriff des Idealismus übersetzt ist. Für den katholischen Theologen kam nur ein Wahrheitsbegriff in Frage, nämlich die Wahrheit im gewöhnlichen Sprachsinn als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkannten". Gegenüber den „scharfen Züchtigungen" dieser Auffassung durch die neuere Philosophie glaubt Hermes „für ihre Statthaftigkeit nichts vorbringen zu dürfen außer dieses Einzige: daß Wahrheit in diesem Sinne genommen jeden Menschen interessiert, daß dagegen alles Interesse für Wahrheit von der Erde verbannt ist, sobald man an der Stelle dieses Begriffes einen anderen von ihm wesentlich verschiedenen setzt, sei es, welchen man will".[127]

[127] Einleitung in die christkatholische Theologie, I. Teil: Philosophische Einleitung, Münster 1819, 84. Die ohne Zusatz im Text und in den Anmerkungen angeführten Seitenzahlen beziehen sich, wo nichts anderes angezeigt ist, auf diese Philosophi-

In dieser endgültigen Berufung auf das „Interesse" kündet sich die Eigenart des Hermesischen Systems an, welches als Ganzes einen *Psychologismus* darstellt von solch radikaler Entschlossenheit, wie er in der Geschichte der katholischen Theologie ohne Beispiel ist. Der an den Anfang gestellte objektive Wahrheitsbegriff hat nämlich nur die Funktion eines „Ideals", eines idealen Maßstabs (S. 198.84), um daran alle auf Gegenstände gehende Intention als an und für sich unsicher und unzulänglich zu erweisen. Denn in der kritischen Reflexion, die bei Hermes sich allein auf den subjektiven Gewißheitszustand bezieht, bleibt es unentschieden, ob die in der Anschauung oder im Urteil gegebenen Vorstellungen und Verhältnisse auf „Dinge an sich" oder auf „Erscheinungen" gehen. Mit besonderem Eifer wird betont, daß die Ergebnisse der Verstandestätigkeit, das sind die Denkbarkeit und die durch die Denkgesetze bedingte Denknotwendigkeit, keineswegs „wirkliche" Wahrheit, sondern bloß logische Richtigkeit verbürgen.[128] Im Gegensatz zum *Verstande*, dem Vermögen des „bloßen" Denkens und Verstehens, bezieht sich zwar die *Vernunft* als Vermögen des Begründens und Begreifens unmittelbar auf Wirklichkeit (S. 154.179ff.), und das Vernunftgesetz (vom zureichenden Grunde) ist gegenüber den „bloßen Denkgesetzen des Verstandes" ein „Realprinzip" (S. 272.179; vgl. 150f.). Aber die Vernunft kann nur eine Wirklichkeit begründen, welche der Verstand ihr darbietet (S. 157f.); und es wurde schon gezeigt, daß der Gegenstand des „bloßen Verstandesdenkens" an sich noch keine sichere Wirklichkeit ist. Aus alledem ergibt sich, daß das „Wissen und notwendige Erkenntnis" an und für sich genommen „über Wahrheit und Wirklichkeit weder entscheidet noch sich darauf bezieht" (S. 263). Deshalb ist auch jede Philosophie, welche allein nach Erkenntnis aus Denknotwendigkeit oder aus „Einsicht" (= Anschauung, *sensatio interna et externa*) fragt, keine „Philosophie der Wahrheit", sondern

sche Einleitung. Die zweite Auflage (Münster 1831) „ist von der ersten Auflage wenig verschieden" (Wilh. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832, 97). Es sei vorgemerkt, daß Kap. 4, I nur die Kerngedanken der philos. Wissenskritik herauszuheben versucht. Eine ausführliche Darstellung der H.'schen Umständlichkeiten hat übrigens heute nicht einmal mehr ein philosophiegeschichtliches Interesse.

[128] 150ff. Der Ausdruck „bloß denken" (86 u. passim) ist gleichbedeutend mit „bloß erkennen" (184.111).

eine „Philosophie des Scheins“, die gerade da aufhört, „wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt“.[129]

2. Das ist die im „methodischen Zweifel“ vollzogene große Reduktion alles Wissens,[130] deren nächstes Vorbild offenbar Fichtes Wissenschaftslehre ist, die aber deutlich genug auch auf die „Wirklichkeitseinklammerung“ in der Möglichkeitsmethode hinweist.

So hatte Hermes das Feld gereinigt, um die psychologische Zuständlichkeit des „Für-wirklich-halten-Müssens“ als einzig mögliches Prinzip der Wahrheit und Wirklichkeit einzuführen.[131] „Es mag an sich wahr oder falsch sein, was ich für wahr halte, wenn ich finde, daß ich es für wahr halten muß und daß ich nicht anders kann, so ist und bleibt es mir wahr. Was ich nicht bezweifeln kann, das kann ich nicht bezweifeln. Alle Bürgschaft für seine Wahrheit ist mir überflüssig und aller Beweis wider seine Wahrheit ist für mich ohne Wirkung“.[132] Freilich ist nur dasjenige Fürwirklichhalten ein philosophi-

[129] 135ff. Hier weist H. ausführlich auf Kant hin und kennzeichnet seine Philosophie näher als „Philosophie des Verstandes“. Esser berichtet, daß H. trotz seiner Hochschätzung Kant „von einem gewissen Dogmatismus, ja eigentlichem Scholastizismus nicht frei“ fand (vgl. Phil. Einl., Vorrede, VIIf.), weil dieser „wegen einer groben *psychologischen* Verirrung Verstand und Vernunft miteinander verwechselnd“, sich auf die eigentliche Tätigkeit der Vernunft gar nicht eingelassen habe (Esser, Denkschrift, 32).

[130] S. weiter unten Anm. 160. – Der „methodische Zweifel“ schließt nicht aus, daß er zugleich ein sog. „positiver“ oder „ernster“ Zweifel ist; denn ihm ist an sich nur der absolute Zweifel entgegengesetzt. Um dasjenige, was unter dem bloß „methodischen Zweifel“ gewöhnlich gemeint wird, vor Mißverständnissen zu bewahren (vgl. z. B. Aug. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, 161), ist es wohl ratsam, das gemeinte rein theoretische Verfolgen des gegenständlichen Begründungszusammenhanges nicht nach der damit keineswegs notwendig verbundenen psychologischen Zuständlichkeit des Zweifelns, sondern nach seinem logischen Wesen etwa als „theoretische Urteilsenthaltung“ zu kennzeichnen. Denn ein „Zweifel“ ist schließlich immer ein „wirklicher“ und „positiver“, auch wenn er ein „bloß methodischer“ sein soll.

[131] Die andere Wahrheits- und Wirklichkeitsinstanz der H.'schen Kritik, das „notwendige Fürwahr*annehmen*“ der praktischen Vernunft, kann vorläufig außer Betracht bleiben, weil sie nur eine Ergänzung des „notw. Fürwirklich*haltens*“ der theoretischen Vernunft ist. Weiter unten wird darauf näher einzugehen sein.

[132] 147. Der skeptische Psychologismus dieses Prinzips der „Wahrheit u. Wirklichkeit“ – diese Ausdrücke gebraucht H. ebenso wie „Für-wahr-“ u. „Für-wirklich-halten“ unterschiedslos nebeneinander – tritt womöglich noch drastischer hervor in der mit dem kantischen Ding-an-sich-Begriff sich auseinandersetzenden Reflexion, 189ff.; z. B.: „Unser notwendiges Halten gibt uns eigentlich nicht nur *Gewißheit*

sches Erkenntniskriterium, welches in der prüfenden Reflexion als ein unwiderrufliches standhält: „Auf den Zustand der Reflexion kommt alles an“ (181).

Diesen Charakter absoluter und unaufhebbarer Notwendigkeit hat aber einzig und allein das Fürwirklichhalten des „unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns“ (124ff.184ff.192ff.). Hier ist das „Urprinzip der Gewißheit“, der archimedische Wirklichkeitspunkt gefunden, nach welchem alle neuere Philosophie gesucht und den „der einzige Fichte“ angezeigt hat.[133] Die unbezweifelbare Wirklichkeit der „uns unmittelbar bewußten Sache in uns“ bietet nun aber „die der Vernunft unentbehrliche, aber auch einzig erforderliche Grundlage für die Metaphysik“ (198), von wo sie vermittels ihres Realprinzips vom zureichenden Grunde – s. o. – neue Wirklichkeiten bestimmen kann. Die Vernunft hat nämlich ein „in ihrer Natur“ liegendes „Bedürfnis“ (S. 93),[134] die uns unmittelbar bewußte Sache in uns zu „begreifen“, d. h. einen wirklichen Grund zu denken, „wie sie so sein könne“ oder „wie sie möglich sei“. Hermes meint den Grund, warum sie im Bewußtsein sei (163.166). So kommt am Schluß die alte Möglichkeitstechnik des Dogmatismus auch in der kritischsten aller Methoden zu Wort. Mit ihrer Hilfe verschafft Hermes den Verstandeskategorien objektive Wahrheitsgeltung (168ff.), beweist er die Wirklichkeit der „Innen- und Außenwelt“ (279ff. bzw. 320ff.) und fordert endlich mit Vernunftnotwendigkeit das reale Dasein einer „einigen, ewigen, absoluten, unveränderlichen, persönlichen, schöpferischen Ursache der veränderlichen Welt, d. i. Gottes“ (340ff.).[135]

von der Wirklichkeit, sondern es gibt uns selbst *unsere Wirklichkeit*“ (191). Wie die darin liegende hoffnungslose Skepsis zum Beweggrund des „notw. Fürwirklichhaltens“ einer übernatürlichen Offenbarung verwandt wird, s. 560f. Vgl. Positive Einleitung, Münster 1829, 20.

[133] 197. Es wird nicht versäumt, à la Fichte den „Dogmatismus“ des cartesischen Prinzips kritisch aufzudecken, 280ff.356. – Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß in dem neuen unbedingt stichhaltigen Prinzip nichts mehr gegeben sei als das „notwendige Fürwirklichhalten der uns unmittelbar bewußten Sache in uns“, 194.269.

[134] 161ff. – 166f. wird von dem „natürlichen Bedürfnis“ der Vernunft ein „in ihrer Natur gegründeter Trieb“ unterschieden, ein Unterschied, der, wie ein Vergleich z. B. mit 370 u. 394 ergibt, nicht folgerichtig festgehalten wird.

[135] Der Konstruktionsplan dieser Kritik und Metaphysik ist schon von H.' Lehrer *Ferdinand Überwasser* (s. Sommervogel S.J., Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jesus, Paris ^{3}1898, tom. VIII, 357) deutlich vorgezeichnet in „Über Ver-

3. Jetzt „sind wir mit Notwendigkeit in eine wirkliche Welt versetzt". Sie „mag an sich nur Schein sein". Das ist jedoch ein für den Menschen unlösbares und letzten Endes unvernünftiges Bedenken. Denn „unsere Wirklichkeit", d. i. die Wirklichkeit der „uns unmittelbar bewußten Sachen in uns", ist die für uns allein erreichbare und unbezweifelbare Wirklichkeit (190f.). Es liegt in der Natur der menschlichen Vernunft „das absolute Bedürfnis", diese unmittelbare

nunft, Vernunftbegriffe und den Begriff der Gottheit insbesondere. Eine philosophische Vorlesung", Münster 1799, 3-22. Der Einfluß Überwassers auf die Bildung des H.'schen Systems kann kaum überschätzt werden. Aus der nach seinem Tode (1812) von J.H. Brockmann herausgegebenen „Moralphilosophie von Ferd. Überwasser, Prof. der Philos. an der Universität zu Münster", 3 Bde., Münster 1814/15, seien folgende Stellen zum Vergleich mit den im Text gebotenen Auffassungen H.' ausgelesen: I, 8: Philosophie ist „die Wissenschaft dessen, was im Bewußtsein gegeben ist"; – I, 304: Wessen „wir uns unmittelbar als eines inneren Faktums bewußt sind" – „der unmittelbare Ausspruch des Bewußtseins" –, ist „das urletzte Criterium alles Wahren und Gewissen in und für uns"; ebenso I, 305f.; I, 177.297; III, 70; – I, 12: Rationale Psychologie und rationale Theologie lehren, was über die Seele und über Gott „*gedacht werden muß*, nicht wie beide – Gott und die Seele – sind, was hienieden ein unerforschliches Geheimnis ist u. bleiben wird"; – I, 299f.: Der Vernunftsatz: Es ist ein Gott, gelte nicht „für ein *Wissen*, (…) weil die Vernunft es unmöglich beweisen kann, daß ihren subjectiven nothwendigen Gesetzen oder Denkweisen, nothwendig ein objectives außer ihr entspreche, (…) sondern für ein auf die wesentliche *Einrichtung ihrer Natur* gegründetes (…) *Glauben* oder (…) *Fürwahrhalten*". – I, 177: „Rationale oder reine Vernunftprinzipien" sind gegeben, „wenn sie aus der „*Natur* der Vernunft geschöpft sind"; – I, 297: „Die *Nötigung* oder der Schluß" (sc. aus der Weltordnung auf Gott). – Auf weitere Parallelen wird an gegebener Stelle hingewiesen werden (s. unten Anm. 136, 137, 149, 159, 165, 166). H. selbst „achtete" – wie Esser (Denkschrift, 10) berichtet – „seinen Lehrer Überwasser ungemein vorzüglich wegen seines großen empirisch-psychologischen Talentes, und er pflegte dessen psychologische Schriften für die vorzüglichsten zu erklären, welche wir in diesem Fache besitzen." Die „Anweisungen zum regelmäßigen Studium der empirischen Psychologie usw. I. Teil", Münster ^{2}1794 (1. Aufl. 1787) und die Untersuchungen „Über das Begehrungsvermögen", Münster 1800, ragen in der Tat durch ihre sorgfältige Beobachtungsmethode über den Durchschnitt der damaligen „Erfahrungsseelenlehren" hervor. Der „Grundfehler" aber, den H. in den „Grundsätzen seines Lehrers" entdeckte, „worin die Ursache zu suchen ist, weshalb wir Überwassers Psychologie nicht vollständig besitzen" (Esser, a.a.O.) – es fehlt die Psychologie des Denkvermögens! –, ist offenbar kein anderer, als daß sich Überwasser nicht entschließen konnte, den letzten Schritt zu der psychologistischen Aufhebung des Erkenntnisbegriffes mitzumachen. Darin ist H.' ursprüngliches Eigentum zu sehen: Er ist der systematische Ausdenker des mit kritischem Phänomenalismus versetzten schottischen Psychologismus, der ihm durch Überwasser von Tetens-Kant her zugebracht worden ist.

Bewußtseinswirklichkeit dadurch zu erklären bzw. zu begreifen, daß sie dieselbe in einem objektiven Sein begründet. Freilich sind damit nur die Sachen in uns, das sind die Vorstellungen und die auf Anschauungen angewendeten Verstandesbegriffe, im eigentlichen Sinne „begriffen". Der objektive Grund dagegen, den die Vernunft notwendig hinzudenkt und für wirklich hält, bleibt unbestimmt. „Der Vernunftbegriff ist seiner Natur nach Idee".[136]

Dies gilt vorzüglich von der „Ursache der veränderlichen Welt". Gott ist schlechthin „ein uns verborgenes Wesen" (371.442). Der Vernunftbegriff von der Weltursache – der „Vernunftgott" (501) – schränkt das göttliche Sein nicht ein, wie gegen Fichte breit ausgeführt wird (431ff.). Denn alle Prädikate, welche aus der Erfahrungswelt genommen und Gott beigelegt werden, sind nicht Wesensbestimmungen, sondern werden nur zu dem notwendig für wirklich gehaltenen verborgenen Urwesen „hinzugedacht" (436ff.). Sie sind nur „schwache *Analoga*", welche nicht der Qualität nach und nicht, wie viele meinen, bloß durch einen unendlichen Gradunterschied sich von dem Sein des Urwesens unterscheiden (383.443f.). Selbst alle Aussagen, die eine übernatürliche Offenbarung von Gott geben könne, dürfen nur im analogen Sinne verstanden werden, weil sie sich, um für Menschen verständlich zu sein, „empirischer Verstandesbegriffe" bedienen müssen (498f.520f.524). Dabei wird nachdrücklich betont, daß gerade die unkritische Außerachtlassung dieses bloßen Analogiecharakters zu den mannigfachen Widersprüchen in dem Gottesbegriff geführt habe. Nur der „menschliche Gott" sei widerspruchsvoll, nicht der „göttliche Gott".[137]

[136] 156ff.436ff.533. Vgl. Überwassers Moralphilosophie I, 296f: „Was der Begriff: Ursache für den über Natur und Naturzusammenhang reflectirenden Verstand ist, das ist der Begriff: Ursache für die Vernunft in ihrem Streben nach Totalität, Vollendung, und Begründung alles Erkannten durch Einen, aus dem alles ursprünglich hervorgegangen ist". – „Ohne einen ursersten Urheber verlieret das Wirkliche vor der Vernunft alle Haltbarkeit." – Hier zeigt sich bei aller Verwandtschaft die Besonderheit H.', bei dem die Vernunft allein im Gegensatz zum Verstande die notwendige Bewußtseinswirklichkeit realisiert in einem objektiven Grunde.

[137] 499f. Die negative Anregung, welche die „Antinomien" der Kritik der reinen Vernunft dieser Betonung des bloß analogen Sinnes aller Aussagen über Gott gegeben haben, ist noch deutlicher erkennbar in Überwassers bedeutender „Philosophischer Vorlesung", 26ff. (s. bes. 31f.). Hier klingt zudem viel lebhafter die religiöse

Von den drei Eigenschaften der Macht, Erkenntnis und Güte wird eigens bemerkt, daß es von ihnen „für die menschliche *Vernunft* eine *Idee* gebe, wofür aber der menschliche *Verstand* keinen *Begriff* mehr hat".[138] Die Eigenart einer Vernunftidee liegt aber, wie sich zeigte, in dem „Hinzudenken" empirischer Begriffe auf ein Wesen, das zwar mit Notwendigkeit für wirklich gehalten werden muß, aber an sich ein Unbestimmtes und Verborgenes ist. Deswegen ist es der Vernunft keineswegs widersprechend, die Heiligkeit und Liebe Gottes bei aller notwendig zu haltenden Vollkommenheit „der Ausdehnung nach als beschränkt" zu denken (475f.485). Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens kann, wie Hermes meint, überhaupt nur durch eine übernatürliche Offenbarung verbürgt werden.[139] Ja, die menschliche Vernunft vermag aus sich allein nicht einmal mit Gewißheit darüber zu entscheiden, ob die körperliche Welt, insofern sie als Ganzes oder in einem unbekannten Teile unveränderlich sein könnte, der Träger – das Subjekt – der persönlichen Gottheit sei oder nicht (399ff.).

II. Die Kritik des Offenbarungsglaubens

Weil die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung an die Menschen davon abhängt, daß sie sich in ihren Aussagen über Gott empirischer Verstandesbegriffe bedient, so kann nach Hermes der Offenbarungs*inhalt* nur in einer „Weiterführung" = „Erweiterung" der analogen Vernunftlehren über Gott bestehen (500ff.). Soll darin ein wesentlicher Unterschied zwischen übernatürlicher Offenbarung und natürlicher Vernunfterkenntnis angenommen werden, so kann er nicht in dem *Inhalt* der empirischen Begriffe gesehen werden, weil ja auch die Erweiterung sich immer und notwendig im Bereich des Empirischen und Analogen halten muß. Der Unterschied muß

Dominante dieses kritischen Protests gegen die *theologia rationalis* des 18. Jhdts. hindurch. Vgl. auch Überwassers „Moralphilosophie" III, 10ff., mit Phil. Einl., 503ff.

[138] 456.462.468. Es ist zu beachten, daß die genannten drei Eigenschaften der Stattlerschen Möglichkeitstheologie das Material lieferten für die *veluti-apriori*-Konstruktion des Trinitätsgeheimnisses.

[139] 440.442f.456.540. Es fällt auf, daß H. ganz gegen seine sonstige Schreibweise hier einschränkend hinzufügt: „wie *ich* meine", „nach meinem Dafürhalten" usw.

deshalb in ihrer *Entstehungsweise* gesucht werden, d. h. eine übernatürliche Offenbarung ist nur erkennbar als eine „Abkürzung" des gewöhnlichen und natürlichen Erkenntnisweges (519ff.526.532, 535f.). Entweder erzeugt sie unmittelbar den sinnlichen Anschauungsstoff, welcher „im Gange der Natur" von dem äußeren oder inneren Sinne geliefert wird – und das ist die „geringere Abkürzung"[140] –, oder aber sie bringt unmittelbar im menschlichen Geist „fertige Vorstellungen" hervor – und das ist die „möglichst größte Abkürzung". Denn „ohne Beiwirkung des Verstandes", der die Vorstellungen bearbeitet, „kann nichts unsere Erkenntnis werden; sie ist daher durch nichts mehr zu ersetzen" (519f.536).

Bei der großen Täuschungsgefahr, welcher derartige Abkürzungen des gewöhnlichen Erkenntnisganges ausgesetzt sind (534f.), erhebt sich nun aber die Frage, unter welchen Bedingungen eine solche Erscheinung für eine wirkliche übernatürliche Offenbarung gehalten werden muß. Den kritischen Theologen ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß für die Gewißheit über die Tatsächlichkeit der Offenbarung kein anderes Kriterium gelten kann „als das Allgemeine eines gültigen Beweises überhaupt", d. i. das notwendige Fürwirklichhalten aus „absolutem (Begründungs-) Bedürfnis" der theoretischen Vernunft oder das notwendige Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft.[141] Die theoretische Vernunft ist nun nach Hermes ganz außerstande, zum notwendigen Fürwirklichhalten des übernatürlichen Grundes irgendeiner noch so wunderbaren Erscheinung zu gelangen.[142] „Die Unbegreiflichkeit ist

[140] Z. B. „Stimmen von oben", Gesichte, 520.535.

[141] 530. Das allgemeine Kriterium lautet in der besonderen Anwendung auf die Offenbarung so: „Da, aber nirgend anders, muß das wirkliche Daseyn einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, oder welches andern göttlichen Wunders auch immer, angenommen werden, wo durch die Nichtannahme entweder die theoretische Vernunft einen ihr sonst nothwendigen Grund aufzugeben, oder die praktische auf die Erfüllung irgend einer ungezweifelten Pflicht zu verzichten genöthigt würde", a.a.O. Hermes beruft sich im Verlaufe seiner Offenbarungskritik immer wieder auf dieses „große" Kriterium.

[142] Der dem H.'schen Conscientialismus an sich naheliegende Gedanke, von dem „unmittelbaren Bewußtsein der *übernatürlichen* Sache in uns" – dem „Urprinzip" der religiösen „Gewißheit" – geradenwegs auf die offenbarende übernatürliche Ursache zu schließen, wird nebenher in einer Anmerkung abgefertigt mit der bezeichnenden Bemerkung: „(…) jeder weiß, daß wir die Gegenstände dieses Beweises (sc. der göttl. Offenbarung) nicht auch vor der Reflexion (d. h. im unreflektier-

das höchste", was die theoretische Vernunft für sich allein an der Offenbarung finden kann (533ff.546). Um nämlich über irgendein „Wunder der Macht" oder ein „Wunder der Erkenntnis" unbezweifelbare Gewißheit zu erhalten, wäre „ein Umfassen und Ausmessen aller Naturkräfte" erforderlich. Das übersteigt aber das menschliche Vermögen, und theoretisch läßt sich darum an einer übernatürlichen Erscheinung nur die „Unerweislichkeit" feststellen (583f.). Selbst in dem Falle, wo die *Übernatürlichkeit* der Offenbarung durch eine übernatürliche Erhöhung der natürlichen menschlichen Erkenntniskräfte für wahr gehalten werden sollte, „kann der Mensch auch durch eine Allmacht nicht bis dahin erhoben werden, daß er die geoffenbarte Vorstellung noch unmittelbar *als eine aus Gott entsprungene* erkennt". Seine Erkenntniskraft müßte ja dann selber unendlich werden können.[143]

Vielleicht vermag jedoch die *praktische* Vernunft einen Weg zu finden, um den Beweis der Offenbarungstatsache mit notwendiger Gewißheit zu führen. Zwar besitzt das „Fürwahr*annehmen*" der praktischen Vernunft nicht die zwingende „physische Nötigung" des Fürwirklichhaltens der theoretischen Vernunft; seine Eigenart besteht vielmehr in der freien „sittlichen Nötigung" der Pflicht (247ff.). Dieser kann ich mich aber nur entziehen um den Preis der Selbstverwerfung und Erniedrigung unter das „Vieh" (209.482f.). Das Annehmen der verpflichtenden Vernunft kommt daher „dem Halten der theoretischen in Ansehung der Sicherheit von der objektiven Wahrheit der Erkenntnis völlig gleich" (253f.). Nach dem „unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns" gebietet nun die praktische Vernunft nach Hermes als oberstes Pflichtgebot die „reine Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde".[144]

ten Bewußtsein des vorwissenschaftlichen „gesunden Menschenverstandes") schon für wirklich halten"!: 199, Anm.

[143] 540. Mit Fleiß betont H. den Unterschied zwischen der „Übernatürlichkeit" und der „Göttlichkeit" der Offenbarung, z. B. 532.542ff.577f.608 usw. Es ist ja nicht sicher, ob es außer Gott nicht noch andere „übersinnliche Vernunftwesen" gebe!

[144] 221f. (vgl. 209); 459.554.483; vgl. 215: „Die letzte Triebfeder ist Achtung und Liebe der [absoluten!] Menschenwürde in uns. – Wenn diese Triebfeder jede andere Triebfeder des Willens aufhebt, heißt das Wollen *heilig*, und wenn sie sich dann auch noch über das gesamte freie Wollen des Menschen verbreitet, so heißt die Wollens-Maxime eines solchen die *Maxime der Heiligkeit*"!

Aus diesem höchsten Vernunftgesetz leitet sich sofort die besondere Pflicht her: „Gebrauche alle Einsicht und Erfahrung, […] deine eignen und fremde, zu Entdeckung der (für die Erfüllung der höchsten Pflicht) erforderlichen Mittel“ (222). Es ist also nach Hermes ein notwendig verpflichtendes Vernunftgebot, auch fremde Einsicht zu „gebrauchen“, wenn die eigene Einsicht nicht hinreicht zur „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“.[145] Die theoretische Vernunft kann nun aber niemals einen nötigenden Grund finden, die Aussagen eines anderen mit Ausschluß jeder Zweifelsmöglichkeit für wahr zu halten. Es fehlt ja der Zusammenhang des von dem anderen Ausgesagten mit dem Urprinzip, d. i. mit „dem unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns“. Hier tritt die verpflichtende Vernunft als Gewißheitsvermögen in Tätigkeit. In dem Falle nämlich, daß die Ablehnung der fremden Aussage wegen ihrer theoretischen Bezweifelbarkeit die Erfüllung einer unbezweifelbaren Pflicht unmöglich machen würde, gebietet die Vernunft notwendig, die Aussage mit absoluter Sicherheit so für wahr anzunehmen, „als wenn“ sie auch theoretisch für wahr gehalten würde.[146]

2. Damit hat Hermes den Weg gefunden, der ihn aus den engen kritischen Schranken der theoretischen Vernunft zu einem vernunftnotwendigen Beweis der Offenbarungstatsache hinführt. Es steht ja über allem Zweifel fest, daß die Menschen in ihrer übergroßen Mehrzahl ohne die Fürwahrannahme „fertig vorgestellter“ Lehren nicht im Stande wären zu erkennen, „was sie in jedem Verhältnisse des Lebens zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in sich und in anderen zu wollen und zu tun haben“

[145] H. vergißt nicht, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß dieses Vernunftgebot („fremde Einsicht zu gebrauchen“) das gerade Gegenteil sei von einem Verzicht auf die Würde des freien Vernunftwesens zu Gunsten eines „blinden Autoritätsglaubens“, s. 526ff.

[146] 249.87. Von welcher Art die „theoretische Bezweifelbarkeit“ ist, die durch den Pflichtspruch der praktischen Vernunft in „absolute Sicherheit“ verwandelt wird, s. unten Anm. 151. Ein weiteres Eingehen auf diese seltsame „Als-wenn“-Philosophie ist an dieser Stelle überflüssig. Es ist jedoch bemerkenswert, daß H. gerade durch seine moralphilosophischen Gedanken den bedeutendsten Einfluß auf die philosophische Zeitgeschichte ausgeübt hat. Zeugen für diese Wirksamkeit sind die hervorragenden Hermesianer: Clem. Aug. v. Droste-Hülshoff, Lehrbuch des Naturrechts, Bonn ^{2}1831 (1. Aufl. 1823); Wilh. Esser, Moralphilosophie, Münster 1827; P. J. Elvenich, Moralphilosophie, 2 Bde., Bonn 1830f.

(554f.283). Tatsächlich zögert der „gesunde Menschenverstand" auch nicht, eine übernatürliche Offenbarung mit Gewißheit göttlichen Ursprunges anzunehmen, wenn die geoffenbarte Lehre sittlich wertvoll ist (551ff.). Freilich darf die Annahme durch den „gesunden Menschenverstand" für sich allein noch nicht als beweiskräftig gelten.[147] Ein vernunftnotwendiges Fürwahrannehmen entsteht vielmehr erst durch die kritische Reflexion, daß die durch den „gesunden Menschenverstand" vollzogene Annahme der göttlichen Offenbarungslehren für die Menschheit „unerläßliche Bedingung – Mittel – ist, die notwendig verpflichtenden Vernunftgebote zu erfüllen". Soll darum der Offenbarungsbeweis auf diesem einzig möglichen Wege geführt werden, so kann das nur unter der Voraussetzung geschehen, daß „die übernatürliche Offenbarung ihre Belehrung auch über natürliche Pflichten verbreitet und zwar *darüber zunächst*; weil sonst die praktische Vernunft ihre Annahme nicht gebieten könnte" (557.610f.).

Es ist klar, daß ein solcher Beweis nur die Wahrheit der Offenbarungsannahme durch die „lehrbedürftige" Menge, den Träger des „gesunden Menschenverstandes", vernünftig sichern kann. Sein Fundament ist ja das Vernunftgebot, „im unaufhebbaren Bedarfsfalle auch fremde Einsicht als Mittel zur Pflichterfüllung zu gebrauchen".[148] „Die Verpflichtung zu den Mitteln kann aber nie das Maß

[147] 577f. zieht H. seine Erstlingsschrift „Untersuchung über die innere Wahrheit des Christentums" (Münster 1805) zurück, soweit sie sich „auf den schlichten natürlichen Wahrheitssinn" beruft. Denn er hat sich „hernach, *wiewohl sehr ungern*, entschlossen, auf alles zu verzichten, dessen Annahme nicht durch eine absolute Nöthigung der theoretischen oder der praktischen Vernunft erzwungen werden kann".

[148] Es sei daran erinnert, daß hier nur eine möglichst übersichtliche *Darstellung* der kraus verschlungenen Gedankengänge H.' beabsichtigt ist, um daran die formale Einstellung auf das theol. Erkenntnisproblem zu verdeutlichen. Die materiale Kritik der H.'schen Einzelheiten wird dem aufmerksamen Leser nicht schwerfallen. Wenn z. B. Hermes von dem sittlichen „Lehrbedürfnis" der Menge sofort auf die vernunftnotwendige Wahrheit des gesunden Menschenverstands-Glaubens an die übernat. Offenbarung schließt, so ist das selbstverständlich trotz aller Kritik der praktischen Vernunft sehr unkritisch, kommt aber hier nur insofern in Betracht, als gerade dieser Fehler deutlich zeigt, wie sehr H. noch unter dem Einfluß der Möglichkeitstheologie steht. Nicht der Gegenstand, sondern der *sensus communis* mit seiner „gesunden" Zuständlichkeit ist bei ihm ebenso wie bei B. Stattler die Vo-

des Bedürfnisses übersteigen; und wer sie ganz entbehren könnte, dürfte sie ganz außer acht lassen“ (230). Wo soll aber dann ein zwingender Vernunftgrund gefunden werden können, welcher auch dem beruflich zur Vernunftselbständigkeit verpflichteten „Philosophen“ die Annahme der göttlichen Offenbarung aufnötigt?[149] Die Antwort auf diese Frage scheint für Hermes um so schwieriger zu sein, als er sich ausdrücklich zu den Überlieferungen des achtzehnten Jahrhunderts bekennt, daß die reine Vernunftreligion zur irdischen und jenseitigen Glückseligkeit genüge (494 Anm.; 499) und daß die sittliche Vernunft ohne und vor aller Gotteserkenntnis in sich selbst beruht (469f.). Trotzdem überwindet der kritische Theologe diese Schwierigkeit auf überraschend leichte Weise. Mag nämlich der „Philosophe“ immerhin für sich allein mit dem selbständigen Vernunftgebrauch auskommen, so kann er doch nicht leugnen, daß die Annahme der göttlichen Offenbarung durch den „gesunden Menschenverstand“ sich auf einen zwingenden Vernunftgrund stützt. Würde er also um der philosophischen Vernunftautonomie willen die Annahme der Offenbarungstatsache ablehnen, so stünde Vernunft wider Vernunft und die unausbleibliche Folge wäre „zu denken und anzunehmen, daß die ganze vernünftige Natur des Menschen wohl zur Irreleitung eingerichtet sein möge“. Das ist aber vernunftwidrig, d. h. unmöglich. So wird auch der Philosoph durch die „nachfolgende Reflexion der theoretischen Vernunft genötigt“, die Annahme der göttlichen Offenbarung durch die „lehrbedürftige Menge“ fürwahrzuhalten und selbst mitanzunehmen.[150]

raussetzung und der „Leitstern“ (s. 552) des wesentlich apologetischen Verfahrens. S. unten Anm. 169.

[149] 558, 563, 610f. Die Unterscheidung zwischen „Lehrbedürftigen“ und „Philosophen“ bringt schon Überwasser, Moralphil. I, 331.

[150] 558ff. Anmerkungsweise sei der merkwürdige Beweisgang angedeutet, in welchem H. den „sittlich nötigenden Grund“ für die Annahme der *Wunder* aufzeigt. Es ist, „wie das unmittelbare Bewußtsein der Sache in mir bezeugt“, eine der besonderen Vernunftpflichten, im Falle einer schweren Krankheit „die Hülfe eines Arztes zu suchen“ (219.225f.; vgl. 222). Wenn nun die vielen Wunder des Evangeliums, wo Kranke durch das bloße Wort: Sei gesund! plötzlich geheilt worden sind, als Wirkungen verborgener Naturkräfte angesehen würden, dann hätte ich im Falle eigener Erkrankung einen „unverwerflichen Grund“ anzunehmen, daß diese, gegebenenfalls „durch das Wort eines Charlatans aufzuregenden Kräfte der Natur“ mir sicherer Heilung bringen könnten als die Hilfe des besten Arztes. Damit wäre mir also die Möglichkeit genommen, mit sicherer Gewißheit zu erkennen, wann „der

3. Die praktische Vernunft bietet nach Hermes auch den einzigen Zugang zur notwendigen Gewißheit in der *Geschichtserkenntnis*. Theoretisch ist ja die Wahrheit geschichtlicher Urkunden und vergangener Begebenheiten immer bezweifelbar.[151] Das Pflichtgebot, welches der praktischen Vernunft den nötigenden Grund gibt, die Fürwahrannahme einer theoretisch bezweifelbaren Geschichtserkenntnis zu gebieten, ist das schon mehrfach erwähnte: im Bedürfnisfalle auch fremde Einsicht und Erfahrung als Mittel zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde zu gebrauchen. Nur insofern kann überhaupt eine „vernunftnotwendige" Geschichtserkenntnis erreicht werden, als nachgewiesen wird, daß die sichere Gewißheit über Begebenheiten und Einsichten der Vorwelt eine unerläßliche Bedingung der Pflichterfüllung ist. „Alle historische Gewißheit ist ihrer Natur nach moralisch."[152]

Die grundlegende Bedeutung dieser Geschichtstheorie für die Konstruktion des kritischen Theologiesystems erhellt daraus, daß die gesamte Offenbarungslehre des Christentums den „entfernteren Subjekten" – unter dem „nächsten" bzw. „ersten Subjekt" sind die Propheten, Jesus und die Apostel verstanden – nur auf historischem Wege vermittelt wird. Zwar ist es an sich denkbar, daß Gott auch die Spätgeborenen durch besondere übernatürliche Erhöhung der Erkenntniskraft und durch Wunder in unmittelbare Gewißheit über die göttliche Offenbarung versetzen kann. Aber eine solche „endlose Vervielfältigung der Wunder" ist da unwahrscheinlich, wo die historische Vermittlung „nicht weniger zum Zwecke hinreicht". Jedenfalls

Pflichtfall: Einen Arzt zu gebrauchen", eintrete. Das Schluß-Ergo folgt aus dem oben mitgeteilten „Kriterium" für das notwendige Fürwahrannehmen aus verpflichtender Vernunft; s. 585ff. Die Totenerweckung und die Prophetie werden dort in ähnlicher Weise „bewiesen".

[151] 234.242.257. Die Untersuchung der „Echtheitsfrage" setzt H. hier wie auch bei der praktischen Fürwahrannahme geschichtlich überlieferter Offenbarungslehren voraus. Denn die theoretische Bezweifelbarkeit darf nur eine *allgemeine* sein, die an der Natur des Geschichtlichen als solcher hängt. Jeder *besondere* Zweifel, welcher bei der quellen-kritischen Prüfung einer einzelnen Geschichte aufsteigt, muß durch den „relativ vollkommenen theoretischen Beweis" beseitigt sein, bevor das „praktische" Beweisverfahren überhaupt möglich ist; 242ff. und bes. Positive Einleitung, 11f.39ff.615.624.

[152] 579, vgl. 257. H. unterläßt nicht, auf den Unterschied aufmerksam zu machen, welcher zwischen seinem strengen Begriff der „moralischen Gewißheit" und ihrer üblichen allzu bequemen Verwendung bestehe, 245.

„wissen wir alle, daß *wir* nicht auf solche Weise zur Gewißheit von der inneren Wahrheit der uns vorgegebenen Offenbarung hingeführt werden".[153] Überdies setzen die christliche und christkatholische Theologie schon ihrem Begriffe nach „die früher geschehene Tatsache voraus", daß Christus gelehrt habe. Die erste Forderung, welche an ein echtes Erkenntnisprinzip dieser Wissenschaft zu stellen ist, muß darum sein, daß „es überhaupt den Charakter einer Geschichte hat". Tatsächlich ist diese Bedingung erfüllt in den drei „vorgegebenen" Prinzipien der christkatholischen Theologie, beim mündlichen Lehramt nicht weniger als bei Schrift und Überlieferung (62ff.).

Daraus folgt nun aber, daß die Vernunft durchaus nicht, wie viele „in unseren Tagen" meinen, ein Erkenntnisprinzip der Offenbarungstheologie sein kann; „kann ja die Vernunft unmöglich die Geschichte einer Tatsache aus sich hervorgeben" (67f.). Die üblichen Versuche, das Dasein einer übernatürlichen Offenbarung aus dem bloßen Vernunftbegriff von Gott und der hilfsbedürftigen Menschheit apriori zu deduzieren, müssen sich vor einer strengen Kritik als eitel erweisen (617ff., vgl. 604). Denn die menschliche Vernunft besitzt in sich keinen „Maßstab für das Göttliche" oder das positive „Gotteswürdige" (106.510.532.613f.). Wer sie deshalb auf dem besonderen Feld der Offenbarungstheologie als „aufbauendes" Prinzip gebraucht, der verwechselt die natürliche Vernunft mit der übernatürlichen geschichtlichen Offenbarung und läßt Theologie und Philosophie unterschiedslos „zusammen fallen".[154] In dem eigenen Bereich der christlichen Theologie muß die Philosophie auf den rein *negativen* Gebrauch beschränkt bleiben, bei etwaigen philosophischen Angriffen auf einzelne Offenbarungslehren nachzuweisen, daß

[153] 573. H. will auf den geschichtlichen Charakter der Offenbarung auch den Beweis für die Notwendigkeit des unfehlbaren Lehramtes der Kirche begründen, 64f. Zur systematischen Ausführung dieses Beweises ist er nicht gekommen. Wo er darauf zu sprechen kommt, erwähnt er stets die „Quaker", welche mit ihrer Lehre vom *spiritus privatus* der geschichtlichen Offenbarungsvermittlung glauben entbehren zu können, s. 65ff.; Posit. Einleitung, 36.

[154] S. Georg Hermes, Rede, gehalten zu Bonn am 27. April 1820 bei der Eröffnung seiner Vorlesungen an dasiger Hochschule. Aus dem liter. Nachlaß veröffentlicht in: Zeitschrift für Philos. und kath. Theol., 6. Heft, Köln 1833, 57; vgl. Philos. Einl., 67.

diese Angriffe *philosophisch* unbegründet sind.[155] Selbst die „Erweiterungen" des Offenbarungsinhaltes durch die *conclusiones theologicae* der „Scholastik" gelten Hermes als ein unlogischer Mißbrauch der Philosophie, weil hier ebenso wie bei der philosophischen Bekämpfung der Offenbarung das analogische Wesen aller spezifisch theologischen Begriffe übersehen wird.[156]

III. Der Kritizismus Hermes' als Ausdruck des rationalistischen Typus der theologischen Erkenntnislehre

Die Hermessche Kritik der theologischen Erkenntnis erweist sich in der ideengeschichtlichen Überschau deutlich als folgerechte Antithese zu der Möglichkeitstheologie des achtzehnten Jahrhunderts. Die *Demonstratio evangelica* Ben. Stattlers erfüllte ihre apologetische Bestimmung nur so lange und so weit, als das Ansehen der Wolffschen Ontologie mächtig war. Das Vordringen des schottischen Psychologismus aber und der Siegeszug Immanuel Kants entwertete die Systematik der ewigen und notwendigen Möglichkeiten zu einem Spiel der „Einbildungskraft" oder der formalen Denkfunktionen.

Gemäß dem unhistorischen Vorurteil seiner Zeit setzt Hermes die eben vergangene Ontologie der Wolff-Ära kurzerhand der „Scholastik" überhaupt gleich.[157] Als „Anhänger der alten bis auf unsere Zeit für richtig gehaltenen Metaphysik" glaubten die Scholastiker, „aus Nominalbegriffen, aus bloßen Ideen auf die Realität der Substrate,

[155] Rede, a.a.O.; Hermes, Christkatholische Dogmatik I, herausgegeben von J. H. Achterfeldt, Münster 1834, 64ff.98. Vgl. auch Phil. Einl., 506ff. u. 613f., wo betont wird, daß der Analogiecharakter der vernünftigen Gotteserkenntnis nur „negative Folgerungen" zulasse.

[156] Dogmatik I, 71ff.; vgl. ebd., 66, Anm.

[157] Dieses überaus zählebige Vorurteil, das in der Geschichtsschreibung heute noch nicht ganz überwunden ist, erklärt sich besonders aus dem äußeren Gleichlaut vieler Schulbegriffe und Schulformeln in der Wolffschen Ontologie und in der aristotelisch-thomistischen Metaphysik der „echten" Scholastik (vgl. z. B. *essentia*, *potentia*, *ratio*, *causa* etc.). Um die grundsätzliche Verschiedenheit der erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Einstellung zu erkennen, welche sich hinter jenen Äquivokationen verbirgt, bedurfte es einer ganz anderen Kenntnis des Mittelalters, als sie damals gang und gäbe war.

d. i. der Ideen, schließen zu können".[158] Gegen diese „scholastische Metaphysik des Nominalen", in welcher Stattler „wohl auf den ersten Platz gehört" (Dogm. I, 89; vgl. ebd., 64 Anm.), richtet Hermes vor allem sein eifriges Bemühen, die analogische Natur der theologischen Begriffe herauszustellen.[159] Anstatt sich mit der bloß formellen Wahrheit des „Vorstellbaren", gleich Denkbaren, Möglichen zu begnügen, will er „im Geiste der neueren Philosophie auf die Realität der Erkenntnis ausgehen" (Dogm. I, 108 Anm.). Die Theologie der Möglichkeit und der logischen Denknotwendigkeit soll durch ein System der Wirklichkeit und des physisch und sittlich notwendigen Fürwirklichhaltens ersetzt werden.

1. Hält man daneben, was gegen Ende des vorigen Abschnitts über den stark antirationalistisch anmutenden Eifer mitgeteilt wurde, mit welchem Hermes die geschichtliche Positivität des theologischen Gegenstandes betont, so möchte es beinahe zweifelhaft werden, ob diese kritische Theologie überhaupt noch in die Grenzen jenes erkenntnistheoretischen Grundtypus fällt, der eben als „theologischer Rationalismus" gekennzeichnet wurde. Dieses Bedenken schwindet jedoch, sobald erkannt wird, welchen systematischen Sinn die Rede von der Analogie und der Positivität im Zusammenhang der Hermesschen Kritik besitzt.

Hermes rühmt die „Untersuchungsmethode" als diejenige, „welche der Theologie eigentlich anpasset". Er versteht darunter die *Analysis* des katholischen Glaubensbestandes, die sich nicht mit logisch ordnender Synthesis „fertiger" Dogmen begnügt, sondern das Ganze und jedes Einzelne solange in Frage stellt, bis es auf eine notwendige Gewißheit zurückgeführt ist. Die Analysis ist „die Methode der Unwissenden", der Suchenden; daher ihr Name: Untersu-

[158] Dogm. I, 76. Hermes fügt an dieser Stelle die charakteristische Anmerkung hinzu: „Der Hauptgrund" der angeführten Irrtümer der Scholastik „war der Mangel *empirisch-psychologischer* Kenntnisse"; ebenso a.a.O., 38f., Anm.

[159] Vgl. Dogm. I, 52, Anm., 76f. Meister Überwasser hat offenbar ein feineres Gefühl für die geschichtliche Besonderheit der Aufklärungsphilosophie. Er führt nämlich die Vernachlässigung der Analogie und die dadurch verursachten Antinomien in der *theologia rationalis* auf den „Vernunftstolz" zurück, welcher durch die „glücklichen Fortschritte der Vernunft in der Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften, der Welt und ihrer Gesetze" allmählich aufgekommen sei; s. „Über Vernunft usw.", 26ff.

chungsmethode.[160] Angesichts des christkatholischen Glaubenssystems ist zunächst zu fragen, auf welche Prinzipien sich die katholische Lehre gegenüber den anderen christlichen Bekenntnissen gründet und wie die christliche Offenbarung sich vor den anderen „vorgeblichen" Offenbarungsreligionen – Judentum, Muhammedanismus – auszeichnet. Diese Fragen können aber nicht mit notwendiger Gewißheit gelöst werden, ehe nicht die allgemeinere entschieden ist, ob eine offenbarte Lehre überhaupt für wahr und wirklich gehalten werden könne. Die Lösung der letzteren Frage hängt hinwiederum ab von der Entscheidung der noch allgemeineren, ob das Dasein Gottes mit notwendiger Gewißheit zu erkennen sei. Und diese Frage führt endlich zu der letzten und allgemeinsten, ob die menschliche Vernunft überhaupt zu einer zweifelssicheren und unaufhebbaren Gewißheit gelangen könne.[161] Die nahe Verwandtschaft der Hermesschen Analysis mit dem hypothetisch-analytischen Verfahren der Möglichkeitstheologie ist offenkundig. Das kommt auch zum sprachlichen Ausdruck, wo Hermes in der von unten aufbauenden Beantwortung der Fragenreihe dahin gelangt, das Dasein einer übernatürlichen Offenbarung zu realisieren. Von hier an lautet die Frage nicht mehr: „Gibt es...?", sondern: „Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen *als möglich* zugelassen wer-

[160] S. Positive Einl., 17ff.; Rede, a.a.O., 59f.; Dogm. I, 116ff.; Phil. Einleitung, Vorwort, VIf. Daraus erhellt schon, daß jenes berüchtigte Versprechen, welches H. im Vorwort zur Philos. Einl. (S. X) gibt: „solange als möglich zu zweifeln", den methodischen Sinn hat: solange als möglich, d. h. bis zur absoluten Gewissheit, zu fragen. Vgl. o. Anm. 130.

[161] Vgl. Philos. Einl., 27f.65f.74ff.80. Die Philos. Einl. behandelt die drei letzten Fragen von der Gewißheit überhaupt, von dem Dasein Gottes und von den Bedingungen, unter denen eine übernatürliche Offenbarung „als möglich zugelassen werden muß". Die Posit. Einl. geht dann sofort zur Kritik der Erkenntnisprinzipien der christkath. Lehre über, weil der Muhammedanismus vor der ersten Forderung an jede mögliche Offenbarung, vor der Moralität, versagt und weil die jüdische Offenbarung des A.T. mittelbar durch die christliche des N.T. gesichert wird. Die Phil. und Pos. Einleitungen teilen also den Stoff in derselben Weise wie die *Demonstratio christiana* u. *catholica* des 18. Jahrhdts. mit dem Unterschied, daß H. dem Offenbarungsbeweis des phil. Teiles noch eine kritische *theologia naturalis* und allgemeine Metaphysik vorausschickt. Von der Posit. Einleitung ist nur der erste Teil veröffentlicht, welcher die erste Erkenntnisquelle – die hl. Schrift – behandelt.

den?“[162] Freilich sind die „ewigen und notwendigen“ Gründe der Möglichkeit, welche die dogmatistische Vernunft noch als objektive Seinsordnung zu beherrschen glaubte, durch das kritische Denken grundsätzlich ins Subjekt verlegt; und zwar sieht Hermes in dem „transzendentalen“ Subjekt des kantischen „Bewußtseins überhaupt“ noch Rückstände des überwundenen Dogmatismus (s.o. Anm. 129). Unter dem zusammenwirkenden Einfluß des schottischen Psychologismus und der Fichteschen Wissenschaftslehre führt er das Urprinzip aller Realität auf die psychologische Zuständlichkeit des empirischen Vernunft-Ich zurück.

Hermes' kritische Theologie ist eines der eindrucksvollsten Zeugnisse für die erobernde Kraft, mit welcher die humanistische Einstellung des neuzeitlichen Geistes gerade in der großen Zeit des Deutschen Idealismus gewirkt und geworben hat. Der skeptische Psychologismus des westfälischen Theologen ist nur eine besondere Spielart jenes erkenntnistheoretischen Humanismus, der seit der Renaissance alle gegenständlichen Forderungen immer energischer auf die natürlichen und vernünftigen Bedingungen des menschlichen Ich reduziert hatte.[163] Der psychische Zwangszustand des „Fürwirklichhalten-Müssens“ ist bei Hermes die einzige Garantie für die Wirklichkeit der Erscheinungswelt und ihrer verborgenen Ursache. Alle Aussagen über das gänzlich unbekannte Wesen gelten als „schwache Analoga“, nicht weil die empirischen Objekte, denen die Analoga eigentümlich zugehören, in ihrer wesensmäßigen Ordnung hindeuten auf das unendliche Gotteswesen – diesen Sinn hat die geschöpfliche Analogie in der oben Thomismus genannten Auffassung der theologischen Erkenntnislehre –, sondern die Hermessche Analogie hat wenigstens im Zusammenhang des kritischen Systems nur die rein negative Bedeutung, als Grenzbezeichnung für die Reich-

[162] Phil. Einl. von § 74 an; vgl. o. Kap. 4, I, n. 2 über die Vernunftmöglichkeit. S. 581, Anm. redet H. von einer „inneren“ und „äußeren“ Möglichkeit der historischen Gewißheit.

[163] Ein ausführliches Eingehen auf den neuzeitlichen Humanismus würde eine eigene Darstellung der Entwicklungsgeschichte des „modernen Geistes“ beanspruchen, wobei seine philosophischen, religiösen und künstlerischen Lebensäußerungen seit dem 14. Jahrhundert zu untersuchen wären. Der oben in Kap. 1, I gebotene religionsphilosophische Extrakt des Aufklärungs-Humanismus konnte – mit der durch den Übersichtscharakter geforderten Allgemeinheit – nur ein Teilmoment dieser umfassenden Kulturbewegung berücksichtigen.

weite des notwendigen Fürwirklichhaltens der theoretischen Vernunft zu dienen.[164]

2. Die engen Schranken der theoretischen Vernunft erweitert aber die „Freiheit" des sittlichen Vernunftswesens bis ins Unendliche. Die „sittliche Nötigung" der verpflichtenden Vernunft ist trotz ihres „Als wenn" keineswegs weniger gewiß und wertvoll als die „physische Nötigung" der theoretischen Vernunft (243f.). Vielmehr legt Hermes ebenso wie Kant und Fichte den Schwerpunkt seiner ganzen Konstruktion gerade in die praktische Vernunft. Dadurch, daß er die Existenz der Ursache schon in dem „absoluten Bedürfnis" der theoretischen Vernunft, diese veränderliche Welt zu begreifen, gesichert hat, erhält er freie Bahn, den humanistischen Höhepunkt in der Philosophie Kants, d. i. die „Selbstgesetzlichkeit" des freien Vernunftswesens, womöglich noch zu überbieten. Die kantische Begründung der Gottesidee auf die Forderung der praktischen Vernunft lehnt Hermes ab mit dem Bemerken, daß die Erleichterung der Pflichterfüllung durch den Glauben an Gott niemals ein Grund werden könne, weshalb die zur Sittlichkeit sich selbst genügende Vernunft die notwendige „Fürwahrannahme" dieses Glaubens gebieten könne (414ff.). Das „unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns" verkündet das höchste und absolute Vernunftgebot der „Selbstachtung" bzw. der „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde". Daran ändert die theologische Moral nichts. Sie „veredelt" nur die „Achtung gegen die Vernunft" zur „Achtung gegen den Schöpfer der Vernunft".[165] Denn der Mensch ist als Vernunftwesen „Selbstzweck" und „verpflichtet anzunehmen, daß auch Gott ihn als

[164] Bezeichnenderweise setzt H. „analog" und „anthropomorphistisch" unterschiedslos nebeneinander, 502.

[165] Z. B. 493. Das alles ist H. schon von Überwasser bereitgelegt worden; vgl. für die Vernunftmoral: F. Überwasser, Moralphil. I, 53.208ff.247f.; und für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen „rein sittlicher" und „religiöser Vernunft" vgl. ebd., bes. I, 305f.312f.; II, 10ff. Philos. Einl., 29ff. legt H. dar, daß auch die „geoffenbarte praktische Theologie" von den Vernunftprinzipien auszugehen hat, weil „positive göttliche Verordnungen" für sich allein niemals sittliche Prinzipien sein können. Die theol. Moral unterscheide sich von der „bloßen Vernunftmoral" nur dadurch, daß sie der Vernunft ein „Ideal aller Vollkommenheit" gebe (36.42). Auch das ist schon bei Überwasser deutlich vorgesagt, vgl. die vorhin angeführten Stellen.

Selbstzweck gewollt habe".[166] Die alte Theologenlehre, daß Gottes Ehre der letzte Zweck der Schöpfung sei, ist nach Hermes unhaltbar (477ff.). Der Mensch ist vielmehr „das einzige Wesen, wofür Gott seine Welt erschuf" (480), und die sittliche Glückseligkeit des „Herrn der Welt" (481) ist der alleinige und höchste Zweck der sichtbaren Schöpfung (479).

Gleich wie Benedikt Stattler den anthropozentrischen Optimismus der Möglichkeitsphilosophie benutzte, um die gesamte christliche Heilsordnung in diese Welt – als „das beste Mittel zur besten aller möglichen Welten" – *veluti apriori* hineinzudemonstrieren, so dient der um die „Vernunftwürde" kreisende Humanismus Kants bei Hermes als Konstruktionsmittel zur Realisierung der Tatsache und des Inhaltes der christlichen Offenbarung. Übernatürliche Wirkungen – sowohl Wunder der Macht als Wunder der Erkenntnis – kann die kritische Vernunft nur so weit „als möglich zulassen" und nur unter der Bedingung für wirklich annehmen, als sie in „notwendiger Beziehung zur Pflichterfüllung" stehen. Weil die Geschichte in „den Erfahrungen und Einsichten der Vorwelt" besonders wichtige und unerläßliche Mittel zur „reinen Darstellung der Menschenwürde" bietet, darum ist sie das vornehmste Realisierungsfeld der praktischen Vernunft. Der systematische Sinn des Geschichtlichen und Positiven im Zusammenhang der kritischen Theologie ist deshalb allein darin zu sehen, daß die enge Verbindung der Offenbarungsgeschichte mit der Moralität es der kritischen Vernunft ermöglicht, das analytische Beweisverfahren „von der Frage nach der Quelle menschlicher Wahrheit angefangen bis zur letzten Lehre der übernatürlichen Offenbarung in ununterbrochener Kette durchzuführen" (Phil. Einl., Vorwort, XIV). Denn mit ihrem theoretischen Vermögen kann die Vernunft nur bis zur „Unerweislichkeit" jeder übernatürli-

[166] 479; vgl. 483f.: „(…) ich bin Vernunftwesen und als solches bin ich mir selbst Zweck, weil meine Vernunft mir Achtung der Vernunft als Pflicht vorschreibt: auch Gott mußte mich daher als Zweck wollen und konnte mich nicht als bloßes Mittel wollen (…)". – Es ist vielleicht nicht überflüssig anzumerken, daß H. den Gedanken von dem Menschen als absolutem sittlichem Selbstzweck und von der ethischen Selbstgesetzlichkeit des Vernunftwesens nicht erst von Kant herüberzunehmen brauchte, sondern darin an theologische Überlieferungen anknüpfen konnte, welche bis in die Zeit des Schulstreites um das *peccatum philosophicum* zurückgehen und ihm vielleicht durch Stattler oder Überwasser vermittelt worden sind.

chen Offenbarung vordringen. Daraus erhellt auch die Verfehltheit der „scholastischen" Methode, die geoffenbarten Lehren des Christentums mit theoretischer Philosophie zu versetzen. Wo also Hermes auf die Trennung der Theologie von der Philosophie drängt, da versteht er unter Philosophie immer nur das theoretische Verhalten des dogmatistischen Denkens.

Als Schlußergebnis der „Philosophischen Einleitung" stellt Hermes einen Kanon von zehn Bedingungen auf, unter denen „eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als wirklich erachtet werden muß" (603.607ff.). Den Kerngehalt drückt die zweite Bedingung mit den Worten aus: „daß *nur Religions- und Sittenlehre ein möglicher Gegenstand der übernatürlichen göttlichen Offenbarung sei,* nicht weil Gott nichts anderes mitteilen kann, sondern weil der Mensch nichts anderes als von ihm mitgeteilt beweisen kann".[167] Wenn Hermes diesen ungeheuerlichen Moralismus in der Positiven Einleitung und in der Dogmatik sich nicht voll auswirken läßt, so ist das in der Eigengesetzlichkeit des theologischen Gegenstandes und in der echten Religiosität des Verfassers begründet. Keineswegs aber bietet die erkenntnistheoretische Einstellung des theologischen Kritizismus selbst irgendeine Rechtfertigung dieses Widerspruches zwischen Plan und Ausführung. Vielmehr wie Ben. Stattler die religiöse Gegebenheit in *sensus communis naturae* und Kirchenlehre als „möglich", d. h. als notwendige Vernunftwahrheiten beweisen wollte, so ging auch die systematische Absicht Georg Hermes' dahin, das Vertrauen des „gesunden Menschenverstandes" in die Wirklichkeit der Erscheinungswelt und in die Wahrheit der göttlichen Offenbarungslehren als einen „vernünftigen Glauben" zu begründen, der gegen „jede Art des Afterglaubens" gesichert sei. Daß dieser vernünftige „Glaube" nicht jenes spezifisch religiöse Verhalten ist, was die Theologen „Glauben" nennen, hebt Hermes selbst hervor (266f.). Der „vernünftige Glaube" ist ihm ganz allgemein „das höchste Ziel aller Philosophie, das einzig wahre Richtscheid des irdischen Menschen und die ausschließende Bedingung seiner Erhebung". In

[167] 608; dabei ist zu beachten, daß H. unter „Religionslehre" die „Pflichtenlehre gegen Gott" versteht, welche nur eine Veredelung und Idealisierung der vernünftigen Sittenlehre bietet (s.o. Anm. 165), und daß er die Verwechslung der Religionslehre mit der Theologie schroff ablehnt; 43f.57ff.

seiner Definition bringt Hermes noch einmal den Theologie und Philosophie in gleicher Weise umschlingenden Psychologismus zum deutlichen Ausdruck: Der „Glaube mit Ausschließung jeder Art des Afterglaubens sei ein in uns vorhandener Zustand der Entschiedenheit über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas,[168] in welchen wir durch ein notwendiges Halten der theoretischen oder durch ein notwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden“ (261).

3. Der Gesamteindruck des Hermesschen Systems bezeugt unzweideutig, daß der Typus des „theologischen Rationalismus“ hier mit einer Folgerichtigkeit erfüllt ist, welche seine Verwirklichung durch die Möglichkeitstheologie in gewisser Hinsicht noch übertrifft. Stattlers apologetische Methode hält nämlich „Gemeinsinn“ und Kirchenlehre auf der einen und philosophische Deduktion auf der anderen Seite als zwei parallel laufende Selbständigkeiten auseinander. An den entscheidenden Punkten – z. B. bei der Trinität oder der Menschwerdung – erinnert sich Stattler immer wieder, daß die rationale Konstruktion der Offenbarungsgeheimnisse, *als wenn* sie *vérités éternelles et nécessaires* wären, eben nur ein „als ob“, ein *veluti apriori* bedeutet. Hermes dagegen treibt die methodische Ausschaltung soweit, daß für den religiösen Gegenstand wie für jeden natürlichen nur mehr *ein und dieselbe* Daseinsbedingung gilt, nämlich die Wirklichkeit, welche in dem notwendigen Halten und Annehmen der menschlichen Vernunftnatur gesetzt ist. Im Laufe der vorstehenden Darstellung mußte zwar mehrfach darauf hingewiesen werden, daß die analytische Methode auch bei Hermes bedingt ist durch die Zweiheit: gesunder religiöser Menschenverstand und reflektierte Vernunftnotwendigkeit.[169] Aber diese Zweiheit hat hier jede

[168] Ein „erkanntes Etwas“ ist soviel wie ein vom *Verstand* bloß „gedachtes Etwas“, welches erst in der *Vernunft* durch das „Realprinzip“ vom zureichenden Grunde der „uns unmittelbar bewußten Sache in uns“ zu einem „wirklichen Etwas“ wird; vgl. o. Kap. 4, I, n. 2 (Anm. 128).

[169] Die Ähnlichkeit zwischen der Denkweise G. Hermes' und B. Stattlers, auf welche die vorstehenden Ausführungen in Text und Anmerkungen mehrfach hingewiesen haben, ließe sich weiterhin in manchen Einzelheiten aufzeigen. Hier sei nur noch angemerkt, was für die parallele Einstellung beider Theologen auf das theol. Erkenntnisproblem bezeichnend ist. Trotz der eifrigen Ablehnung der „scholastischen Metaphysik des Nominalen“ gebraucht H. selbst regelmäßig die dem „Sprachgebrauch“ (dem *sensus communis* Stattlers) entnommenen „Verbaldefini-

Beziehung zu der gegenständlichen Unterscheidung verloren, welche in den Wortpaaren: Gott und Welt, Gnade und Natur usw., zum Ausdruck kommt. Sie bedeutet nur mehr die Polarität, den Anfang und das Ende derselben Bewußtseinsfunktion: des kritischen Reflektierens. Die religiöse Gegebenheit in *sensus communis* und Kirchenlehre ist völlig psychologisiert in das Anfangsstadium „Vor der Reflexion", dem die philosophische Notwendigkeit des „vernünftigen Glaubens" als Endstadium „Nach der Reflexion" entspricht. Das kritische Bewußtsein „In der Reflexion" gilt als einzig denkbarer Weg, auf dem transzendente Gegenstände „durch das *schöpferische* Denken der Vernunft"[170] überhaupt erst gesetzt werden. Damit ist Hermes jede Möglichkeit genommen, um im Rahmen seines kritischen Systems dem Urdatum aller Religiosität, dem absoluten Gegebensein der religiösen Gegenständlichkeit, auch nur nachträglich mit einem abschwächenden „als ob" gerecht zu werden. Tatsächlich treibt der Kritizismus den katholischen Theologen bis zu der Konsequenz, mit Kant und Fichte den ganzen Bestand der Religion in Vernunftmoralität aufzulösen.

Und dennoch steht es außer allem Zweifel, daß Hermes nichts weniger beabsichtigt hat, als neben der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und neben der „Kritik aller Offenbarung" noch ein neues System des absoluten Rationalismus aufzurichten. Sein Kritizismus war ja „bloß apologetisch" gemeint.[171] Das Metaphysik und Theologie umspannende System, welches mit solcher Strenge alle Wirklichkeit auf die menschliche Vernunftnatur reduziert, sollte nur der Festungsgürtel sein, hinter dem die katholische Kirche in der eigentlichen Wirklichkeit sicher und ruhig leben könne. Die antirationalistisch klingende Rede von der Analogie und dem „scholastischen" Mißbrauch der Philosophie verriet zwar, im

tionen" als „not-wendigen Ausgang" der (analytischen) Untersuchung; vgl. Phil. Einl., 84f.7ff.128.259f.512 usw. Das häufige Operieren mit „problematischen Begriffen" (z. B. 44ff.68ff.183f.) weist in dieselbe Richtung. Echt stattlerisch ist ferner die Unterscheidung zwischen „gemeiner" und „gelehrter" Theologie (Phil. Einl, 25). Über die unmittelbare materiale Abhängigkeit der H.'schen Dogmatik von Stattler s.o. III. Kap., Anm. 101.

[170] Der Ausdruck ist nicht etwa neukantianisch, sondern steht bei H. selbst, s. Phil. Einl., 157 u. öfter.

[171] Vgl. z. B. Phil. Einl., 82f. mit Dogmatik I, 107ff.; s. auch in der o. Anm. 147 zitierten Stelle die kennzeichnende Einschaltung „wiewohl sehr ungern".

Zusammenhang des Hermesschen Systems betrachtet, einen durchaus rationalistischen Sinn. Aber dieser scheinbare Antirationalismus ist dennoch nicht bloßer Schein. Denn neben und durch die kritisch rationalistische Bedeutung klingt deutlich noch ein anderer Ton hindurch: Es ist der Protest und zwar der echt religiöse Protest gegen die Auflösung der Offenbarungsgegebenheit in ein apriorisches Vernunfterzeugnis. Der scharfe Gegensatz des westfälischen Theologen zu dem, was bei ihm „Scholastik" heißt und Wolffsche Vernunftontologie (Ontologismus) ist, geht nicht auf in der philosophiegeschichtlichen Antithese „Dogmatismus – Kritizismus", welche noch gänzlich auf dem Boden des absoluten Rationalismus beharrt. Sein letztes Motiv liegt vielmehr in einem halbbewußten Ahnen, daß die Möglichkeitstheologie der vorhergehenden Periode deswegen unhaltbar war, weil sie der ersten Forderung des religiösen Gegenstandes, seiner absoluten Gegebenheit, mit dem bloßen *veluti* nicht gerecht werden konnte. In dem dunklen Gefühl dieses Sachverhaltes springt die tiefste Quelle jener Rede, die zum ersten Male nach langen Jahrhunderten wieder ausdrücklich auf den Analogiecharakter aller vernünftigen Gotteserkenntnis hinweist. Jeder Ansatz, den Hermes macht, um dem theologischen Erkenntnisproblem in dieser Richtung näher zu kommen, zerfließt freilich sofort wieder in den Strom des rationalistischen Humanismus, dem der katholische Apologet seine Theologie gerade um ihres apologetischen Zweckes willen preisgibt.

Der theologische Rationalismus in der Verwirklichung durch den Hermesschen Kritizismus ist gekennzeichnet durch den grundsätzlichen Widerspruch, die als rationalistisch erkannte Möglichkeitsmethode der von Wolff abhängigen Theologie durch den kritisch-moralistischen Rationalismus Kants und Fichtes überwinden zu wollen. Wenn dieses innerlich gespaltene Theologiesystem zu der außergewöhnlich starken Wirksamkeit in der Geschichte des norddeutschen Katholizismus gelangen konnte,[172] so liegt das abgesehen von der genialen Lehrbegabung eines Georg Hermes vor allem an seiner

[172] Über die Geschichte der seelsorglichen Auswirkung des sog. „Hermesianismus" unterrichtet Heinr. Schrörs' Aufsatz „Hermesianische Pfarrer", in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, 103. Heft, Köln 1919.

kritisch psychologistischen Haltung, welche dem apologetischen Überzeugungsbedürfnis weit entgegen kam.

Die „Glaubensgewißheit" als psychologischen Zustand – nicht als noetisches Wesen! – in den schwankenden Seelen zu festigen, sie womöglich zur funktionalen Geläufigkeit, wenn nicht gerade eines zwangsmäßigen „Fürwirklichhalten-Müssens", so doch eines „Nichtleicht-anders-Könnens" auszubilden, das ist das Ziel aller subjektiven, auf das religiöse Subjekt gerichteten Apologetik. Das Aufsuchen der geeignetsten Methode zu solchem Ziele ist eine Teilaufgabe der Pastoraltheologie. Sie kann zwar nicht gelöst werden ohne stetige Beziehung auf die Ergebnisse der theoretischen Theologie, darf jedoch als wesentlich psychologisches Problem mit letzterer ebensowenig verwechselt werden, wie die gegenständliche Evidenz nicht der sog. moralischen, d. i. subjektiven Urteilsentschiedenheit gleichgesetzt werden darf. Weil nun aber die Apologetik in ihrer Entstehung und Zielsetzung eng mit seelsorglichen Bedürfnissen verknüpft zu sein pflegt, so ist gerade hier die Gefahr außergewöhnlich groß, daß psychologische Auffassungen verwirrend in die gegenständlich-theoretische Betrachtung eingreifen. Hermes' kritizistischer Psychologismus ist das vorzügliche Musterbeispiel einer apologetischen Theologie, welche eine Zeit lang seelsorglich sehr wirksam sein kann, obwohl sie als theoretische Lösung des theologischen Erkenntnisproblems durchaus verfehlt ist.[173]

[173] Als Beleg dafür, daß die psychologistische Erkenntniskritik dem apologetischen Denken an sich nahe liegt, sei außer auf die neueren Franzosen (Ollé-Laprune, Blondel etc.) bes. auf Alois Schmid hingewiesen. Die zweifellos unbeabsichtigte Übereinstimmung der folgenden für ihn charakteristischen Sätze mit den o. dargestellten Anschauungen G. H.' ist so auffallend, daß sie keiner weiteren Hervorhebung bedarf. A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freiburg 1890, 109f.: „positives Prinzip derselben [der phil. Erkenntnislehre] kann nur sein, was durch die *Unmöglichkeit seiner Läugnung*, also auch durch die *Unmöglichkeit, in Zweifel gezogen zu werden*, für das menschliche Wissen als eine nicht weiter abzuleitende Grundwahrheit sich herausstellt". – Kann als solches das Selbst-, Gottes- oder Sinnen-Bewußtsein gelten? – „Das kann nur festgestellt werden auf dem Wege einer *das Feuer des kritischen Zweifels in Anwendung bringenden – Probe*." Ders., Apologetik, Freiburg 1900, 8: „Wie die erstere [die phil. Erkenntnislehre] nicht von irgend welchen Prinzipien und Axiomen, wie z. B. die logischen und metaphysischen des Widerspruchs und der Kausalität (…) ausgehen kann, da sie (…) als *unbezweifelbare* und objektiv gültige erst aufgezeigt werden müssen, so kann auch die letztere [die Apologetik als theol. Erkenntnislehre] nicht von irgendwelchen Dogmen ausgehen, da

sie (…) als nicht zu *bezweifelnde*, objektiv gültige erst aufgewiesen werden müssen". Ebd., 119: „Die Apologetik verhält sich in Bezug auf die religiösen Autoritäten erst fragend *vermittelst des methodischen Zweifels*". Zu dem von Schmid stark betonten „Vernunftglauben" als einem „*nur unvernünftig bezweifelbaren moralisch zwingenden Vernunftwissen*" s. Erkenntnislehre II, 352 und bes. bei Andr. Schmid, Alois von Schmid, sein Leben und seine Schriften, Regensburg 1911, 51ff. Die protestantische Apologetik, welche mit besonderer Einseitigkeit auf die subjektive Gewißheitsfrage eingestellt ist, bietet eine fast unübersehbare Fülle von Parallelen zu dem H.'schen Psychologismus. Nur ein Beispiel aus jüngster Zeit! Dieselbe Rolle des archimedischen Wirklichkeitspunktes, welche im System H.' das „unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns" spielt, vertritt bei Karl Heim, Glaubensgewißheit, Leipzig ^{2}1920, das sog. „Unmittelbarkeitsprinzip": „Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist um so gewisser, je unmittelbarer sie ist, je mehr sie sich der *Beziehung meines erkennenden Ich* zu einem Inhalte nähert, der mir jetzt gegeben ist" (a.a.O., 11).

Fünftes Kapitel
Der theologische Idealismus

I. Die Deduktion der Gottesidee und des Religionsbegriffes in der idealistischen Apologetik

1. Als Hermes an seiner kritischen Theologie arbeitete, war der philosophische Kritizismus schon veraltet. Kant galt seinen genialen Nachfolgern vor allem als der Entdecker des transzendentalen Bewußtseins. Mochte die Befreiung von dem dogmatistischen Dualismus zwischen Vernunftwahrheit und tatsächlicher Wirklichkeit nicht anders möglich gewesen sein, als daß die kritische Philosophie alle theoretische Erkenntnis notwendig an die Erfahrung band, so hatte sie doch selbst den ganzen Erfahrungsinhalt in eine immanente Bewußtseinsbestimmung, in „Erscheinung" aufgelöst. Die Annahme eines „dahinter" oder „zu Grunde" liegenden transzendenten „Dinges an sich" erschien als ein überflüssiger Rest des alten „dogmatischen" Denkens. Denn dort, wo bei Kant das „Ding an sich" aus völliger Problematik heraustrat und noumenale Wirklichkeit wurde, enthüllte es sich selbst als letztgültig hinzunehmendes Bewußtsein, nämlich als „freies Vernunftwesen". Wenn darum der Meister seine Philosophie einen „kritischen Idealismus" genannt hatte, so galt den Jüngeren das Kritische daran nur als ein zeitlich bedingter Zugang zum Wesentlichen, zum transzendentalen *Idealismus*. Hier ergriffen und begriffen sie die „absolute Philosophie", welche die absolute war, weil in ihr das philosophierende Subjekt sich als unmittelbare Teilnahme und Bewegung des realen Absoluten erkannte.

Die Geschichte der neueren Philosophie zeigt, wie der große Schwung des Deutschen Idealismus sich in der dreifachen Art der absoluten Tat, der absoluten ideal-realen Einheit und des absoluten Denkens ausgewirkt hat. An dieser Stelle darf aber nicht mit Stillschweigen übergangen werden, daß die „absolute Philosophie" den relativ reinsten und konsequentesten Ausdruck darstellt, welchen das philosophische Grundmotiv des weltanschaulichen Humanismus in der neuzeitlichen Geistesgeschichte gefunden hat. Keinem Anhänger der Transzendentalphilosophie, den alten und neuen Kantianern ebenso wenig wie den Fichte, Schelling, Hegel und ihren Nachfolgern, ist es jemals beigefallen, das empirische psychologische Bewußtsein dem absoluten Bewußtsein einfach gleich zu setzen. Der So-

lipsismus bzw. der „Einzige und sein Eigentum“ sind abseits stehende Einzigkeiten geblieben. Vielmehr betonen die Kantianer und Idealphilosophen einhellig und ausdrücklich den Unterschied zwischen der empirischen Vernunft und der Vernunft als dem Inbegriff der transzendentalen Geltung bzw. zwischen dem beschränkten menschlichen Ich und dem unendlichen Absoluten. Aber das absolute Bewußtsein hat nur „Dasein“, oder es ist, um kantisch zu reden, nur „Gegenstand möglicher Erfahrung“, insofern es im tatsächlichen Bewußtsein der *humanitas*, der menschlichen Persönlichkeit oder der Gattung, erlebt und verwirklicht ist. Der idealistischen Philosophie lag im besonderen nichts ferner, als die psychologische Selbstbeobachtung mit der dialektischen Deduktion oder der intellektuellen Intuition des unendlichen „An sich selbst“ zu verwechseln. Aber das Absolute wirkte und dachte unmittelbar in dem menschlichen Wirken und Denken. Das Selbstbewußtsein war eine „Erscheinung“, der als Wesen, als einziges „Reales an sich“, das absolute Bewußtsein „zu Grunde“ lag. Darum war es der idealistischen Spekulation möglich, vom Selbstbewußtsein aus das All der Dinge abzuleiten, als wäre das wollende und denkende Ich in der dialektischen Methode zum welterschaffenden Geist geworden. Einen konsequenteren Ausdruck hat die Emanzipation des individuellen oder sozialen Menschenwesens in der neuzeitlichen Philosophie nicht gefunden, und gerade das Auseinanderhalten vom empirisch beschränkten Geist und absoluten transzendentalen Bewußtsein ermöglichte es erst, dem humanistischen Erlebnis die Steigerung ins Ideale zu geben. Damit tritt aber zugleich deutlich hervor, daß der Deutsche Idealismus bei und nach Kant wesentlich religionslos sein mußte.

Das Transzendente, zu dem der empirische Mensch noch aufschauen konnte, wurde im philosophischen Denken als ein immanentes und transzenden*tales* Absolutes begriffen. Religion war nur mehr denkbar als primitive Übung des philosophischen Triebes, als „Volksmetaphysik“. Die vernünftige und natürliche Religion der Aufklärung war zu Ende gedacht, und die humanistische Tendenz der *theologia rationalis* hatte sich zum unverdeckten Pantheismus ausgewirkt.[174] Die absolute Philosophie war nun aber mit dem neuen Jahrhundert zu einer gewaltigen Geistesmacht herangewachsen.

[174] Vgl. oben Kap. 1, I, n. 3 u. 4.

Denjenigen, welchen der Kritizismus nicht zusagte, weil sie in ihm nur die vordringliche antidogmatistische Zersetzung sahen, – ihnen boten sich die Fichte, Schelling und Hegel an als die positiven und vollendeten Systematiker. Mit dem zweiten Jahrzehnt begann besonders Hegel das Erbe jener Alleinherrschaft anzutreten, welche Joh. Chr. Wolff ehemals auf den Deutschen Kathedern innegehabt; nur daß die neue Universitätsphilosophie geistige Schwungkraft genug besaß, um selbst in dem außerdeutschen Europa weitreichenden Einfluß zu gewinnen. Mochte sich darum der nüchterne westfälische Theologe mit bissigem Spott über „Schwärmerey" von dem idealistischen Geistesfrühling absperren, der rings um ihn aufblühte;[175] mochte er das Bekenntnis Kants: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen",[176] mit wirklicher Religiosität erfüllen und sich an seiner kritizistischen Theologie abmühen, er ist trotz seiner zahlreichen Jüngerschar ein Einzelner geblieben. In den Kreisen, die noch an der Zersetzung der natürlichen und vernünftigen Aufklärungsreligion litten, hatte seine Apologetik wohl ein breites seelsorgliches Wirkungsfeld. Aber die philosophische Entwicklung hatte mittlerweile einen mächtigen Schritt vorwärts getan. Die eigentliche „Moderne" kümmerte sich nicht mehr um psychologistische Kritik; sie suchte nach dem absoluten Wissen des Absoluten.

Das kleine Buch, welches fast gleichzeitig mit Hermes' Philosophischer Einleitung im Jahre 1819 erschien, Johann Sebastian Dreys „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie", war zeitgemäßer und ungleich schärfer auf die neue philosophische Lage eingestellt. Hier wird unter gänzlicher Außerachtlassung des dogmatistischen oder kritizistischen achtzehnten Jahrhunderts versucht, das Wesen und Recht der Religion „mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt" Schellingscher Philosophie darzulegen und den Umriß eines „katholischen Systems" zu zeichnen.[177] Für Dreys ersten Versuch mit der idealistischen Philosophie nennt die Geschichte der deutschen katholischen Theologie einige Vorläufer,[178] und ihm folgt

[175] S. z. B. Philos. Einleitung, Vorwort, XXIXf. Noch deutlicher wird Hermes in der zweiten Auflage, Münster 1831; vgl. dort 112f. mit 114f. der ersten Auflage.

[176] Kritik der reinen Vernunft, ^{2}1787, Vorwort, XXX.

[177] Der genaue Titel lautet: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System.

[178] Siehe K. Werner, Gesch. der kathol. Theol., 305ff.

eine außerordentliche Fülle apologetischer Systeme, die durch den Gegensatz zu dem idealistischen Pantheismus hervorgerufen worden sind. Da aber hier keine Geschichte der katholischen Theologie geboten werden soll, sondern nur die eigenartige Bewegung des theologischen Erkenntnisproblems darzustellen ist, so gilt es, aus der Menge idealphilosophischer Theologien diejenigen ins Auge zu fassen, welche für den neuen idealistischen Ausdruck des Typus „theologischer Rationalismus" in der vorvatikanischen Periode besonders kennzeichnend und einflußreich geworden sind. Als solche hat neben Joh. Seb. von Dreys Apologetik noch die philosophisch-theologische Spekulation eines Anton Günther und Antonio Rosmini zu gelten. Das geistige Wirken dieser drei ist in der genannten Hinsicht und in dem fraglichen Zeitabschnitt nicht nur äußerlich geschichtlich am eindrucksvollsten hervorgetreten. Vielmehr an der eigentümlichen Art, wie jeder dieser Apologeten die Gottesidee und den Begriff der Religion gegenüber dem idealistischen Pantheismus aus dem Selbstbewußtsein ableitet, wie sie ferner diese Ideenspekulationen in Verbindung mit dem katholischen Offenbarungsbewußtsein zu bringen versuchen, daran läßt sich auch ein vollständiges Bild über die wesentlichen Formen der idealistischen Ausprägung des theologischen Rationalismus gewinnen.

2. Anton Günther[179] steht von den genannten drei Hauptvertretern des theologischen Idealismus am nächsten dem theologischen Kritizismus Georg Hermes'. Die Reduktion alles Wissens auf das unmittelbare Bewußtsein ist freilich mehr oder weniger allen gemeinsam mit der philosophischen Denkhaltung, welche durch Kants

[179] Die zweibändige Biographie von Peter Knoodt, Ant. Günther, Wien 1881, ist zusammengestellt aus einer wertvollen Selbstbiographie Günthers (I, 1-165), aus Bücherrezensionen Günthers und aus einer reichhaltigen Auswahl von Briefen, in welcher aber die Privatsorgen Knoodts einen breiten Raum beanspruchen. – Die Werke Günthers werden zitiert nach: Anton Günthers Gesammelte Schriften, Neue Ausgabe in 9 Bänden, Wien 1882: I. Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums, 1. Abteilung, Die Creationstheorie (1827); – II. Vorschule usw., 2. Abtl., Die Incarnationstheorie (1828); – III. Peregrins Gastmahl (1830); – IV. Süd- und Nordlichter im Horizonte der spekulat. Theologie (1831); – V. Janusköpfe: Zur Philosophie und Theologie (1833); – VI. Der letzte Symboliker (1834); – VII. Thomas a Scrupulis (1835); – VIII. Die Juste-Milieu's in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit (1837); – IX. Euristheus und Heracles (1842).

Vernunftkritik herrschend geworden war. Durch alle Schriften Günthers geht der scharfe Widerspruch gegen die französische Autoritäts-Philosophie der De Bonald, De Lammenais und Gerbet. Er kann sich dabei nicht genug tun in der Betonung, daß Descartes' analytische Methode den unwiderruflichen Anfang des philosophischen Fortschritts bedeutet. Kant nennt er den *Cartesius secundus* und sich selbst läßt er gern als „corrigierten Cartesius" anreden.[180] Die Verbindung mit Hermes stellt Günther insofern dar, als auch bei ihm die Unterscheidung zwischen dem anschaulichen bzw. begrifflichen Denken der Erscheinungen und dem idealen Vernunftdenken des unsichtbaren Grundes eine entscheidende Bedeutung besitzt für die Konstruktion des apologetischen Systems.[181] Diese Konstruktion selbst ist aber bei Günther durchaus unkritizistisch und aus Baumaterialien hergestellt, die weniger von Kant und Fichte als von Schubert, Schelling, Baader und Hegel hergenommen sind.

Günther teilt die Welt in drei „relative Absolutheiten" ein. Dem Reich der reinen „intelligiblen" Persongeister steht im kontradiktorischen Verhältnis das Reich der Natursubstanz gegenüber. Diese Thesis und Antithesis vereinigt sich in der Synthesis des freien und zugleich sinnlichen Menschenwesens. Im Menschen schließt sich das Weltganze wie in einer „organischen Copula" zusammen. Er ist „der Geist des Universums".[182] Die Hauptabsicht der Güntherschen Spekulation geht nun dahin, den im menschlichen Bewußtsein sich auswirkenden Gegensatz von Geist und Natur metaphysisch zu begrün-

[180] S. Knoodt, A. Günther: I, 294, II, 477 und II, 101.114.123.262.

[181] Vgl. Knoodt, a.a.O. I, 224 (Auszug aus einer Rezension Günthers über eine Religionsphilos.): Hermes habe „glücklicher als alle vor ihm in dem Charakter der Vernunft den festen Punkt aufgefunden, um aus dem formalen Bewusstsein heraus eine Brücke zu schlagen auf den Boden des realen Urseins".

[182] Vorschule I, 118; ebd. II, 129ff., Peregrins Gastmahl, 152ff. Die Anführung wenigstens einiger, sich ergänzender Parallelstellen ist bei G. notwendig, weil er sie nach Jean-Paulscher Geistesblitz-Manier verstreut hat in eine verwirrende Fülle polemischer Ironie. Die zusammenhängende Darstellung, welche P. Knoodt mit Zustimmung des Meisters gegeben hat – „A. G. und seine Lehre", in: Unsere Zeit, Jahrbuch zum Conversationslexikon (Brockhaus), Leipzig 1857, 609ff. –, behandelt in breiter Ausführung die sog. „Selbstbewußtseinstheorie", während der theologische Sinn des Systems kaum angedeutet wird. Zudem fehlt jeder Hinweis auf die Quellen.

den. Dualismus nennt er und nennen die Schüler mit Vorliebe sein System.

„Bewußtsein ist die wesentliche Form alles Seins". Sich bewußt werden heißt aber, in den Erscheinungen das prinzipielle eigene Wesen „sich offenbaren", sich gegenständlich werden. Bewußtsein ist Subjektobjektivierung.[183] Auch die Natur ist nicht bewußtlos; sondern ihr Werden ist wesentlich ein Bewußtwerden. Aber der Bewußtseinsprozeß der Natur ist grundsätzlich verschieden von dem geistigen Selbstbewußtsein. In der Differenzierung der chemischen und organisch-geschlechtlichen Gegenkräfte strebt zwar die Natur immerfort, ihr prinzipielles Sein „sich" zu objektivieren; aber sie bleibt in der Erscheinung stecken, weil sie sich immer nur in einem neuen „Exemplar" veräußerlicht und vermannigfaltigt. Die Natur ist darum ein ewig unvollendetes Bewußtsein, das niemals zu sich selbst kommt und als ein in den Erscheinungen Aufgehendes kein „Sein für sich" besitzt. Das „Geschlechtsleben" der Natur „zeugt" nur individuelle Mannigfaltigkeiten und „bezeugt" oder „überzeugt" nur von dem allgemeinen Geschlecht, dem Genus. Die Natur äußert sich als „materialer Begriff". Auch dort, wo sie „verinnerlicht" wird, d. i. in dem Denken der „Naturseite" des Menschen, verharrt die Natursubstanz in der durch Abstraktion vermittelten Allgemeinheit ihrer einzelnen Äußerungen bzw. Erscheinungen. Der „formale Begriff" ist die Erscheinungsweise der „verinnerlichten Natur".

Ganz anders verläuft dagegen der Bewußtseinsprozeß des *Geistes*. Das geistige Leben kann sich zwar ebenfalls nur in seinen mannigfaltigen Erscheinungen in den einzelnen Akten und Zuständlichkeiten mittelbar erfassen. Aber alle Äußerungen des Geisteslebens lassen sich auf zwei Grundkräfte zurückführen, auf die Rezeptivität und die Spontaneität, die für sich nicht mehr weiter ableitbar sind, sondern einen letzten kontradiktorischen Gegensatz darstellen. Nun aber bleibt das geistige Bewußtsein nicht in dem Aus- und Gegeneinander dieser endgültigen Erscheinungsweise stehen, um etwa zu versuchen, sie durch Abstraktion in einem „Begriff" zu vermitteln – ein Versuch, der bei dem kontradiktorischen Verhältnis fehlschlagen müßte. Sondern der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität wird dadurch vermittelt, daß beide Lebensäußerungen des Geistes von dem Be-

[183] Vorschule I, 104, 118; Juste-Milieu's, 375.

wußtsein mit unbedingter Notwendigkeit auf das *Ich* als auf das prinzipielle Sein, die Ur-Sache aller seiner Erscheinungen bezogen werden. Im „Ichgedanken" vollendet sich der Bewußtseinsprozeß des Geistes zum Selbstbewußtsein, zum „An und für sich sein". Dieser Gedanke und dieses Wissen um das geistige Wesenssein ist „die Idee", weil sie nicht auf Anschauliches geht wie der Begriff. Das Ich ist das übersinnliche Noumenon, und das notwendige unmittelbare Wissen um es ist darum eigentlich ein Glauben – Vernunftglaube.[184]

Die Gewißheit des eigenen Seins im Selbstbewußtsein ist die Vorbedingung für alles sichere Wissen vom fremden Sein, zumal vom Dasein und Wesen Gottes. „Der ontologische Beweis ist noch nie vollständig geführt worden".[185] Die genaue Bestimmung der Idee vom Ich ermöglicht erst die spekulative Begründung der Gottesidee. Das Selbstbewußtsein zeigt nämlich das Ichprinzip in der notwendigen Differenzierung von Rezeptivität und Spontaneität. Die Freiheit – Spontaneität des Geistes – kann also sich nur offenbaren, d. h. erscheinen, als Rückwirkung auf eine fremde Einwirkung von außen her. Damit ist klar gegeben, daß der Geist ein relatives und bedingtes Sein ist, welches auf ein transzendentes absolutes Geistwesen notwendig hinweist. Und diese absolute Persönlichkeit ist der *dreieinige Gott*. Das göttliche Selbstbewußtsein erscheint, offenbart sich (*manifestatio ad intra*) nicht durch ein bloß Erscheinendes, sondern durch reale wesenhafte „Subjektobjektivierung" und erkennt sich darin vollendet als absoluter Geist in der Identität des göttlichen Wesens.[186]

An der ebenbildlichen Form des eigenen relativen Selbstbewußtseins erkennt darum der menschliche Geist sowohl das Dasein wie

[184] Hauptstellen für das Ganze sind: Süd- und Nordlichter, 143ff.; Janusköpfe, 287ff.; Thomas a Scrupulis, 55ff.; Euristheus usw., 358ff.; für das Naturbewußtsein: Vorschule II, 12f.129f.141; für den Unterschied von Geist und Seele (Tiermensch): Vorsch. I, 246.294ff.; II, 86.89ff.; Euristheus, 409ff. (vgl. Knoodt, A. G. I, 189.199.210.225); für den Vernunftglauben: Vorsch. I, 154f.239f.; Janusköpfe, 316ff.337f.

[185] Vorsch. I, 150f.; Peregrins Gastmahl, 311f.; Janusköpfe, 253.

[186] Vorsch. I, 107ff.301ff.; Peregrins Gastm., 355ff.; Süd- und Nordlichter, 149; Janusköpfe, 257ff. Es sei daran erinnert, daß die Günthersche Spekulation hier nur mit Rücksicht auf die theologisch-erkenntnistheoretische Problemstellung betrachtet wird. Zur Beurteilung des materialen dogmatischen Gehaltes muß auf die größeren Handbücher der katholischen Dogmatik verwiesen werden.

das Sosein Gottes als des absoluten in sich vollkommenen Geistes, der keines Offenbarungsprozesses in der Welt bedarf, um darin erst „fertig" zu werden. Die Schöpfung ist vielmehr freie Tat der göttlichen Liebe, die wie die Freiheit überhaupt in ihrem Wie unbegreiflich bleibt. Aber zu der Idee, dem Gedanken Gottes, der dem freien Schöpfungsfaktum zu Grunde liegt, ist der Spekulation im menschlichen Selbstbewußtsein ein Zugang geöffnet. Der Ichgedanke ist nämlich notwendig verbündet mit dem Denken des Nichtich; und so ist auch in der Affirmation des eigenen Seins und Daseins im göttlichen Selbstbewußtsein der Gedanke des außergöttlichen Nichtich unbedingt mit eingeschlossen – aber nur als göttlicher Gedanke, dessen Realisierung in der Schöpfung, wie bemerkt, freie Liebestat Gottes ist. Als göttliches Nichtich trägt die Kreatur „die Form Gottes"; sie ist in ihrer Trias von Geist, Natur und Mensch das Contrefait, das Du Gottes.[187]

Welches ist nun der theologisch-erkenntnistheoretische Sinn dieser spekulativen Bildersprache? Die treibende Kraft des Güntherschen Denkens ist der Wille, die religiöse Wirklichkeit gegenüber dem Pantheismus der „absoluten" Zeitphilosophie zu rechtfertigen. Er will durch die Vertiefung der dialektischen Bewußtseinsanalyse zeigen, daß der wahre Idealismus keine Verneinung, sondern im Gegenteil die vollkommenste und einzig mögliche wissenschaftliche Begründung der christlichen Religion bedeute. Die Naturvergötterung des Heidentums und der Pantheismus bzw. Atheismus aller Philosophie ist durch eine Verdunkelung des geistigen Ichbewußtseins verursacht und beruht im besonderen auf der Emanzipation der Physis über den Geist in der Synthesis des menschlichen Bewußtseins. Eine Philosophie oder Theologie, die nur in *Begriffen* denkt und so in dem Wissen um die Naturerscheinungen aufgeht, muß notwendig pantheisieren. Wie ein in den verschiedensten Orchesterfarben instrumentiertes Leitmotiv taucht in den Schriften Günthers immer wieder die Behauptung auf, daß etwa außer St. Augustin die gesamte katholische Theologie vor dem ersten und besonders vor dem „Corrigierten Cartesius" – Anspielung auf das *donec corrigatur*, mit welchem Vermerk Descartes' Schriften auf dem Index stehen – infolge ihrer Befangenheit in der Begriffsspekulation „semipantheis-

[187] Vorschule I, 109ff.; II, 76ff.; Peregrins Gastmahl, 153ff., Juste-Milieu's, 356ff.

tisch“ sei. Auf dem Boden einer solchen Denkweise ließen sich kein Weg und keine Mittel finden, um der unvermeidlichen Folgerung zu entrinnen, die das Begriffsdenken in dem modernen absoluten Pantheismus gezogen habe. Erst die Philosophie, welche die *Idee*, d. i. den Ichgeistgedanken als das fundamentale Realprinzip erkannt habe, vermöge dem christlichen Gottesbegriff die endgültige Begründung und Sicherheit zu bieten.[188]

Wie weit reicht aber die religiöse Bedeutung dieser neuen Idee? In dem Nachweis, daß das menschliche Selbstbewußtsein sich nur als freie Setzung eines absoluten göttlichen Bewußtsein begreifen könne, protestiert Günther gegen die Vergewaltigung, welche das religiöse Wesen in dem idealistischen Pantheismus seiner Zeit erfuhr. Damit ist aber auch der positiv religiöse Gehalt der Güntherschen Spekulation erschöpft; und von hier an gelangt ihre rationalistische Tendenz zu ungehinderter Auswirkung. Denn der theoretische Sinn jenes Protestes beschränkt sich auf die kausale Erklärung für das *Entstehen* des Selbstbewußtseins. Der Günthersche „Ichgedanke“ fordert die Bestimmung des Menschen durch eine göttliche Gegebenheit nur, um die Existenz und das tatsächliche „Zu-sich-selbst-Kommen“ des menschlichen Geistes zu erklären. In dem einmal erwachten und vollendeten Selbstbewußtsein ist aber kein Raum mehr für das rezeptive Wesensmoment der religiösen Intentionalität. Nur das *Wie*, d. h. nur der tatsächliche Vollzug der schöpferischen Setzung ist als freie Liebestat Gottes – „wie die Freiheit überhaupt“ – ein nur im Glauben hinzunehmendes Geheimnis. Aber das *Was*, das „Wesen“ des geschöpflichen Seins selbst ist der „Gedanke Gottes“, welcher als Gedanke des „Nichtich“ in dem göttlichen Bewußtseinsprozeß notwendig mitgegeben ist. Günther lehnt ausdrücklich ab, seiner Ableitung des Trinitätsgeheimnisses aus dem menschlichen Bewußtsein nur eine analogische Bedeutung beizulegen. Das geschöpfliche All und vorzüglich der Mensch als die „lebendige Synthese“ des Natur- und Geistesreiches ist, der Idee nach und von der

[188] Für das verkehrte Selbstbewußtsein im Pantheismus bzw. im Heidentum vgl. Vorschule I, 15ff.; II, 218ff.; Selbstbiographie bei Knoodt I, 162ff. Als Anreger zu dem sonderbaren Einfall, die ganze christliche Theologie als pantheisierend hinzustellen, gibt Günther in seiner Selbstbiographie den Jesuitenpater Molinari und dessen (unveröffentlichte) Schrift *De communi sanctorum patrum errore* an, s. Knoodt I, 148f.159.164.

realen Existenz abgesehen, das dem Gottesbewußtsein wesentliche Nichtich, sein Contrefait, welches notwendig die „Form Gottes" trägt. Darum ist der Schluß von der Idee des geschöpflichen Selbstbewußtseins auf das dreieinige Gottesbewußtsein nicht „anthropomorph", wie Feuerbach vorgibt; er bringt vielmehr „theomorphe" Wahrheit, d. h. die idealphilosophische Gotteserkenntnis ist nach Günther nicht analogisch, sondern adäquat.[189]

Leibnizens geniale Unterscheidung zwischen *vérités de raison* und *vérités de fait*, auf welche schon Stattler seinen theologischen Möglichkeitsrationalismus aufgebaut hatte, bildet also auch das Fundament für Günthers idealistische Theologie. Der Offenbarungscharakter der religiösen Gegenständlichkeit wird auf die bloße Tatsächlichkeit reduziert, um sein „Wesen" und „Was" in den Bereich der Vernunftspekulation ziehen zu können. Bei Günther ist aber nicht mehr die Rede von einem einschränkenden *veluti* apriori, mit welchem der theologische Dogmatismus Stattlers dem übernatürlichen Gegebensein der Offenbarung gerecht zu werden suchte. Günther weiß sogar nichts mehr von einem subjektiven Zustand „vor der Reflexion", womit der theologische Kritizismus Hermes' dieser Forderung des religiösen Gegenstandes noch entsprechen wollte. Der inhaltliche Sinn und die Wahrheitsgeltung der Religion fällt darum bei Günther durchaus zusammen mit der philosophisch vollendeten Theorie des Selbstbewußtseins. Spekulatives Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein bilden eine ideal notwendige und untrennbare Einheit.[190] Dementsprechend sieht er auch das Wesen des Atheismus und des Heidentums allein in einem *peccatum philosophicum*, in dem Mangel des echten, idealen Ichgeistgedankens.

[189] Für die Ablehnung der Analogie vgl. Vorschule I, 121.136; Peregrins Gastmahl, 153f.; Süd- und Nordlichter, 131ff.; Janusköpfe, 275f.; – für die Unterscheidung des faktischen „Wie" vom gedanklich-wesentlichen „Was": Vorschule I, 321ff., Janusköpfe, 273f.; vgl. die Unterscheidung des nur durch Empfindung feststellbaren „Daseins" von dem nur gedanklich erfaßbaren „Sein", Vorschule I, 223f. – Angemerkt sei, daß die Verwendung des Leibnizschen Schemas von den wesentlichen und notwendigen Vernunftwahrheiten und den zufälligen Tatsachenwahrheiten durch die rationalistische Theologie im gerade umgekehrten Verhältnis steht zu der Auffassung der Hochscholastik, welche das bloße *quod* oder *quia* der vernünftigen Gotteserkenntnis zuteilt, während das *quid* oder *propter quid* dem Glauben vorbehalten wurde, vgl. z. B. S. Thomas, Summa contra gentiles. I, c. 12.

[190] Vgl. Vorschule I, 239ff.; II, 72f.134f.218; Peregrins Gastmahl, 156f.357.

3. Viel auffallender als bei Günther zeigt sich das Fortwirken der Leibniz-Woffschen Schulüberlieferung in der idealistischen Erkenntnislehre des Antonio Rosmini-Serbati. Der große Italiener wehrt freilich jede Beeinflussung durch die für ihn entweder „sensualistische" oder „subjektivistische" Philosophie des Auslandes ab; und mit einem in der Geschichte der Philosophie und Theologie ungewöhnlichen Nationalismus hat er sich das Ziel gesetzt, den „objektiven Idealismus" als das genuin italienische Denken aus der philosophischen Geschichte herauszulesen und systematisch zu vollenden. Trotzdem sind an seinem Werk deutliche Spuren des „modernen Geistes" zu erkennen, der in der Philosophie des nahen Frankreich und Deutschland früher und energischer als in Italien sich durchgesetzt hatte. Malebranche gab dem Idealismus Rosminis die mystisch-augustinische Färbung; seine erkenntnistheoretische Grundhaltung ist aber am stärksten bestimmt worden durch den mit kantischer Kritik versetzten „empirischen Rationalismus", wie er namentlich im katholischen Süddeutschland und in Österreich als Fortsetzung der Wolffschen Schulüberlieferung noch bis ins 19. Jahrhundert hinein vertreten worden ist.[191]

Rosmini unterscheidet im empirischen Existenzialurteil zwei Bewußtseinsfunktionen, eine unwillkürliche und in der Natur des erkennenden Prinzips gelegene, d. i. die *Empfindung* (= *sensatio externa aut interna*), und eine willkürliche, d. i. die *Reflexion*. Die vom Willen bestimmbare „Rückbeugung" setzt naturgemäß ein sinnlich Empfundenes oder geistig Wahrgenommenes voraus, welches im Urteil auf das wissen-wollende Subjekt zurückbezogen und in subjektiven Besitz genommen wird. „Wissen, daß ein Seiendes existiert und

[191] Über den Nationalismus des Philosophen Rosmini vgl. Karl Werner, Die italienische Philos. des neunzehnten Jahrhunderts, I. Bd.: Antonio Rosmini und seine Schule, Wien 1884, 78ff. – Über die unmittelbaren Beziehungen Rosminis zum Wolffianismus s. die Andeutungen bei Ad. Dyroff, Rosmini (Kultur und Katholizismus, Bd. II), 25 und derselbe, in: Sb. Merkle und Bernh. Bess, Religiöse Erzieher der katholischen Kirche, Leipzig, 227. Auch unter dem dort genannten „sicherlich sehr gemäßigten Lockeanismus" der Lehrer Rosminis, Orsi und Baldinotti, ist sehr wahrscheinlich ein „empirischer Rationalismus" zu verstehen, wie ihn etwa Ben. Stattler vertreten hat. – Die folgende Darstellung der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre Rosminis stützt sich auf Rosmini, Sistema filosofico, in der anonymen, aber sachkundigen Übersetzung, Regensburg 1879, und auf das ausführliche Material, welches Werner, a.a.O. ausgebreitet hat.

bei mir selbst behaupten und aussprechen, daß es existiert, ist ein und dasselbe". Das Wissen um das Dasein eines Dinges ist ein „mir dies Bejahen".[192] In einer solchen Affirmation sieht nun aber Rosmini noch eine *dritte* wesentliche Bewußtseinsbedingung eingeschlossen. Die subjektive Bejahung: „Dieses Seiende existiert", setzt nämlich voraus, daß im urteilenden Subjekt die Erkenntnis vorhanden ist, was ein Seiendes überhaupt ist. Die Erkenntnis oder die Idee vom allgemeinen Wesen des Seienden ist also die unumgängliche Vorbedingung dafür, daß die Bejahung der Existenz irgendeines einzelnen Seienden möglich ist. Weil aber diese Idee vom allgemeinen Sein der ideale Grund aller möglichen Erkenntnis ist, kann die menschliche Vernunft sie nicht erworben haben, sondern muß sie ursprünglich als wahre und *einzige angeborene Idee* besitzen. Tatsächlich wird die Vernunft dieser Idee inne durch eine unmittelbare und unwillkürliche „Anschauung" (Intuition = *sensatio intima* der späteren Wolff-Scholastik).[193] Insofern die allgemeine Seinsidee das „Licht" oder die „Form" ist, welche die Vernunft fähig macht, das einzelne Seiende zu erkennen, heißt sie das „ideale Sein", das *Essere ideale*. Keineswegs soll aber damit gesagt sein, daß es eine bloße Bewußtseinsform im Sinne des kantischen Subjektivismus sei. Im geraden Gegenteil! Das *Essere ideale* erweist sich als die der Vernunftspontaneität einfach gegebene „Form"; es ist für sie *das Objektive* im hervorragenden Sinne, welches im Akt der Anschauung „sich offenbart".[194] In dem „idealen Sein" gründet nach Rosmini die wahre Objektivität der Erkenntnis, und er nennt es schlechthin das „objektive Sein". Das „reale Sein" aber, d. i. das tatsächlich existierende Sein, welches in der Sensation empfunden und im Urteil „mir bejaht" wird, ist nach Rosmini eigentlich das „subjektive Sein". Das empfundene reale Sein kann nun aber nicht bloß *erkannt* werden, weil und soweit es im Lichte des idealen Seins gesehen wird, sondern es *ist* auch nur ein wahres Sein bzw. eine Wesenheit, insofern es einen endlichen Modus des allgemeinen idealen Seins darstellt. Das in der Intuition gegebene *Essere ideale* ist als angeborene „Form der Intelligenz" zwar unbestimmt und seinem Seinsmodus nach ein identi-

[192] Sist. Filos., §§ 14.19ff.; Werner, a.a.O., 305ff.348f.
[193] Sist. filos., §§ 16f.34; Werner, 341ff.
[194] Sist. filos., § 35; Werner, 133ff.

sches Universale. Es darf jedoch nicht mit der formallogischen Abstraktion des *ens communissimum* verwechselt werden. Vielmehr ist das „ideale Sein" wesenhaft aktuelles Sein, welches in den einzelnen Dingen den Seinsakt „leiht" oder „schafft". Ein empfundenes reales Sein „ist" und ist „erkennbar", weil und sofern in ihm ein „Modus" des *essere ideale* tätig ist, d. h. insofern es als einzelne bestimmte Idee – meist „Begriff" (*concetto*) genannt – faßlich ist.[195]

Wie kann aber dann Rosmini noch zwischen idealem und realem Sein unterscheiden? Weil ihm das *Essere ideale* weder ein formaler Gedanke noch ein Nichts ist, so muß er auch ihm eine Art von Existenz zuschreiben. Und die alte Frage der Suarez-Leibniz-Wolff-Scholastik nach dem Unterschied von *essentia* und *existentia* erhält bei Rosmini die Antwort: Das reale Sein ist Begriff (Idee) plus „Subsistenz". Das Eigentümliche der Realität (= des Daseins) besteht darin, daß das ideale notwendige und wesenhafte Sein in ihm zufällig „empfunden" und im Existentialurteil „mir bejaht" wird. Abgesehen von besonderen aus dem Wesen des *Essere ideale* aprioriosch ableitbaren „Elementarbegriffen" wie Substanz, Ursache usw. können allerdings die speziellen Ideen nur als „empfundene Tätigkeiten", d. h. in der Erfahrung geschaut werden. Aber die Erfahrung ist nichts mehr als ein bloßes Mittel, durch welches das ideale Wesen intellektuell geschaut und „mir bejaht", d. h. ein dem Subjekt bewußtes und gewußtes werden kann. Die „Subsistenz" ist daher, für sich genommen, der völlig inhaltsleere und wesenlose Modus der bloßen „Subjektivität" bzw. der bloßen „Extrasubjektivität", je nachdem, ob das „empfindende Prinzip" (= Seele) ein Immanentes oder Äußeres als tätige Entität empfindet. Das ist nichts anderes als der kritisch-idealistisch gefärbte Ausdruck jener Auffassung der Wolffschen Vernunftontologie, welche in der Tatsächlichkeit das bloße *complementum possibilitatis* sieht und die auf die Lehre Suarez' von der realen Ungeschiedenheit der *existentia* und *essentia* zurückweist. Tatsächlich nennt Rosmini die Subsistenz die letzte „vollendende" Bestimmung der endlichen Ideen in der göttlichen Vernunft, und ihr Begriff mache den Schöpfungsakt verständlich.[196]

[195] Vgl. Sist. filos., § 26ff.61ff.156; Werner, 319f.

[196] Sist. filos., §§ 29ff.39ff.168ff.; Werner, 335ff.401ff. Für die an Günthersche Gedanken erinnernde Polemik gegen den aristotelischen Realismus und gegen die tho-

Die Verwandtschaft der philosophischen Erkenntnislehre Rosminis mit dem „empirischen Rationalismus“ der Wolff-Schule scheint auch den Weg zu weisen, um in das mystische Dunkel des *Essere ideale* einzudringen. Um dieses Grundgedankens willen ist gegen Rosminis System von verschiedenen Seiten der Vorwurf des Pantheismus erhoben worden. Zwar betont Rosmini, daß das allgemeine ideale Sein, welches der menschliche Geist ursprünglich besitzt und anschaut, ein „unbestimmtes“ Sein wäre; und die Polemik gegen Gioberti, Fichte, Schelling und Hegel läßt zweifellos erkennen, daß er es nicht mit dem göttlichen *Wesen* zusammenfallen läßt. Andererseits faßt er es doch wieder auf als ein unmittelbares „göttliches Licht“, als eine Zugehörigkeit (appartinensa) Gottes, welche den endlichen Wesen den „Aktus des Seins“ verleiht und sich in den verschiedenen Modi und Stufen der spezifischen und generellen Ideen verwirklicht. Wie soll das anders als pantheistisch gedeutet werden können? Unter der Hülle des durch Malebanche-Gerdil vermittelten Illuminismus verbirgt das *Essere ideale* seinen wesentlich erkenntnistheoretischen Sinn, welcher genau dem entspricht, was der *ordo ontologicus* bzw. die *région des vérités éternelles et nécessaires* in der Leibniz-Wolffschen Vernunftontologie bedeutet. Ebenso wie hier das Wesen und die „Wahrheit“ eines Dinges seiner ontologischen „Möglichkeit“ gleichgesetzt wird und eine „zufällige Tatsachenwahrheit“ nur Wahrheit ist, insofern sie in einem notwendigen Zusammenhang zum All der „Vernunftwahrheiten“ steht, so gilt auch Rosmini das *Essere ideale* als der objektive Seins- und Erkenntnisgrund alles realen Seienden.

Entsprechend diesem rationalistischen Ontologismus vertritt Rosmini den apriorischen Gottesbeweis als den vorzüglichsten Weg für die Gotteserkenntnis. Dazu bedarf es nur, dem in der Anschauung gegebenen unbestimmten „idealen Sein“ die seinem Wesen eigentlichen Bestimmungen der Unendlichkeit, Notwendigkeit, Absolutheit usw. beizulegen, und die ideale „Form der Intelligenz“ ist als real subsistenter Gott erkannt. Freilich hebt Rosmini geflissentlich hervor, daß diese Prädikate von den endlichen Wesenheiten herge-

mistische Auffassung des *universale* in *re* und der Abstraktion vgl. ferner 102ff.117ff. Kennzeichnend ist auch die Polemik Rosminis gegen Suarez' *ens communissimum*, Werner, 363ff.

nommen und nur in einem negativen Sinne auf Gott übertragen werden können. Das hindert ihn jedoch nicht, dem Zuge des deutschen Rationalismus und Idealismus auch darin zu folgen, daß er aus dem dreifachen Grundmodus, in welchem das identische „dreieinige Wesen" des Seienden überhaupt im menschlichen Geiste verwirklicht ist, einen notwendigen philosophischen Beweis für die göttliche Trinität ableitet. Das *Essere ideale* als das angeschaute ewige Objekt (= Sohn) setzt ein *Essere reale* als ein empfindendes und empfundenes ewiges Subjekt (= Vater) voraus; und die Bejahung des Objekts im Subjekt durch die spontane Reflexion (s.o.) stellt den dritten Grundmodus des Seienden überhaupt, das *Essere morale*, her, welches als wesenhafte Beziehung zwischen dem ewigen Objekt und dem unendlichen Subjekt in Gott die gleichewige und unendliche Liebe (= Hl. Geist) ergibt.[197]

Daß der „objektive Idealismus" Rosminis zu einem vollendeten Ausdruck des Typus „theologischer Rationalismus" führen muß, erhellt sofort bei der Frage, ob und wie auf diesem Boden die Eigenart des religiösen Erkenntnisaktes aufrechterhalten werden kann. Weil das unmittelbar der Vernunft beiwohnende „göttliche Licht", das *Essere ideale*, notwendiger Grund für die endlichen idealen Wesen und deren Erkenntnis ist, so hat bei Rosmini schließlich alle Erkenntnis einen religiösen Charakter. Die Beweisführung etwa für den pythagoräischen Lehrsatz ist ebenso religiös wie die Erkenntnis des Daseins und der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens. Wo jedoch jede mögliche Erkenntnis religiös ist, da besitzt – in theoretischem Betracht – keine mehr die Eigenart der spezifisch religiösen Intention. Nur in der Schilderung des Aktes der einfachen Anschauung, worin die menschliche Vernunft das *lumen divinum* des *Essere ideale* als das schlechthin gegebene, „sich offenbarende" Objekt passiv aufnimmt, kommt ein Teilmoment des religiösen Wesens zum Ausdruck. Das wird jedoch sofort dadurch aufgehoben, daß außerhalb dieses initialen Aktes das „ideale Sein" für alle menschliche Erkenntnis „angeborene", d. i. immanente und naturnotwendige „Intelligenzform" wird. Gleichwie Günthers Bewußtseinstheorie nur in dem bloßen Wie der Entstehung des Selbstbewußtseins Raum läßt für das Eigentümliche der religiösen Intentionalität, so wird sie auch

[197] Sist. filos., §§ 86.103.176ff.186; Werner, 366f.393ff.405f.

bei Rosmini auf den Anfang und den prinzipiellen Ausgang seiner idealistischen Philosophie beschränkt.

4. Aus dem verworrenen Dunkel der Güntherschen Bewußtseinsspekulation und aus den dünnen Abstraktionen der Ontologie vom „idealen Sein" führt Joh. Seb. Drey den theologischen Idealismus entschlossen auf den Boden der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit zurück.[198] Sein philosophisches Denken war, wie oben bemerkt, hauptsächlich an dem Idealrealismus des sog. „mittleren" Schelling gebildet. Auch für Schelling begann wohl das Philosophieren mit dem „Sprung ins Absolute". Aber seine „intellektuelle Anschauung" der unendlichen Ideen lag nicht wie bei Kant und Fichte auf dem Wege einer kritischen Auflösung oder methodischen Ausschaltung aller empirischen Wirklichkeit, sondern die „absolute Indifferenz" differenzierte sich als unendlicher Entwicklungsprozeß des harmonischen Universums in die mechanische Notwendigkeit seiner Naturseite und in das geschichtliche Leben der Geistseite. Schelling sah die Aufgabe der Philosophie nicht darin, die Augen vor der lebendigen Tatsächlichkeit der Natur und des Geistes zu verschließen und irgendwo im inneren Ich oder in einer logischen Formalität das Absolute zu suchen. Philosoph war für ihn nur derjenige, der in dem Wechselspiel und in der Gegensätzlichkeit des naturhaften und geschichtlichen Geschehens das eine identische ewige Idealsein „anzuschauen" vermochte. Insbesondere hielt Schelling die „natürliche und vernünftige Religion" der Aufklärung für ein Gebilde unwahrer „Ausklärerei". Weil das Absolute (Gott) wesentlich Geist ist, so kann die wahre und notwendige Idee der Religion nur dort gefunden

[198] Außer der oben in Anmerkung 177 zitierten „Kurzen Einleitung" ist hier vorzüglich zu berücksichtigen: Joh. Seb. v. Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, 2 Bde., 2. Aufl., Mainz 1844-1847 (1. Aufl. 1838-1843). Es wird im folgenden die 2. Aufl. zitiert. Die Bemerkung im Vorwort zur 1. Aufl., S. IVf., wo Drey die in der „Kurzen Einleitung" vertretene Schleiermachersche Auffassung der Apologetik widerruft, ist so verstanden worden (vgl. A. Schmid, Apologetik, 94f.), als habe Drey seinen grundsätzlichen Standort gewechselt. Das trifft aber tatsächlich nicht zu. Wohl bringt die Apologetik vieles, was die „Kurze Einleitung" noch nicht enthält und umgekehrt; aber das Neue in der Apologetik liegt genau in der Richtung derselben idealistischen Einstellung, aus welcher schon die „Kurze Einleitung" entstanden ist. Zur Nachprüfung werden im folgenden den Zitaten aus der Apologetik Parallelstellen aus der „Kurzen Einleitung" beigefügt werden.

werden, wo das absolute Sein sich in der Geistseite des Universums „offenbart", d. i. in der „freien Notwendigkeit" der Geschichte.[199]

Dementsprechend legt Drey das größte Gewicht auf die geschichtliche Betrachtung der Religion und des Christentums. Die „historische Theologie" ist nach ihm die unumgängliche Voraussetzung aller „philosophischen" und „dogmatischen" (kirchlichen) Theologie. Schon um die Frage nach dem Begriff der Religion überhaupt stellen zu können, muß die *Tatsache* der Religion vorausgesetzt werden. So bietet Drey zunächst den primitiven Versuch einer Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, indem er in einer Zusammenschau, welche möglichst alle geschichtlich erreichbare Religiosität umfassen will, das allgemeine Wesen der Religion nach seiner *objektiven* Seite bestimmt durch Heraushebung der überall sich findenden Gegenstände des religiösen Verhaltens, um dann mit besonderer Sorgfalt auf die subjektive Erscheinungsseite der Religion in „Gemüt" und Gefühl, in der Vorstellung und im Willen einzugehen.[200] Das Ergebnis der empirisch geschichtlichen Betrachtung ist die Feststellung der Tatsache, daß die Religion eine auf jeder Entwicklungsstufe der Geistesgeschichte erscheinende Lebensmacht ist, welche das ganze menschliche Wesen durchdringt. Um aber diese empirische Allgemeinheit als eine im Menschenwesen als solchem begründete Notwendigkeit zu begreifen, muß die Religionswissenschaft von der bloß feststellenden Historie sich vollenden zu einer idealphilosophischen „Konstruktion" des religiösen Wesens. Gemäß dem Entwicklungsidealismus Schellings ist für Drey die Frage nach der „Idee der Religion gleichbedeutend mit der Frage nach der uranfänglichen *Entstehung* der Religion. Alle Versuche, welche den Ursprung der Religion in einen äußeren Grund verlegen, mögen sie ihn nun in der Fruchtbarkeit oder in der Schönheit der Natur, in dem Herrschbedürfnis der Staatslenker oder in einer äußerlichen Offenbarungswirkung Gottes suchen, alle diese Erklärungsversuche konnten niemals zu

[199] Die klarste Darstellung des Idealrealismus und besonders seiner religionsphilosophischen Bedeutung bieten Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", 1803, auf welche Drey selbst empfehlend aufmerksam macht (Kurze Einleitung, § 84, Anm. 7).

[200] Für die Notwendigkeit der geschichtlichen Unterlage für alle Religionswissenschaft s. Apologetik I, 3f.25f.73ff.; vgl. Kurze Einl., §§ 66ff.249f.; – für die Phänomenologie s. Apologetik I, 76-91; vgl. Kurze Einl., §§ 8 und 41.

dem wirklichen und vernunftnotwendigen Grund der Religion vordringen, weil sie im Gebiet *des empirisch Äußeren und Zufälligen verharrten. Der wahre ideale Grund muß die religiöse Geschichte* als die Entwicklung einer *immanenten Bewußtseinsnotwendigkeit* begreifen lassen.

Das Urphänomen des religiösen Bewußtseins sieht nun Drey darin, daß das menschliche Selbst Gott als ein gegenüber und außer ihm Seiendes erlebt und zugleich sich als unbedingt von ihm abhängig und zu ihm hinstrebend fühlt. Dieses gleichzeitige Aus- und Zueinander von Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein weist nach Drey notwendig auf ein „anfängliches" Bewußtsein zurück, „in welchem sich gegenseitig noch berührte und durchdrang, was nach geschehener Trennung sich in sich abschließt". Und eine solche mit dem Ursprung des Menschen zusammenfallende Verbindung mit Gott findet er ausgedrückt in der „Idee der Schöpfung". Wie nämlich der Schöpfungsakt auch immer vorgestellt werden mag, stets ist gewiß, daß in diesem Akt das „Ineinandersein" des Schöpfers und des Geschöpfes als „Bedingung ihres Auseinandergehens in der zeitlichen Erscheinung" gedacht worden ist. „Darum also findet der Mensch in seinem Selbstbewußtsein Gott, weil sein Selbst vor diesem Bewußtsein mit Gott Eins gewesen."[201]

Die Verbindung des Menschen mit Gott im Schöpfungsakt nennt Drey die „innere" oder „ursprüngliche Offenbarung", welche in der geschöpflichen Natur des Menschen als solcher gegeben ist. Der Begriff dieser ursprünglichen Offenbarung ist unempirisch, ewig und notwendig und hat also alle Eigenschaften einer echten „Vernunftidee". Deshalb muß für den Schellingianer die Idee der „inneren Offenbarung" im Schöpfungsakt das *ideale Prinzip aller Religion und aller religiösen Offenbarung überhaupt sein*. Freilich ist die „äußere Offenbarung", d. i. diejenige, welche durch Vermittlung der Natur oder der Geschichte dem Menschen zugeht, ebenfalls „ursprünglich" und notwendig; denn das einmal geschaffene Bewußtsein kann nur dadurch zu seinem Selbst kommen, daß es an einem Äußeren, an ei-

[201] Apologetik I, 101ff.; vgl. die im Ausdruck noch ungezwungenere Schellingsche Darstellung in Kurze Einl., §§ 1ff. – Eine treffende Kritik dieser dogmatisch inkorrekten Redeweise bietet M. Glossner, Die Tübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet, in: Jahrbuch für Philos. und spekulative Theol., 15. Jahrg., Paderborn 1901, S. 167ff. u. ö.

nem „Nichtich“ das Ich selbst abschließen kann. Überdies hat ja Gott in der Schöpfung mit den geistigen Wesen zugleich die äußerliche unbewußte Natur „aus sich herausgesetzt“. Aber damit ein Gegenüber, ein Nichtich auf das menschliche Ich als Offenbarung Gottes wirken kann, muß das Bewußtsein schon das Gottesgefühl aus der Schöpfungsvereinigung her in sich besitzen.

In welchem Sinne Drey die „innere Offenbarung“ als die wahre Idee der Religion und als den idealen Grund aller „äußeren“ Offenbarung versteht, sei vorerst an seiner Vorstellung von der „natürlichen Offenbarung“ kurz dargelegt.

Das „Nicht-Ich ist für das gewöhnliche Bewußtseyn die Welt, für das religiöse Gott.“ Unter dem „gewöhnlichen“ Bewußtsein versteht hier Drey dasjenige, welches in gewissen Aktsphären (oder auch im willkürlich herbeigeführten Zustand der Gottlosigkeit) nicht mehr durch das ursprüngliche Gottesbewußtsein lebendig bestimmt ist. Für ein solches Bewußtsein kann die Natur unmöglich den Schöpfergott verkünden, sondern nur ihre mechanische Notwendigkeit, d. i. ihre „Nachtseite“ (Schelling) offenbaren. Darum lehnt Drey auch den Begriff der „natürlichen Religion“, die bloß aus Vernunft und Natur Religion erzeugen will, als eine willkürliche und unwahre Abstraktion ab. Dem religiösen Bewußtsein aber, welches von dem aus der Schöpfungsoffenbarung stammenden Gottesbewußtsein lebendig durchdrungen ist, ihm erschließt sich allerdings die sichtbare Welt als eine einzige überwältigende Offenbarung der göttlichen Weisheit und Macht und Herrlichkeit. Dem religiösen Menschen wendet eben die Natur ihre „Tagseite“ zu und verkündet in ihrem notwendigen Geschehen das Walten des alles wirkenden lebendigen Gottes.[202]

Es erhebt sich wieder die Frage, welches der theologisch-erkenntnistheoretische Sinn dieser Offenbarungsidee ist. Ihr materialer Gehalt besagt: Das ursprüngliche Einssein von Gott und Geschöpf im Schöpfungsakt sei die ideal notwendige Voraussetzung dafür, daß der zum Selbstbewußtsein gekommene Mensch in dem Nichtich Gott erkennen könne. Die auffallend starke *Anlehnung* an Schellingsche Gedanken kann hier auf sich beruhen. Denn letztlich ist sie eine bloße *Entlehnung* von Ausdrucksmitteln für einen theo-

[202] Über die „innere Offenbarung“ als Prinzip der „äußeren Offenbarung“ s. Apologetik I, 120ff.129ff., vgl. Kurze Einl., § 21.

logischen Gedanken, dessen Intention dieselbe geblieben wäre, wenn er auf eine andere, jeden Anklang an Pantheismus oder Panentheismus vermeidende Weise ausgedrückt worden wäre. Dreys eigentliche Absicht geht nämlich auf nichts mehr als auf den Versuch, die empirische und darum zufällige Religion der geschichtlichen Wirklichkeit im Wesen des menschlichen Bewußtseins zu begründen. Ein noch so umfangreicher Tatsachenbeweis hätte ja gegenüber der „absoluten" Philosophie seiner Zeit den apologetischen Zweck nicht erfüllen können. Für die Religion mußte ein der Idee des Bewußtseins immanenter Grund aufgewiesen werden, wenn nicht auf den wissenschaftlichen Charakter aller Religionstheorie und Theologie sollte verzichtet werden. Darum lehnt Drey sogar den alten Gedanken von der angeborenen Gottesidee als noch zu äußerlich „empirisch" ab.[203] Der absoluten idealen Immanenz war nun allerdings mit der „Idee" von der „Schöpfungsoffenbarung" Genüge geschehen. Dafür aber war der Offenbarungsbegriff, wie er für das Wesen der Religion konstitutiv ist, zum mindesten stark verbogen. Denn die immanente Schöpfungsoffenbarung schließt ihrer Idee nach das für die religiöse Intention wesentliche Verhältnis von Natürlichem und transzendentem Übernatürlichem aus; und dadurch, daß diese uneigentliche „innere Offenbarung" zum notwendigen Grund aller „äußeren" Offenbarung gesetzt wird, ist auch die letztere in Mitleidenschaft gezogen, z. B. die sog. „natürliche Offenbarung" der Natur ist jetzt nichts mehr als die bloße Gelegenheit, an welcher sich das immanente Gottesbewußtsein entzündet, und das Natürliche an der natürlichen Offenbarung steht an und für sich in keiner gegenständlichen Beziehung mehr auf Gott.

Daß diese Auffassung auf einen theologischen Rationalismus hinausläuft, wird sich aber erst im folgenden Abschnitt klar zeigen, wo das Verhältnis der Vernunftidee zur *geschichtlichen* Offenbarung zu untersuchen ist.

[203] Apologetik I, 100f.; vgl. die für den obigen Zusammenhang bezeichnende Definition der Religion als „das durchgängige und lebendige Bestimmtsein des Menschen durch das Gottesbewußtsein", a.a.O., 110.

II. Die Vermittlung von Vernunftidee und Offenbarungstatsache als idealistische Form des theologischen Idealismus

In der Ableitung der Gottesidee und des Religionsbegriffs aus dem idealen Bewußtsein bekundet sich der theologische Idealismus schon deutlich als Ausdruck des erkenntnistheoretischen Typus „theologischer Rationalismus". Auch eine rein philosophische *theologia naturalis* muß ihre Stellung zu dem spezifisch theologischen Erkenntnisproblem irgendwie erklären; die Sache und der Begriff der „natürlichen Offenbarung" ist ja für sie unumgänglich. Sowenig aber die Auffassung der Leibniz-Wolffschen Vernunftontologie, welche in Gott die Unendlichkeitssphäre der in der philosophischen Erkenntnis begriffenen Vernunftwahrheiten, die *région des vérités éternelles* sieht, dem Wesensgesetz der Religion gerecht wurde, ebensowenig vermochte auch die idealistische Konstruktion der Gottesidee das religiöse Wesen intakt zu lassen. Nur für die tatsächliche Existenz des Bewußtseins bedarf die idealistische *theologia naturalis* eines transzendenten Schöpfers, während das einmal „gesetzte" Selbstbewußtsein seinem Was und Wesen nach mit der Gottheit in unmittelbarer Immanenz verbunden wird. Der erkenntnistheoretische Rationalismus dieser apologetischen Richtung kann jedoch erst ganz zu Tage treten, wenn betrachtet wird, in welcher Weise die ewige, bewußtseinsimmanente Vernunftidee sich auswirkt an der christlichen Offenbarungstatsache, welche übernatürliche Wahrheit und zeitliches Faktum in sich zugleich begreift.

1. A. Günthers sog. „Inkarnationstheorie" ist eine folgerichtige Weiterführung der idealistischen *theologia naturalis*, welche er unter dem Namen einer „Selbstbewußtseins"- oder „Creationstheorie" vorgetragen hat. Im „Urstand" sieht er – fast mit dem gesamten zeitgenössischen Idealismus – das „Kindheitsalter" vollkommener Harmonie von Geist und Natur im Menschen. Aber dieser Zustand war eben ein kindlicher, unausgewachsener, worin das Selbstbewußtsein sich nur unbestimmt und instinktiv-unwillkürlich äußerte und noch nicht zur geistig klaren Erfassung seiner *Qualität* als „Freiheit" gelangt war. Damit sich der urständliche Geist zum freien Selbst vollenden konnte, bedurfte er einer positiven Einwirkung der Offenbarung der absoluten göttlichen Freiheit, wie sie die Schrift in dem Gottesgebot an den Paradiesesmenschen berichtet. Erst in der Rückwirkung auf diese Einwirkung konnte die wesenhafte Spontane-

ität des geschöpflichen Geistes *erscheinen*. Die „Freiheitsprobe" war notwendig, damit das kindlich unwillkürliche Bewußtsein des Urmenschen sich zum freien Ich-Selbstgedanken „differenziere". Das Wesen der *Adamssünde* wie jeder anderen Sünde ist „Lüge", ist verkehrtes Selbstbewußtsein, in welchem der freie Geist sich auch seinem Werden und Dasein nach absolut setzt, um wie „ein erlogener Fixstern sich um seine eigene Achse zu drehen". Die erste Sünde konnte aber zu Erbsünde nur bei einem geistigen Wesen werden, welches zugleich Naturwesen ist; d. h. eine Erbsünde und Erbschuld ist nur beim Menschen denkbar, wo kraft des „Geschlechtslebens" seiner Naturseite durch das eine erste Individuum Adam das allgemeine Genus Mensch vertreten und in der zeugenden Fortpflanzung bestimmbar ist (s.o. Kap. 5, I, n. 2). Für die reinen Geister dagegen war „die Entscheidung der Krisis zugleich ihre Erlösung".

Besteht nun aber das Wesen des Sündenfalles darin, daß der freie Menschengeist, seinen Ursprung als schöpferische Setzung Gottes umkehrend, sich selbst absolut setzt, so kann nach Günther die Erhebung vom Fall durch die Menschwerdung des Logos in nichts anderem bestehen als in der „Wiederherstellung des verkehrten geschöpflichen Selbstbewußtseins". Auch der zweite Adam mußte die volle Menschennatur besitzen, wenn er die Sünde des ersten Adam wiedergutmachen und zum Erlöser des „Geschlechtes" werden sollte. Aber er durfte nicht „Gattungswesen" sein, weil er damit notwendig unter dem Fortpflanzungsgesetz der Adamssünde gestanden hätte. Christus muß vielmehr seinem Ursprung nach eine neue Schöpfung der Liebe Gottes sein, welche gleich der ersten Schöpfung ihrem „Wie" nach unbegreiflich ist. Dem „Was" und „Wesen" nach ist aber für Günther das Geheimnis der Menschwerdung verständlich: Die Idee der Erlösung sagt ihm letzthin nichts anderes als die durch eine geschichtlich freie Liebestat Gottes verursachte Wiederherstellung der vernunftsnotwendigen Idee vom geschöpflichen Selbstbewußtsein; d. h. Günthers sog. „Inkarnationstheorie" ist die bloße Geschichte dessen, was in der von ihm „Creationstheorie" genannten Bewußtseinsphilosophie *idealiter* schon erkannt ist.[204]

[204] Für den „Urstand" vgl. Vorschule II, 72ff.; Süd- und Nordlichter, 101ff.; für die Erbsünde vgl. Vorschule II, 129ff.160ff.; Peregrins Gastmahl, 357ff.; für Christus

Der rationalistische Charakter dieser „*spekulativen* Theologie des *positiven* Christentums“ tritt am auffälligsten zu Tage in der Zusammenwerfung von „Gewissen“ und „Logos-Wirken“. In dem sich selbst absolut setzenden Selbstbewußtsein des gefallenen Menschen wirkt das ursprüngliche wahre Bewußtsein insofern noch, als auch der gefallene Mensch in der „Stimme des Gewissens“ noch seine Bedingtheit durch den absoluten Gotteswillen dunkel fühlt. Im Gegensatz zu dem gänzlich dem Übergewicht der Physis erliegenden Heidentum besteht die Auserwählung des Judentums darin, daß es in dem „kategorischen Imperativ“ den Gottesgeist wenigstens als „den Herrn“ erkannte und der heidnischen Physiokratie eine reine Theokratie entgegenstellt. Aber erst durch die Erlösung und Wiedergeburt in Christus ist das freie Gewissen vollkommen wiederhergestellt worden: Der Logos, d. i. der gleichwesentliche Sohn des Vaters, mußte die Menschennatur annehmen, damit das freie Geschöpf im inneren Sittengesetz weder willkürliche Autonomie noch bloß äußerliche theokratische Heteronomie sah, sondern im reinen idealen Ichgedanken sich als ebenbildliche Freiheit der göttlichen Freiheit, d. i. als „Kind Gottes“ erkannte. Immerhin aber wirkt der Logos auch schon in dem heidnischen und besonders in dem jüdischen Gewissen; und ausdrücklich erklärt Günther das „Gewissen“ als eine „Antizipation der Erlösung“.[205]

Nun ist klar, was Günther meint, wenn er immer wieder betont, die „Selbstverständigung“, d. i. das ideale Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes von seinem bedingten Sein, sei die „Uroffenbarung“ oder „Grundoffenbarung“, und alle „historische Offenbarung“ habe nur den Sinn, die wahre Idee vom relativen Ich-selbst-Sein wiederherzustellen bzw. zu erhalten. Der „Inhalt“ oder das „Was“ des Christentums ist eben nach ihm schlechthin Gegenstand des spekulativen Wissens. Die kirchlichen Dogmen haben deshalb als Lehrsätze nur einen zeitgeschichtlich bedingten Wert, der sich nach der Erkenntnisstufe derjenigen Philosophie bemißt, aus welcher sie gebildet sind. Zwar findet Günther, daß ausnahmsweise einmal eine

und Erlösung vgl. Vorschule II, 254ff.; Peregrins Gastmahl, 327ff.395ff.; Selbstbiographie bei Knoodt I, 162ff.

[205] Für das Gewissen als „Antizipation der Erlösung“ vgl. Vorschule II, 128f.164f.215ff.; Peregrins Gastmahl, 398f.

dogmatische Lehrbestimmung – über den Creationismus – trotz aller entgegenstehender Mängel der damaligen Zeitphilosophie eine Idee „antizipiert" habe, welche erst auf der philosophischen Entwicklungsstufe des „corrigierten Cartesius" wissenschaftliche Erkenntnis werden konnte. Dafür sieht er aber andererseits an nicht wenigen Formeln der Kirchenlehre unhaltbare Überreste falscher und vergangener Philosophien. Die dogmatische Lehrentwicklung sollte eben mit dem Fortgang der philosophischen Systembildungen gleichen Schritt halten. Günther glaubt damit dem absoluten Wahrheitsanspruch der religiösen und theologischen Gegenständlichkeit nicht zu nahe zu treten. Denn ihm bleibt als spezifischer Gegenstand des Glaubens nur mehr das „Wie" der dem dogmatischen Lehrgehalt zu Grunde liegenden göttlichen Freiheitstat übrig; d. h.: „Geglaubt wird nur das historische Faktum" (sc. der Erschaffung, der Freiheitsprobe, der Wiederherstellung des „Ichgedankens")! Günther selbst muß die Unvollziehbarkeit dieser Unterscheidung von philosophischem „Inhalt" und geglaubtem „Faktum" in dem theologischen Gegenstand gefühlt haben. Denn zuweilen drückt er seinen theologischen Rationalismus auch so aus, daß die spekulativ philosophische Bedeutung der kirchlichen Lehre zu einer religiösen Glaubenssache werde in der „freien sittlichen Tat", d. h. Religion ist Ethik. Dieser Moralismus ist ja schon in seiner „Gewissens"-„Inkarnationstheorie" vorgebildet.[206]

2. Die Vermittlung einer Philosophie ewiger Ideen mit der im Wesen der christlichen Religion liegenden Überzeugung von dem übernatürlichen Offenbarungswirken Gottes in der Menschengeschichte mußte um so schwieriger werden bei einem Idealismus, dessen erkenntnistheoretische Grundlage nicht wie bei Günther einen Bewußtseins*prozeß*, ein Werden kannte. Rosminis Absicht geht auf einen „objektiven (=ontologischen) Idealismus", welcher die zufällige Erfahrung des realen Seienden zur Wesenserkenntnis des identi-

[206] Für das Selbstbewußtsein als „Grundoffenbarung" vgl. Süd- und Nordlichter, 133ff.; Janusköpfe, 253.316; für die Unterscheidung des philosophischen „Was" und des nur glaubbaren „Wie" im Dogma vgl. außer den oben in Anmerkung 189 angegebenen Stellen noch Süd- und Nordlichter, 107, und Knoodt, a.a.O. II, 513; für die dogmatische Entwicklungslehre vgl. Vorschule II, 278ff.290ff.; Peregrins Gastmahl, 247ff.400ff.; für den Moralismus vgl. Janusköpfe, 276f.; Selbstbiographie bei Knoodt I, 104f.

schen und zeitlos notwendigen „idealen Seins“ erheben will. Nur die dritte Grundform des Seins, welche Rosmini im *Essere morale* sieht, scheint die Möglichkeit eines Werdens und einer Geschichte zuzulassen. Das „moralische Sein“ besteht ja, wie sich oben (Kap. 5, I, n. 3) zeigte, in dem willentlichen Rückbeziehen des subjektiv empfundenen „realen“ Seins auf sein ideales objektives Musterbild durch das bejahende Urteil. Nach Rosmini ist das *essere morale* schlechthin das geurteilte Sein, es heißt jedoch im engeren Sinne „moralisch“ in dem Falle, wo das „empfindende Prinzip“ (= Seele) sein eigenes reales Wesen empfindet, um es an dessen ewiger Idee, d. i. an Gottes heiligem Willen zu messen, und sich dabei bestrebt, die unvollkommene Realität der ewigen Idealität anzunähern. Es ist klar, daß der subjektive Wille, der in der Reflexion wirksam ist, vorschnell im Bejahen und lässig im Streben sein kann. Daraus erklärt sich für Rosmini erst die Möglichkeit des Irrtums.[207]

Aber soweit die Freiheit nicht Irrtum und Sünde als ein *me on*, sondern Wahrheit und wahre Güte erzeugt, ist ihr Produkt ein Ewiges und Notwendiges, da ja das *essere morale* nur als ein „Modus“ des identischen und zeitlosen Wesens des Seins überhaupt aufgefaßt werden darf. Man muß schon auf die Wolffsche Vernunftontologie der *veritates seu possibilitates aeternae ac necessariae* zurückgreifen, um ein Denken zu finden, das so prinzipiell unhistorisch ist wie Rosminis ontologischer Idealismus.

Nun aber ist auch für ihn die geschichtliche Wirklichkeit da, und insbesondere mußte sich dem großen frommen Italiener die übernatürliche Offenbarungsgeschichte des Christentums als eine Realität aufdrängen, welche mit dem starren Ontologismus seines Systems irgendwie zu vermitteln war. Wie sollte das aber möglich werden?

Rosmini sucht sich zu helfen durch die Annahme der Lehre vom *Sensus communis*. Im benachbarten Frankreich war der *Sens commun* gerade das Losungswort der mächtigen geistigen Reaktion, welche den revolutionären Rationalismus des 18. Jahrhunderts abgelöst hatte. Wenn diese Bewegung auch nicht ganz ohne Einfluß auf Rosmini geblieben ist, so entsprach doch seiner philosophisch-erkenntnistheoretischen Haltung ungleich mehr die gemäßigte und eigenartige Form, welche die Lehre vom „Gemeinsinn“ in der späte-

[207] Sist. filos., §§ 61f.

ren Wolffscholastik gefunden hatte (vgl. oben Kap. 2, I). Nach Rosmini kann es die Aufgabe der Philosophie nicht sein, mit einem methodischen Zweifel alle von der Vorzeit überlieferten Einsichten auszuschalten und von einem neuen subjektiven Gewißheitsprinzip wie von vorne anzufangen: Denn die im gemein-menschlichen Wissen liegende Wahrheitserkenntnis besitzt für ihn einen viel höheren Gewißheitsgrad, als die Überzeugung eines einzelnen Philosophen je beanspruchen kann. Die Eigentümlichkeit der *scienza popolare* besteht nämlich gegenüber der *scienza filosofica* darin, daß sie das wesenhafte Sein mit einem natürlichen Instinkt sofort erfaßt. Zwar begreift auch der Gemeinsinn die ideale Wahrheit nicht durch einen aller Irrtumsmöglichkeit entrückten Akt unmittelbarer „Anschauung"; sondern seine Erkenntnis stammt wie alle Erkenntnis der endlichen Dinge aus der Erfahrung und einer instinktiven Reflexion auf das ideale Sein. Aber die Reflexionstätigkeit ist hier unvermittelter und ursprünglicher als die verwickelte Analysis und Synthesis der wissenschaftlichen Methode; und eben aus diesem Grunde ist die *scienza popolare* an und für sich gewisser als die *scienza filosofica*, da ja gerade in dem vom menschlichen Willen abhängigen Bejahungsurteil der Reflexion die Möglichkeit des Irrens enthalten ist.[208]

Überdies ist zu beachten, daß Rosmini auch die im *sensus communis* lebendige Wahrheitserkenntnis natürlich nur denken kann als Ausstrahlung des „göttlichen Lichtes", des *essere ideale*, welches dem menschlichen Geist als solchem beiwohnt. An diesem Punkte nähert sich seine mit dem Illuminismus verbundene Auffassung am meisten dem absoluten Traditionalismus de Lammenais'. In den philosophischen und religiösen Überzeugungen, welche in den Überlieferungen der Menschheitsgeschichte lebendig sind, sieht Rosmini deutlich das Walten der unwandelbaren ewigen „Wahrheitsmacht" Gottes. Da wäre es vermessen, wenn der einzelne Philosoph den gemeinmenschlichen Wahrheitsbestand beiseite setzen wollte. Die Aufgabe der Philosophie kann vielmehr nur sein, den überlieferten *sensus communis* als sichere Grundlage hinzunehmen und seine Unvollständigkeit durch die wissenschaftliche Analysis zu ergänzen.[209]

[208] Sist. filos., §§ 6ff.; Karl Werner, A. Rosmini und seine Schule, 350ff.
[209] S. Werner, a.a.O., 72ff.122ff.

An dem Beispiel B. Stattlers zeigte sich, wie sehr die *sensus-communis*-Lehre dem apologetischen Rationalismus angepaßt ist (s. oben Kap. 3, III, n. 2). Sie erlaubt es, die philosophische Reflexion über die Glaubenswahrheiten bis ins Unbegrenzte fortzusetzen, ohne scheinbar Gefahr zu laufen, den Offenbarungscharakter der religiösen Gegenständlichkeit anzutasten. An den verhältnismäßig seltenen Stellen, wo Rosmini seine Auffassung über das Verhältnis von Philosophie und Theologie ausspricht, tritt deutlich der theologische Rationalismus seines idealistischen Systems zu Tage. Die göttliche Wahrheit des Glaubens erweitert den Gegenstandsbereich der philosophischen Reflexion bis ins Unermeßliche. Wohl kann die Vernunft die Geheimnisse nicht begreifen; sie kann aber vom „göttlichen Lichte erleuchtet" – die „Intelligenzform" des *Essere ideale* wird im Handumdrehen zum Gnadenlicht – immer tiefer in sie eindringen und findet darin Reflexionsstoff für ein ewiges Sein. Dabei gestattet die *sensus-communis*-Lehre Rosmini, äußerlich an dem Unterschied von religiösem Glauben und philosophischem Wissen festzuhalten. Seine Philosophie „erfindet" ja nicht die Glaubenswahrheiten, sondern sie denkt nur „nach" und reflektiert über das, was im *sensus communis* bzw. in der Kirchenlehre vorgegeben ist.[210] Theologisch-erkenntnistheoretisch betrachtet bedeutet jedoch diese Anwendung des „Gemeinsinnes" eine methodische Ineinssetzung von göttlicher Offenbarung und natürlicher Vernunfterkenntnis. Der *sensus-communis*-Begriff stellt Glaubenslehren und Vernunftwahrheiten in eine Linie nebeneinander als Bestandteile der gemeinmenschlichen Überzeugung oder der geschichtlichen Überlieferung; und das Ganze dieser Überzeugung oder Überlieferung ist einheitliches Objekt der Reflexionsphilosophie.

In dem mystischen Illuminismus Rosminis wird außerdem der für das religiöse Wesen konstitutive Unterschied von „Göttlichem" und „Natürlichem" bzw. von Offenbarung und Vernunfterkenntnis noch dadurch verwischt, daß er in dem *essere ideale*, welches der Grund aller möglichen Erkenntnis ist, wenn nicht Gott selbst, so doch ein *divinum*, eine *appartenenza* des göttlichen Wesens sieht. Darum muß, wie oben schon bemerkt, für Rosmini schließlich jede Wahrheitserkenntnis, das Einmaleins nicht ausgenommen, übernatürli-

[210] S. Werner, a.a.O., 144ff.

ches göttliches Lichtprodukt sein. Aus dieser methodisch bedingten Ineinssetzung von Natur und Gnade wird auch sein sonderbares kulturpolitisches Programm verständlich, welches als ideales Ziel aufstellt, das zerrissene Geistesleben der „Moderne" unter die einheitliche und absolute Gottesmacht zu führen, welche in der alles umfassenden Welt- und Kulturherrschaft der Kirche sich verwirklichen soll.[211] Aus derselben Einstellung zum theologischen Erkenntnisproblem erklärt sich endlich, daß Rosmini eine natürliche Ethik als philosophisch undurchführbaren „moralischen Rationalismus" ablehnt und Christus, das persönliche und menschgewordene *essere ideale* (Logos), als den „Idealmenschen" sowohl für die natürliche wie für die übernatürliche Sittlichkeit hinstellt mit der Begründung: „Die menschliche Natur ist nie eine rein natürliche gewesen." Auf dem Standpunkt seines Illuminismus war es ja unmöglich, den Begriff des „Rein-Natürlichen" in Erkenntnis und Sittlichkeit festzuhalten.[212] Alle diese Gedanken sind persönliche Bekenntnisse der tiefen mystischen Frömmigkeit des großen Italieners. Trotzdem und gerade darum (s. oben Kap. 3, II, n. 4, Buchstabe A) sind sie in Hinsicht auf das theologische Erkenntnisproblem Zeugen dafür, daß sein „objektiver Idealismus" den Identitätstypus des theologischen Rationalismus zu einem vollendeten Ausdruck bringt.

3. Bei der Darstellung der Konstruktion des Religionsbegriffes durch Joh. Seb. Drey zeigte sich, daß der theologische Idealismus hier von vornherein auf eine enge Verbindung des Geschichtlichen und Idealen eingerichtet war. Die beschreibende Religionsgeschichte und die historische Theologie bieten die notwendige *materiale* Grundlage für die „philosophische Theologie". Das ist der Drey auszeichnende Kerngedanke, den er mit Schleiermacher von dem Idealrealismus des „Philosophen der Romantik" (Schelling) übernommen hatte. In dem Bemühen, die in der Geschichte ausgebreitete Wirklichkeit der Religion philosophisch, d. i. idealistisch, zu begründen, wurde aber Drey zu einer „Idee" geführt, welche den allem theologischen Idealismus eignenden Gedanken der relativen Immanenz von Gottes- und Selbstbewußtsein in einem Maß übersteigert, daß dahinter das „Angeborensein" von Rosminis göttlichem *essere ideale*

[211] Vgl. Werner, a.a.O., 32ff.
[212] Sist. filos., § 214; Werner, a.a.O., 428ff.37ff.

und sogar Günthers Idee vom „bedingten Selbstbewußtsein“ zurückbleibt. Freilich sollte die Idee von der „inneren Offenbarung“ als dem ursprünglichen Eins-Sein von Gottes- und Selbstbewußtsein im Schöpfungsakt nur dazu dienen, die „äußere“, d. i. die tatsächliche Offenbarung aus einem notwendigen Vernunftgrunde zu erklären. Aber selbst die idealistischen „Ideen“ sind in gewisser Hinsicht „tätiges Sein“; sie haben ihre unweigerlichen Konsequenzen.

Am Ende des vorigen Abschnitts wurde schon die auflösende Wirkung angezeugt, welche die Idee von der „inneren Offenbarung“ auf Dreys erkenntnistheoretische Auffassung der „natürlichen Offenbarung“ ausgeübt hat. Es bleibt noch übrig zu untersuchen, ob und wieweit Drey den „idealen Grund aller Offenbahrung“ sich auswirken läßt auf den theologisch-erkenntnistheoretischen Sinn der historischen und übernatürlichen Offenbarung.

Die Notwendigkeit einer „äußeren“ Offenbarung leitet Drey in ähnlicher Weise wie Günther aus der Bewußtseinstheorie her.[213] Das Äußere, das „Nichtich“ ist notwendige Bedingung dafür, damit das innere Bewußtsein aus der Ungeschiedenheit von Objekt und Subjekt sich zum Ichbewußtsein „differenzieren“ kann. So ist auch die äußere Einwirkung Gottes in der natürlichen und geschichtlich übernatürlichen Offenbarung erforderlich, wenn die „innere Offenbarung“, das Eins-Sein von Gott und Geschöpf im Schöpfungsakt sich zum gegenständlichen Gottesbewußtsein und zur reflektierten Religion entwickeln soll. Die primitive Religion des „Urstandes“ zeugt am deutlichsten für den idealen Ursprung alles Gottesbewußtseins aus der Einheit im Schöpfungsakt. Denn sie ist die Religion des innerlichen „Gemüts“ und hält sich wesentlich in der Sphäre des Gefühlslebens, wo die Beziehung von Subjekt und Objekt noch nicht als Gegensatz bewußt geworden ist. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist auf dieser religiösen Entwicklungsstufe das instinktiv sich äußernde Gefühl der Abhängigkeit, wie es sein Gegenbild in der Furcht und Liebe des „Kindes zu seinem Erzeuger“ hat. Aber auch für alle höheren Religionsentwicklungen bleibt das ursprüngliche

[213] Die offenliegenden Parallelen zwischen Drey und Günther als gegenseitige Beeinflussung aufzufassen, wäre voreilig geurteilt. Die nächstliegende und wahrscheinlichste Erklärung dafür liegt darin, daß beide aus derselben Quelle geschöpft haben, nämlich aus der idealistischen Philosophie, wie sie damals in der Schelling-Baaderschen Fassung das katholische Deutschland in weitem Umfang beherrschte.

mit Gott vereinte „Gemüt gleichsam der Schoß", in welchem alle religiöse Erkenntnis „empfangen wird"; und „der Akt der Empfängnis" ist das religiöse „Gefühl".[214]

Der Gedanke der organischen Entwicklung, den Schelling in die idealistische Philosophie eingeführt hatte, forderte die Konsequenz, daß der einmal als „ursprünglich" gesetzte ideale Keim in der ganzen späteren Entfaltung nur seine äußere zeitliche „Erscheinung" wechseln konnte, daß aber sein Wesen notwendig das eine und identische bleiben mußte. Wenn darum Drey aus apologetischen Rücksichten seine Theologie dem Idealrealismus darin anpaßte, daß er zur Begründung der religiösen Wirklichkeit bzw. des kirchlichen Offenbarungsglaubens nach einer notwendigen „Idee der Religion" suchte und sie in der Idee der ursprünglichen Offenbarung als dem Eins-Sein von Gott und Mensch im Schöpfungsakt fand, so mußte ihn der Zwang des Gedankens dahin führen, die geschichtliche und übernatürliche Offenbarung des Christentums als bloße „Erscheinung" und Entwicklungsphase dieser Schöpfungs-Offenbarungs-Idee aufzufassen. Die Idee selbst ist ewig und unveränderlich; entwickeln konnte sich höchstens nur ihre psychologische Bewußtseinsform. Die primitive Gefühlsreligion kann und soll sich entfalten zur bewußten religiösen Erkenntnis, und die Erkenntnisstufe muß sich zur lebendigen Religion der freien sittlichen Gottes- und Menschenliebe vollenden. Damit dieser Entwicklungsprozeß des religiösen Bewußtseins sich in der Religionsgeschichte verwirklichen konnte, war wohl, wie oben bemerkt, die äußere Einwirkung durch die positive göttliche Offenbarung unumgänglich notwendig. Aber sie war nur notwendig als bloßer *Reiz*, an dem sich die „innere Offenbarung" erregte und welcher das von der Schöpfung her schon religiös bestimmte „Gemüt" aus dem Gefühlsstadium zum bewußten religiösen Denken und Wollen erwecken sollte. Inhaltlich aber konnte die geschichtliche Offenbarung nichts bieten, was nicht keimartig und prinzipiell in dem ursprünglichen Gottesbewußtsein schon enthalten ist. Die Verdunkelung dieser „inneren Offenbarung" durch den Sündenfall und die dadurch verursachte Verzerrung der religiösen Idee im Heidentum läßt jede Notwendigkeit eines historischen übernatürlichen Einwirkens Gottes auf die Menschheit in voller Klarheit erkennen. Der ide-

[214] Apologetik I, 82, II, 5; vgl. Kurze Einleitung, §§ 11.26f.

ale religiöse Gehalt der Menschwerdung und Erlösung reduziert sich aber bei Drey – trotz aller vorsichtigen Redeweise – letzthin auf dasselbe, was Günther in ihr gesehen hat: Das christliche Zentralgeheimnis bedeutet nichts anderes als „Wiederherstellung" der ursprünglichen, in der Schöpfungsoffenbarung schon liegenden, innigsten Vereinigung des Gottesbewußtseins mit der Menschennatur.[215] Ausführlich und mit einer nicht bloß negativ lehrreichen Klarheit hat sich Drey über das Verhältnis von „Glauben und Wissen" in seiner Apologetik (besonders I 258ff.) ausgesprochen. Seinen Standpunkt zu dem theologischen Erkenntnisproblem charakterisiert er selbst als „Synthese von wahrem Rationalismus und wahrem Suprarationalismus" (a.a.O., 272f.). Der Inhalt der übernatürlichen Offenbarung geht nur über den „Verstand", nicht aber über die idealistische „Vernunft" (273). „Geheimnis" ist die geschichtliche Offenbarung nur insofern, als sie der schlummernden und zu erziehenden religiösen Vernunft etwas bietet, was sie „*anfangs* noch nicht begreift" (281). Um dem absoluten Rationalismus zu entgehen und der drohenden Auflösung aller Religion in Philosophie auszuweichen, behilft sich Drey mit dem seit Leibniz beliebten Mittel, welches dem ganzen apologetischen Rationalismus, soweit er nicht kritizistisch war, geholfen hat: Gewußt wird nur der „Inhalt" der übernatürlichen Offenbarung; da aber die religiöse Vernunft zu diesem Wissen notwendig aufgeweckt werden muß durch ein äußeres Einwirken Gottes in der Heilsgeschichte, so bleibt für den Glauben noch das übernatürliche „Faktum" der freien göttlichen Offenbarung übrig (289f.).[216]

[215] Daß Drey hierin von Schleiermacher beeinflußt ist, liegt offen zu Tage. Er verwendet dessen berühmte Formel vom „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" (Drey sagt „absolute Abhängigkeit") in seiner Apologetik mit auffallend größerer Vorliebe als in der Kurzen Einleitung, welche schon durch den Titel auf die „Kurze Darstellung" Schleiermachers als auf ihr direktes Vorbild hinweist; vgl. H. Scholz in der Einleitung zu der kritischen Ausgabe der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums", Leipzig 1910, S. XVI. – Es bedürfte einer besonderen Untersuchung, wieweit der Anschein begründet ist, daß Dreys „Kurze Einleitung" in der formalen enzyklopädischen Stoffanordnung zwar außerordentlich von Schleiermachers Schrift abhängig ist, während die inhaltliche Übereinstimmung auf eine bei beiden relativ selbständige Anlehnung an Schellingsche Gedanken zurückzuführen ist.

[216] Apologetik II, S. VI, 246f.; Kurze Einleitung, § 32ff. [6]

SCHLUß

Die systematische Endabsicht dieser ideengeschichtlichen Untersuchung brachte es mit sich, daß die Darstellung fortwährend Bezug nehmen mußte auf den Begriff des „theologischen Rationalismus", wie er in Kap. 3, II aufgestellt worden ist. Die historische Tatsächlichkeit des theologischen Dogmatismus, Kritizismus und Idealismus bot eine zum Teil überraschend weitgehende Erfüllung und Bestätigung dieses Begriffes, der zunächst nur einen vorläufigen und hypothetischen Wert beanspruchen konnte. Ob und wie aber der theologische Rationalismus bzw. der Identitätstypus *als solcher* – von seiner historischen Verwirklichung abgesehen – in dem gegenständlichen Wesen des theologischen Erkenntnisproblems begründet ist, und welche Folgerungen daraus besonders für die apologetische Methode zu ziehen sind, das ist nicht mehr Aufgabe dieser geschichtlichen Untersuchung. Sie muß der im Verlaufe der Arbeit mehrfach angekündigten systematischen Darstellung der theologischen Erkenntnislehre vorbehalten bleiben. Bevor aber an die zusammenfassende große Krisis der neuzeitlichen Theologie, wie sie die Constitutio *Dei Filius* des Vatikanums darstellt, gerüstet herangetreten werden kann, ist noch ein Stück historischer Arbeit zu leisten. Der dualistische Typus bzw. der „theologische Fideismus" begleitet den apologetischen Rationalismus in der vorvatikanischen Periode von Stattler an gewissermaßen als Kehrseite. Die wesentlich reaktive Natur dieser Theologie bedingt es, daß sie bei größter kirchengeschichtlicher Wirksamkeit es nur selten zu abgerundeten theologisch-erkenntnistheoretischen Leistungen gebracht hat. Aber in ihrer Reihe steht ein Theologe – Joh. Ev. Kuhn –, der mit scharfen Augen, wie keiner mehr in dieser Periode, das spezifisch theologische Erkenntnisproblem gesehen und zu einer Lösung geführt hat, welche nach einer besonderen Untersuchung und Würdigung ruft.

Teil II
Die Erlebnistheologie Johann Michael Sailers als Grundlegung des theologischen Fideismus in der vorvatikanischen Theologie

Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre

Einleitung

Die geschichtliche Untersuchung des theologischen Rationalismus schloss mit dem Geständnis, daß die apologetische Vernunftsystematik nur die eine Seite des geistigen Ringens darstelle, worin die katholische Theologie der vorvatikanischen Periode sich um die Lösung des religiösen Erkenntnisproblems bemüht hat. Der theologische Fideismus sei gewissermaßen die ständige Kehrseite, die den apologetischen Rationalismus durch alle Phasen begleite.[1] Den geschichtlichen Erscheinungsformen der fideistischen Auffassung jenes Grundproblems der Theologie, das gewöhnlich in den Wortpaaren „Glauben und Wissen", „Natur und Gnade", „Theologie und Philosophie" ausgedrückt wird, gilt nun die folgende Arbeit. Sie sei eingeleitet durch eine Verständigung über den Sinn des fundamentalen Problems der religiösen Erkenntnis und über den Begriff des theologischen Fideismus im besonderen. Weil es aber nicht gerade gang und gäbe ist, daß historische Untersuchungen mit systematischen Begriffserörterungen begonnen werden, so ist es ratsam, vorher noch ihre methodische Unentbehrlichkeit für die ideengeschichtliche Betrachtungsweise kurz aufzuzeigen.

1. Die Geschichte müßte dem geistigen Blick ein unverständliches Chaos bleiben, wenn die Forderung nach der „Voraussetzungslosigkeit" des wissenschaftlichen Erkennens rein negativ als Absehen von jeder Voraussetzung aufgefaßt würde. Die historische Forschung setzt vielmehr notwendig bestimmte „Gesichtspunkte" und „Vorbe-

[1] Der theologische Rationalismus in der katholischen Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum (Inaugural-Dissertation), 1921, 130 [in der vorliegenden Ausgabe].

griffe“ voraus, die an den geschichtlichen Stoff herangebracht werden müssen, sonst könnte der Geschichtsforscher nicht einmal wissen, wo er anfangen und was er aus der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gewesenen als besonderen Untersuchungsgegenstand herausgreifen sollte. Mit inhaltsleeren „reinen“ Stammbegriffen, die – man weiß nicht woher und weshalb – „im Gemüte bereit liegen“ sollen, ist freilich in der Geschichtsforschung am allerwenigsten fortzukommen. Denn der für jede Art historischer Betrachtung erforderliche Gesichtspunkt kann nur ein Begriff sein, der – wenn auch noch so unvollkommen – an einem dem Historiker gegenwärtigen Gegenstande anschaulich erfüllt ist und an die vergangenen Ereignisse oder Anschauungen angelegt wird. Die positive und wissenschaftliche Bedeutung des Prinzips der Voraussetzungslosigkeit besteht darin, daß dieses Anlegen nie ein Hineinlegen und Maßregeln der gewesenen Wirklichkeit werden darf. Die mit dem Gesichtspunkte herangebrachten Begriffe gelten vielmehr nur als methodische Vorbegriffe, – sie sind gleichsam auf Normaltöne eingestellte Stimmgabeln, die in das Schweigen der Geschichte hineingehalten werden, um an den vergangenen Dingen zu horchen, ob und in welcher Stärke ein Wiederklang aus ihnen antwortet. Mag der Vorbegriff seinen zugehörigen gegenwärtigen Gegenstand noch so vollkommen decken, geschichtswissenschaftliche Wahrheitsgeltung erhält er nur dann und soweit, als sie ihm die Resonanz der geschichtlichen Tatsächlichkeit in der kritischen Einzeluntersuchung zubilligt. Durch die enge Berührung mit dem konkreten geschichtlichen Leben muß allerdings auch die sachlich-systematische Bedeutung des „Gesichtspunktes“ bereichert werden. Und hierin liegt letzten Endes allein der wissenschaftstheoretische Wert der Geschichtsschreibung überhaupt. Ihn verfehlt die ideologische negative Auffassung des Prinzips der Voraussetzungslosigkeit ebenso weit wie jener berüchtigte Nützlichkeitsstandpunkt, der von der Aufklärung her sich unter dem Namen einer „pragmatischen“ Historie verbirgt.

Die politische und allgemeine Geschichtsschreibung fühlt freilich in der Regel keine Veranlassung, ihre Vorbegriffe zu klar reflektiertem Bewußtsein zu bringen. Die hier notwendigen Vorkenntnisse von der psychologischen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Verhaltens erwachsen aus der täglichen Lebenserfahrung sozusagen wie von selbst. In dem großen Behälter des allgemeinen gesunden Menschenverstandes liegen die Vorbegriffe, derer die allgemeine Ge-

schichtsschreibung bedarf, als unreflektierte Selbstverständlichkeiten bereit. Anders jedoch steht es um die ideengeschichtliche Betrachtungsweise. Sie hat es nicht mit dem konkreten praktischen Menschenleben der Vergangenheit zu tun, sondern ihr Augenmerk ist auf die theoretischen Gedanken gerichtet, welche die Menschen früherer Zeiten erlebt haben. So sehr auch das abstrakteste philosophische und theologische Denken von psychologischen und materiellen, von geographischen und nationalen Bedingungen tatsächlich abhängig ist, seinem Wesen nach ist es jedoch hingewendet auf die Gegenstände der geschichtslosen idealen Ordnung. Das spezifisch theoretische Verhalten hat ja die kennzeichnende Eigenart, auf allgemeingültige Wahrheiten, d. i. auf Erfassung notwendiger und von aller geschichtlicher Zufälligkeit unabhängiger Objektsverhältnisse auszugehen. Die philosophischen und theologischen Ideen der Vergangenheit könnten deshalb in ihrem geschichtlichen Dasein als Erlebnisse dieser und jener Menschen erfaßt werden, wenn der Historiker nicht selbst eine genügende theoretische Vorkenntnis besäße über das besondere Gegenstandsgebiet, auf das die zu untersuchende Ideenbewegung hingerichtet war. Im Grunde ist derselbe Sachverhalt gemeint, wenn man sagt: Nur derjenige könne Philosophie- und Theologiegeschichte schreiben, der selber ein Philosoph und Theologe sei.

Diese methodische Forderung stellte schon die frühere Arbeit über den theologischen Rationalismus vor die Notwendigkeit, einen besonderen Abschnitt über „die Eigenart des theologischen Erkenntnisproblems“ einzuschalten.[2] Es ist nicht zu befürchten, daß eine verständige Kritik jenen systematischen Exkurs als eine für die geschichtliche Darstellung selbst überflüssige Nebensächlichkeit auffassen werde. Denn die Kenntnis des theologischen Erkenntnisproblems, das dort wie in der folgenden historischen Untersuchung den obersten Gesichtspunkt bildet, gehört bei dem gegenwärtigen Zustand der systematischen Theologie offenbar nicht zu den allgemeinen Selbstverständlichkeiten, die ohne weiteres vorausgesetzt werden können. Jetzt aber kann an das dort Gesagte angeknüpft werden, um den Begriff des theologischen Fideismus soweit zu verdeutlichen, als es für die Verständlichkeit ihrer Darstellung erforderlich ist.

[2] A.a.O., 55-67.

2. Das subjektive Wesen der religiösen Erkenntnis erkannten wir in dem psychologisch untrennbaren Zusammensein von gläubiger Offenbarungsempfängnis und spontaner Vernunfttätigkeit. „Glauben und Wissen" sind die nur logisch auseinanderzuhaltenden Teile, in deren Bei- und Zueinandersein die Einheit des religiösen Aktes besteht. Dem subjektiven Vereinwesen der religiösen Erkenntnis entspricht die Eigenart seines gegenständlichen Korrelates. Das Objekt der spezifisch religiösen Intention ist nämlich die Offenbarung des übernatürlichen göttlichen Geheimnisses in bzw. an einem natürlich Erkennbaren. Das Übernatürliche ist auch in seiner reinsten Offenbarungsform als sog. *supernaturale quoad substantiam* nur ein möglicher Gegenstand religiöser Erkenntnis, insofern es mit einem Natürlichen in positiver Verbindung steht. Aus dieser Einsicht spricht das große Axiom: *Gratia supponit naturam*. Demgemäß wurde die Eigenart des theologischen Erkenntnisproblems in der Frage gesehen, wie das Beziehungsverhältnis von Glauben und Wissen, welches das einheitliche Wesen des religiösen Aktes ausmacht, näherhin zu deuten sei. Es ergab sich, daß eine völlige Ineinssetzung der beiden Beziehungsglieder der Aufhebung des Wesens der Religion überhaupt gleichkommt. Weder der absolute Rationalismus, der in dem religiösen Erkennen nur eine Funktion des Vernunftwissens sieht, noch die ihm entgegengesetzte radikale Ausschaltung des Vernunftfaktors kann als wissenschaftlich theologische Lösung des Problems in Frage kommen. Beide Faktoren sind vielmehr ebenso in ihrer Unterschiedenheit festzuhalten, wie sie auch allein durch ihr sachlich untrennbares Beziehungsverhältnis das spezifische Wesen des religiösen Aktes ausmachen.[3]

Wie nun innerhalb dieser Grenzen dennoch charakteristisch verschiedene, ja entgegengesetzte Deutungen des theologischen Erkenntnisproblems möglich sind, braucht hier nicht nochmals erörtert zu werden. Es genügt, im Anschluß an früher Gesagtes daran zu erinnern, daß unter den möglichen Lösungen zunächst zwei Hauptrichtungen hervortreten. Einmal kann der Schwerpunkt auf das Ver-

[3] Über den bedeutsamen Unterschied, der die vorstehende Auffassung von dem in der neueren Apologetik üblichen Sinn der Formel „Glauben und Wissen" trennt, vgl. a.a.O., S. 61 und Anm. 120. Zum Ganzen sei hingewiesen auf die ergänzenden Ausführungen, die der Verf. in dem Aufsatz „Religion und Metaphysik" gegeben hat: Religion und Metaphysik. Zu Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen", in: Hochland 19 (1921/22), 303-313.470-489.

nunftwissen gelegt werden, ohne daß deshalb der Glaubensfaktor gänzlich ausgeschaltet würde, – und diese Lösung wurde als „theologischer Rationalismus“ bezeichnet. Das andere Mal ist es möglich, das Spezifikum des religiösen Erkennens in dem gläubigen Aufnehmen der göttlichen Offenbarungseinwirkung zu sehen und die begleitende Vernunfttätigkeit als ein für das Wesen der Religion Äußerliches und Zufälliges zu deuten, – und eine solche Auffassung des theologischen Erkenntnisproblems wurde „theologischer Fideismus“ genannt. Darunter ist also keineswegs jene philosophische Erkenntnislehre zu verstehen, welche unter Ablehnung des Wahrheitswertes der menschlichen Denkfunktion die Erfassung aller Wirklichkeit auf einen Glaubensvorgang einschränkt. Der Glaube im Sinne dieses Skeptizismus ist nach Gegenstand und Intention durchaus verschieden von dem im religiösen Akte wirksamen Glauben. Außerdem und vor allem aber unterscheidet sich die sogenannte „Glaubensphilosophie“ von dem aufgestellten Begriffe des theologischen Fideismus dadurch, daß letzterer den Vernunftfaktor niemals gänzlich aus der religiösen Erkenntnis ausschalten kann, ohne das zu deutende Wesen selbst auszuschalten. Mag der theologische Fideismus das vernünftige Wissen noch so scharf als für die Religion unwesentlich erklären und bei Seite rücken, er muß es schließlich in irgendeiner Form doch wieder mit dem Glauben in positive Verbindung bringen.

Von vornherein leuchtet ein, daß die Absonderung des natürlichen Wissens von dem wesentlich betonten Glaubensfaktor viele Abstufungen zuläßt. Der erste besondere Richtpunkt, den die folgende Untersuchung im Auge behalten muß, liegt demnach darin, an den geschichtlichen Problemlösungen festzustellen, wie weit sie den Dualismus zwischen dem Offenbarungsglauben und dem Weltwissen getrieben haben. Das wird naturgemäß am deutlichsten aus der Stellungnahme zu den Gottesbeweisen zu erkennen sein und insbesondere auch aus der Art, wie die einzelnen Theologen die natürliche Offenbarung Gottes in der Welt und im Menschen auffassen und von der übernatürlichen Offenbarung in Christus abgrenzen. Weiterhin hat die Untersuchung ein besonderes Augenmerk darauf zu richten, in welcher Weise versucht wird, die dualistische Trennung von Glauben und Wissen mit der wesensgesetzlichen Forderung nach dem gegenseitigen Beziehungsverhältnis beider Glieder auszugleichen. Es ist zu erwarten, daß gerade an dieser Stelle die

Eigenheiten der einzelnen fideistischen Systeme sich am schärfsten ausdrücken werden.

Aus der angedeuteten Auffassung des theologischen Erkenntnisproblems und speziell aus dem Begriff des theologischen Fideismus folgt endlich noch ein dritter Gesichtspunkt, der für die folgende Untersuchung von wesentlicher Bedeutung ist. Die rationalistische und die fideistische Richtung stehen, wie der Wortlaut schon nahe legt, zueinander in dem Verhältnis von Thesis und Antithesis. Der theologische Rationalismus legt den Schwerpunkt auf das spontane Vernunftwissen, der Fideismus will dagegen den Wesenskern des religiösen Erkenntnisaktes in dem rezeptiven Offenbarungserlebnis erfassen. Es ist vorauszusehen, daß dieser logisch systematische Gegensatz sich auch in der geschichtlichen Ideenbewegung als Opposition ausgewirkt hat. Die Untersuchung des theologischen Rationalismus in der vorvatikanischen Theologie hat dargelegt, wie diese Auffassung des religiösen Erkenntnisproblems die Denkform der Neuzeit-Vernunftapologetik geworden ist und als abwehrende Konkurrenz zu dem Machtstreben der modernen absoluten Philosophiesysteme verstanden werden muß. Die geschichtliche Erforschung des gleichzeitigen Fideismus hat nun die Aufgabe, sein antithetisches Verhältnis sowohl zu dem theologischen wie zu dem absoluten philosophischen Rationalismus herauszustellen. Diese Fragestellung weist auf das höchste Ziel, dem die vorliegende Untersuchung zustrebt. Wenn nämlich die beiden Hauptrichtungen sich zueinander verhalten wie Thesis und Antithesis, so müssen sie auf derselben Ebene liegen und auf einen Berührungspunkt hinweisen, – sonst könnte ihre gegensätzliche Bewegung gar nicht erfaßt werden. Welches ist nun die Fläche und der Treffpunkt, den der theologische Rationalismus und Fideismus gemeinsam haben? Der Subjektivismus ist es, welcher das Wesen des religiösen Aktes nicht in seiner wesentlichen Ganzheit als korrelatives Verhältnis von Subjekt und Objekt betrachtet, sondern einseitig auf das subjektive Verhalten, bzw. auf das psychologische Dasein des Vernünftigkeitsbewußtseins oder des gläubigen Offenbarungserlebnisses gerichtet ist. Beide Auffassungen fragen nicht: Was ist Religion? oder: Welches sind die subjektiven und gegenständlichen Wesensgesetze der religiösen Erkenntnis? Sondern ihr Augenmerk ist festgelegt auf die Frage: Wie entsteht und wie behauptet sich die religiöse Gewißheit in mir und im anderen? Es bedarf keiner weiteren Versicherung, daß erst die unter einem sol-

chen Gesichtspunkt vorgehende Erforschung des geschichtlichen Stoffes imstande sein wird, den Lebensnerv der vorvatikanischen Bemühungen um das theologische Grundproblem bloßzulegen und ihren Ertrag an wahren Einsichten zu würdigen.

3. Die zeitliche Begrenzung zwischen der Aufklärung und dem Vatikanischen Konzil wurde schon in der Einleitung zu der Arbeit über den theologischen Rationalismus begründet. Es sei hier darauf verwiesen.[4]

Die Überschrift der vorliegenden Arbeit: „Die Grundlegung des theologischen Fideismus in der deutschen katholischen Theologie durch Joh. Mich. Sailer", zeigt an, daß hier nur ein Stück des ganzen Planes ausgeführt wird. Es war anfänglich beabsichtigt, die fideistische Parallele zu der theologisch rationalistischen Entwicklungslinie von der Aufklärung bis zum Vatikanum in einem Zuge durchzuführen. Zunächst schien nämlich der Fideismus, solange er vornehmlich als Reaktion gegen die Vernunftapologetik und die absolute Systemphilosophie angesehen wurde, eine verhältnismäßig schmale und ideenarme Vergangenheit zu besitzen. Eine nähere Beschäftigung mit seiner ersten Entfaltung in der katholischen Theologie erwies jedoch bald, daß diese Voraussetzung unhaltbar war. Das gerade Gegenteil ist der Fall! Die fideistische Lösung des religiösen Erkenntnisproblems hat eine viel reichere und verwickeltere Geschichte als der Rationalismus. Schon die erste Sichtung des Inhaltes und Umfanges der fideistischen Literatur überzeugte davon, daß diese theologische Richtung keineswegs eine im Einzelnen und Gefühlsmäßigen steckenbleibende Protestbewegung ist, die als unselbständige Begleiterscheinung des zeitbeherrschenden Rationalismus gleichsam nur anhangsweise zu berücksichtigen wäre. Zwar hat der fideistische Typus allein in seiner politischen Zuspitzung durch den französischen Traditionalismus in der allgemeinen Kirchengeschichte eine mächtige augenfällige Auswirkung erfahren. In Deutschland pflegt es geradezu ein Merkmal dieser Theologie zu sein, als „innerliches" oder „lebendiges" Christentum der „Stillen im Lande" unauffällig zu wirken. Aber die Erforschung der geistigen Bedingungen, welche die Entstehung und Ausbildung der fideistischen Theologie erklären, erschloß eine solche überraschende Fülle ideengeschichtlicher Beziehungen und Verzweigungen, daß die vorliegende Arbeit sich auf

[4] Vgl. Der theol. Rationalismus, 4ff.

die Darstellung der ersten Entwicklungsperiode beschränken mußte, – sollte der mit ihr verbundene äußere Zweck – als Habilitationsschrift zu dienen – zeitlich nicht allzuweit hinausgeschoben werden. Deswegen ist jedoch die Begrenzung des Stoffes auf die theologische Erkenntnislehre Joh. Mich. Sailers und seiner nächsten Nachfolger durchaus nicht rein äußerlich und willkürlich erfolgt. Denn Sailers Theologie bedeutet, wie gezeigt werden soll, den grundlegenden Ausgang für die neuzeitliche Entwicklung des theologischen Fideismus im katholischen Deutschland. Und der einzige führende Theologe in dieser Reihe, den die folgende Arbeit nicht behandelt, – Joh. v. Kuhn –, ist von solch hervorragender Bedeutung, daß er einer gesonderten Darstellung fähig und würdig ist. Der französische und belgische Fideismus – der sog. „Traditionalismus" – ist aber nach Ursprung und Art von dem deutschen Fideismus verschieden. Er beansprucht ein eigenes Hauptstück in der Ideengeschichte der vorvatikanischen Theologie.

Freilich drängt die ganze Einstellung, die zur Untersuchung der modernen Entwicklungsgeschichte des theologischen Erkenntnisproblems geführt hat, unweigerlich dahin, daß die genannten zwei Kapitel nachgeholt werden. Damit erst wird die umfangreiche Aufgabe, „das theol. Erkenntnisproblem in der kath. Entwicklung von der Aufklärung bis zum Vatikanum" darzustellen, ihre abschließende Beantwortung gefunden haben. Erst dann wird auch die geschichtliche Orientierung hinreichend sicher und vollständig geworden sein, damit ein katholischer Theologe es wagen darf, die Frage nach dem Verhältnis von „Theologie und Philosophie", von „Glauben und Wissen" – diese gewaltigste Frage des modernen Geistes – in einer systematischen „Lehre von der religiösen Erkenntnis" zu lösen. Denn wie unentbehrlich hierfür gerade die Kenntnis des neuzeitlichen Fideismus ist, kann die Religionsphilosophie Max Schelers zeigen.

Erstes Kapitel
Sailers Weg von Stattler zu Jacobi

Die Untersuchung des theologischen Rationalismus erkannte in Benedikt Stattler den Begründer der modernen Apologetik innerhalb der katholischen Theologie. Seine *Demonstratio evangelica* (1770) und *Demonstratio catholica* (1775) unterscheiden sich wesentlich von den Werken, die vorher unter demselben Namen aufgetreten sind. Die früheren *Demonstrationes christianae et catholicae* führen die Verteidigung gegen die Einwürfe der Ungläubigen und der Häretiker vom dogmatischen Standpunkte aus. Diese *theologia polemica* ist nichts anderes als ein Teil oder ein Anhang zur *theologia dogmatica*. Stattler dagegen schaltet den christlichen und katholischen Glauben aus der *demonstratio* methodisch aus. Er betrachtet die Wahrheit von Offenbarung und Kirche unter dem streng gesonderten Gesichtspunkt der „Vernünftigkeit" und versucht, sie aus den Grundsätzen der *theologia rationalis* und des *jus naturale* „veluti apriori" abzuleiten. Damit ist die Trennung der *theologia polemica* von dem Corpus der Theologie schlechthin, d. i. der Dogmatik, eine grundsätzliche geworden. Sie hat die ursprüngliche Bedeutung einer bloß aus praktischen Bedürfnissen vorgenommenen Stoffverteilung verloren. Aus der alten Polemik ist die moderne Apologetik geworden, von der man nicht recht weiß, ob sie „bloß" Philosophie oder „auch" Theologie sein soll. Zwar finden sich längst vor Stattler schon manche Ansätze zu einer rein philosophischen Behandlung der Glaubenswahrheiten. Aber es sind nur Ansätze. Erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, als die rationalistische Aufklärungsbewegung auch den katholischen Teil Deutschlands ergriffen hatte, – erst damals und dort waren die Bedingungen gegeben, unter denen die systematische Durchführung des reinen Vernunftstandpunktes vollzogen und die *theologia polemica* zu der von der Dogmatik prinzipiell gesonderten Apologetik umgestaltet werden konnte.

Für den inneren Zusammenhang des theologischen Fideismus mit dem apologetischen Rationalismus ist es nun sehr bezeichnend, daß Benedikt Stattlers größter Schüler, Joh. Mich. Sailer, der fideistischen Richtung des theologischen Denkens im katholischen Deutschland den entscheidenden Anstoß gegeben hat. Wohl ist Sailer ebenso wie Stattler ein Fortführer und Vollender von Ansätzen, die schon vor ihm da waren. Aber wiederum ist es in der eigenartigen Geistes-

lage Deutschlands am Ausgang des 18. Jahrhunderts begründet, daß gerade hier und jetzt neben der apologetisch-rationalistischen Denkweise auch der theologische Fideismus zur vollen Entfaltung gelangen konnte. Zunächst gilt es die besonderen Kräfte der Aufklärungszeit kennenzulernen, die Sailer aus der Bahn seines Lehrers herausgedrängt und zum ersten ausgeprägten Vertreter des fideistischen Typus bestimmt haben.

I. Der Stattlerschüler

Johann Michael Sailer, geboren 1751, war seit 1773 Schüler Benedikt Stattlers an der Universität zu Ingolstadt. Dort begann er im Jahre 1777 seine Lehrtätigkeit als *Repetitor publicus ex Theologia et Philosophia*. Die erste wissenschaftliche Arbeit, welche Sailer veröffentlicht hat, ist eine Bearbeitung von Stattlers *Demonstratio evangelica*.[5] Inhaltlich ist diese Schülerarbeit ganz unselbständig und nichts weiter als ein sorgfältiger Auszug aus dem berühmten Werke des Meisters. In der Darstellungsform kündet sich jedoch schon deutlich der Schriftsteller Sailer an. Stattlers ungefüges Latein und schwerfälliges Einschachtelungsverfahren ist gefälliger Übersichtlichkeit gewichen. Die innere geistige Eigenart, aus welcher die äußere Stileigentümlichkeit fließt, verrät Sailer nur in seinem kennzeichnenden Ausdruck des Vorwortes. Er habe die Arbeit unternommen, so heißt es dort, damit das „von allem äußeren Apparat" befreite Compendium geeignet werde, der *practica verae religionis notitia* zu dienen. Es wird sich zeigen, wie in dem Ausdruck „praktische Religionskenntnis" die Besonderheit der ganzen sailerschen Theologie keimhaft beschlossen liegt.

[5] Demonstratio evangelica olim a Benedicto Stattler conscripta nunc in compendium redacta a Michaele Sailer, Repetitore publico ex Theologia et Philosophia, Eustadii et Günzburgii 1780. Das Imprimatur des Eichstätter Ordinariates ist schon vom 1. Sept. 1776 datiert und nennt als Verfasser nicht den *Repetitor publicus*, sondern den *eiusdem* (Stattleri) *discipulus et theologiae studiosus*. Anscheinend ist die vorliegende Ausgabe ein unbezeichneter und unveränderter Abdruck einer früheren, vgl. Hurter, Nomenclator literarius, Bd. 5, ^{3}1911, 1057, wonach noch eine Ausgabe „Monachi 1777" existiert. Sailers Autobiographie (Sämtliche Werke [S. W.] XXXIX, 270) gibt ebenfalls das Jahr 1777 an als den Anfang der literarischen Veröffentlichungen.

Die zweite größere Arbeit aus der Ingolstädter Zeit heißt: *Theologiae christianae cum philosophia nexus*.[6] Der Titel läßt erkennen, daß die apologetische Anwendung der Wolffschen Zeitphilosophie durch Benedikt Stattler Aufsehen erregt und die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis der Theologie zur Philosophie zur Diskussion gestellt hatte. Sailer begnügt sich indes auch hier damit, die Ansichten seines Lehrers in geschickter übersichtlicher Anordnung zu wiederholen, – wie es sich ja für einen *Repetitor publicus* schließlich von Amts wegen geziemte. Er betont zwar, daß außer Stattler auch die bedeutendsten protestantischen Philosophen und Theologen von ihm nachgesehen worden seien, „um ja keiner Behauptung beizupflichten, ehe ich nicht durch die volle Klarlegung ihrer Beweisgründe von der objektiven Wahrheit überzeugt worden bin".[7] Dadurch ist er aber nicht veranlaßt worden, an irgendeinem wesentlichen Punkte von der Ansicht seines Meisters abzuweichen. Das erkenntnistheoretische Grundproblem des *nexus theologiae cum philosophia* ist für Sailers Buch endgültig gelöst. Stattlers apologetischer Rationalismus ist genau auch seine Lösung. Die Möglichkeitsmethode (das „veluti apriori") in der Konstruktion des Gottesbegriffes, der Trinität und der besten christlichen Welt – sowie die rationalistische Verwässerung der Erbsünden- und der Gnaden-Lehre, alles kehrt im „Nexus" genau und manchmal sogar wortgetreu wieder. Diese Repe-

[6] Augustae Vindelicorum 1779. – Diese Schrift und das Compendium fehlen in „Joh. Mich. Sailers Sämmtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Jos. Widmer", 41 Bände, Sulzbach 1830-1841. Abgesehen von den Streitschriften, die der Kampf um Stattlers *Demonstratio catholica* veranlaßte, fanden darin auch folgende kleinere Arbeiten aus der Frühzeit keine Aufnahme: Die akademische These: „Quantum humana ratio conferat ad sensum sacrae scripturae figendum" aus d. J. 1779 (nach Reusch, Art. Sailer, in: Allg. Deutsche Biogr., Bd. 30, 1890, 179. Vgl. unten Anm. 9), „Fragment von der Reformationsgeschichte der christlichen Theologie. Ein philosophisches Gespräch von einem Weltpriester", Ulm 1779, endlich die an letztere offenbar anschließende Arbeit: „Theologi christiani idea", München 1781. Diese Universitätsschriften, die gemäß ihrer Aufschrift gerade für den vorliegenden Zusammenhang belangreich zu sein scheinen, sind sehr selten geworden. Denn es war uns bisher leider nicht möglich, sie auf dem Bibliothekswege zu erreichen. [7] Für die Bedeutung, die Sailer selbst seinen Jugendwerken beigelegt hat, ist die Nachricht wichtig, daß er den *Theologiae christianae cum philosophia nexus* und die *Theologi christiani idea* in den ursprünglichen Plan der Gesamtausgabe aufgenommen hatte, s. Sämmtl. Werke, Bd. I, S. XI und Bd. IX, S. IX.

[7] Theologiae christianae cum philosophia nexus, p. 29.

titorenarbeit ist geradezu der bequemste und durchaus zuverlässige Führer in das philosophisch-theologische System Benedikt Stattlers.

Die Rücksicht auf Sailers geistige Entwicklung verlangt nur, einen einzelnen Punkt aus dem Inhalte des genannten Buches hervorzuheben. Sailer wendet nämlich eine auffallende Aufmerksamkeit der Frage zu, wie sich die Philosophie zur Bibelexegese verhalte. Einerseits spricht er seinem Meister treulich nach, daß der Philosoph z.B. aus der Betrachtung des schriftgemäßen Trinitäts- und Inkarnationsgeheimnisses klarere und genauere philosophische Begriffe gewinnen könne.[8] Auf der anderen Seite betont er jedoch mit einem bei Stattler nicht zu beobachtenden Eifer, die „moderne", d. i. die wolffische Philosophie sei unbedingt erforderlich: *ad figendum sacrae scripturae sensum*.[9] So rationalistisch diese Auffassung auf den ersten Blick erscheinen mag, tatsächlich regt sich in der fortwährenden Konfrontierung von Philosophie und Bibel das Neue, welches Sailer über den Standpunkt Stattlers in der theologischen Erkenntnis hinausgeführt hat. Das protestantisch pietistische Prinzip des unmittelbaren Erlebnisses der Schriftoffenbarung drängt in seiner Seele, wenn es vorläufig auch noch übertönt wird von der maßgebenden Meinung des Meisters der katholischen Wolff-Scholastik.

Als die kaiserliche Zensurbehörde dem Schreckenskinde unter den aufklärerischen „Starkgeistern", Karl Friedrich Bahrdt, das Predigen und Bücherschreiben untersagt hatte, da wehrte sich dieser durch ein „Glaubensbekenntnis", das am 6. Dez. 1779 dem Reichstag zu Regensburg feierlich vorgelegt wurde.[10] Stattler griff sofort zur Feder und widerlegte Bahrdts Angriffe gegen die christlichen Hauptgeheimnisse nach seiner bekannten apologetischen Methode in einer *Epistola paraenetica ad virum clarissimum doctorem C. Fr. Bahrdt*.[11]

Auch Sailer, der mittlerweile als *professor secundarius* für Dogmatik zum Collegen Stattlers geworden war, ließ sich durch jene aufregende Affäre zur Veröffentlichung einer Apologie des Dreifaltig-

[8] A. a. O., S. 263f.

[9] A. a. O., S. 10f. Vgl. S. 131.146.150.159.190.222. – In diesen Stellen besitzen wir anscheinend den wesentlichen Gedankengehalt der oben (Anm. 2) erwähnten Abhandlung: Quantum humana ratio conferat ad sensum sacrae scripturae figendum.

[10] Herm. Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrhunderts, Teil 3. Buch 2, Braunschweig 1864, S. 300f.

[11] Eustadii et Günzburgii 1780. Vgl. Der theol. Rationalismus, S. 41, Anm. 82.

keitsglaubens bewegen.[12] Der eigentlich spekulative Teil seiner Arbeit bietet wiederum nicht mehr als eine stilistisch außerordentlich gewandte Popularisierung der apologetischen Konstruktion, in der Stattler mit den Mitteln der Wolffschen Ontologie das Geheimnis „auch als Philosophe" beweist.[13] Aber Sailers „Theorie des weisen Spottes" – so überschrieb er seine apologetische Schrift – ist gar nicht als ein Beitrag zur philosophischen Theologie gemeint. Ihr Augenmerk ist vorzüglich auf eine wirksame *argumentatio ad hominem* gerichtet. Mit feinfühlender Berücksichtigung der seelischen Lage seiner Gegner weist Sailer darauf hin, daß es unfair wäre, fremde Meinungen zu verspotten, falls diese Meinungen für die Mitmenschen unschädlich seien. Nun aber sind die christlichen Geheimnisse sogar offenbar nützlich. Denn sie bilden die Fundamente jener Religion, deren Erschütterung auch das Staats- und Gemeinwohl bis in den Grund gefährden müsse. Nur unvernünftiger Fanatismus, der mit wahrer Weisheit und Aufklärung nichts gemein hat, kann darum die heiligsten Gefühle seiner Mitmenschen verspotten und „das bittere Leben noch mehr verbittern".

In solchem Zusammenhang macht die Trinitätsspekulation selbst nur mehr den Eindruck eines Zugeständnisses an die Schulmeinung.

[12] „Theorie des weisen Spottes. Neujahrsgeschenk eines Ungenannten an alle Spötter und Spötterinnen über Dreieinigkeit", 1781, abgedruckt in Sämmtl. Werke, Bd. XL, S. 567ff. – Im folgenden werden die Schriften Sailers nach der Gesamtausgabe zitiert (Abgekürzt: S.W.). Die Redaktionstätigkeit Widmers ist äußerlich sehr umfangreich. Die Kapiteleinteilung der „Vernunftlehre" (S.W. I-III) und der „Glückseligkeitslehre" (S.W. IV-V) rührt von ihm her. Ferner enthalten besonders die ersten acht Bände der Gesamtausgabe eine Fülle von Anmerkungen und Beilagen, die Widmer vorwiegend aus den anthropologischen und philosophischen Schriften Heinroths, eines Jacobi-Schülers, entnommen hat. Die Zusätze sind jedoch durchgängig als solche kenntlich gemacht. Die Abgrenzung des Sailertextes ist nur an einzelnen Stellen der Vernunftlehre schwer zu vollziehen, weil der Redaktor hier „unter der Anleitung" (s. Titel und Vorwort zu S.W. I) des noch lebenden Verfassers gearbeitet hat. So wird z.B. S.W. I, 21.25.29.75 Heinroth im fortlaufenden Text zitiert. Vgl. ferner den Einschub über Kant ebenda 13 mit der historischen Beilage über den „Vernunftglauben", 103-106, wo die Einführung Heinroths ganz sailerisch klingt („liebliches Licht", „unsere Abhandlung", 106). Im übrigen bringt die Gesamtausgabe nur einen Abdruck der letzten Auflagen aus Sailers Hand. Um ein Urteil über die geistige Entwicklung Sailers zu gewinnen, war es deshalb notwendig, die früheren Auflagen der Hauptwerke zu vergleichen. Die erste Auflage der Vernunftlehre aus dem Jahre 1785 war aber leider nicht einmal durch die Berliner Vermittlungsstelle der deutschen Bibliotheken aufzutreiben. [8]

[13] S.W. XL, 578f.583.

Sie ist absichtlich im „Tale des gesunden Menschenverstandes" gehalten. Und zum ersten Male wagt es Sailer hier, gegen die Höhen der zeitbeherrschenden Vernunftspekulation offen aufzutreten. „Zum Glück, daß diese unruhige Allwissenheit und unbändige Demonstriersucht einem hitzigen Fieber gleicht, das in seiner höchsten Glut auch sein Ende erreicht".[14] Wo aber der junge Apologet das trockene Spiel mit den Begriffen des gesunden Menschenverstandes verläßt und sich anschickt, den „Einfluß der Dreieinigkeitslehre auf Sitten und Religion" aus der heiligen Schrift zu beweisen, da fühlt man deutlich, daß er hier eigentlich zu Hause ist. Das lebensvolle Bild Jesu, des wahren Gottessohnes, Versöhners und Weltlehrers, wird in die Mitte gestellt. Mit modern anmutender „Selbstbewußtseins-Psychologie" argumentiert Sailer: „Da ist kein Zwischengedanke: Jesus Gottessohn – oder Volksbetrüger u.s.w.".[15] Nach der Anführung einer Stelle aus dem Ersten Johannesbrief unterbricht sich der Verfasser: „Würde der Leser nicht böse über mich, wenn ich kalt genug wäre, über diese warme Stelle zu paraphrasieren?" – und den Theologen der Schulgelehrsamkeit ruft er zu: „Sagt lieber, was Johannes sagt, und sagt es mit seinen Worten, statt daß ihr Weise heißen wollet und alte lichte Wahrheiten mit eiskalten Wortideen überkrustet!"[16] Endlich wird der „Theorie des weisen Spottes" eine „Beilage an die Selbstdenker des 18. Jahrhunderts" angeschlossen, die ein einziger Protest ist gegen die „philosophische", naturalistische Bibelerklärung, woran „unser Jahrhundert, besonders das letzte laufende Quartal", sich abmüht. Das sei eine willkürliche und unnatürliche Vergewaltigung des Textes, und da könne man nicht mehr von Schriftauslegern, sondern nur von „Schöpfern eigener Systeme" reden.[17]

Was die beiden ersten der behandelten Jugendarbeiten nur in einzelnen Bemerkungen und Stileigentümlichkeiten schüchtern andeuteten, das legt die Trinitätsschrift klar an den Tag. Sailer war auch in seiner ersten Ingolstädter Zeit mehr als ein bloßer Repetitor Benedikt Stattlers! Sein Geist ist von der Möglichkeitstheologie niemals völlig mit Beschlag belegt worden. So mächtig ihn das Vorbild seines bedeutenden Lehrmeisters bestimmt hat, es muß zur selben

[14] A.a.O., 585.
[15] A.a.O., 609.
[16] A.a.O., 625.
[17] A.a.O., 628ff.

Zeit noch eine ganz anders geartete Denk- und Stimmungswelt auf ihn Einfluß gehabt haben.

II. Der „praktische Schriftbetrachter"

In der Autobiographie berichtet Sailer, daß er während der Repetitorenzeit zu Ingolstadt mit „seinem ältesten Freunde" Winkelhofer übereinkam, „sich dem Schriftstudium mit vereinigten Kräften zu widmen". Drei Jahre hindurch kamen sie jeden Abend „in Gesellschaft fähiger Jünglinge zusammen und lasen z.B. die Psalmen Davids, wobei einer den griechischen, der andere den hebräischen Text, der dritte die Vulgata, der vierte eine deutsche Übersetzung zu Rate zogen und ihre Bemerkungen brüderlich zusammentrugen".[18] Diese Übung setzte Sailer auch in dem Jahrzehnt fort, in welchem er vom Jahre 1784 an als Professor für „Pastoral- und Volkstheologie" zu Dillingen wirkte. Das war für die „Orthodoxen" unter seinen dortigen Collegen eine auffällige Erscheinung. Sie witterten lichtscheue Sonderbündelei und in einem der Gutachten, die im Jahre 1794 zur Entfernung Sailers von der Akademie beitrugen, heißt es: „Das Schriftbetrachten ist für ungeübte Studenten zwecklos und bahnet den Weg zum Privatgeiste. Hiezu mag das gar zu ausgedehnte erbauende Schriftbetrachten des Professor Sailer vieles beitragen."[19] Die bösen Erfahrungen in Dillingen hinderten Sailer jedoch nicht, „die Privatvorlesungen über den Sinn und Geist der hl. Schrift" wieder aufzunehmen, als er 1799 zum Professor an der Universität Ingolstadt-Landshut rehabilitiert wurde.[20]

In welcher Richtung liegt die geistige Welt, der Sailer in seinen erbaulichen Bibelstunden nachgegangen ist?

Die während der Dillinger Zeit erschienenen bzw. verfaßten Arbeiten enthalten mehrfach längere Ausführungen über die Grundsätze und Ziele der „praktischen Schriftbetrachtung". So ist z.B. der ganze erste Teil der „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie" dem genannten Thema ausschließlich gewidmet.[21] Hier wird ein besonderes Ge-

[18] S.W. XXXIX, 267. Vgl. „Winkelhofer, der Mensch und der Prediger", S.W. XXI, 195.

[19] Siehe Remigius Stölzle, Joh. Mich. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, Kempten 1910, 81, vgl. 53.

[20] Autobiographie, S.W. XXXIX, 269.

[21] München 1788/9, 1. Bd., 65-414.

wicht gelegt auf die Unterscheidung zwischen dem „erbauenden Schriftbetrachten“ und dem „gelehrten Schriftforschen“. Beide verhalten sich zueinander wie „Volkstheologie und Schultheologie“, kurz wie „Volk und Schule“. Aber unter der volksmäßigen oder „gemeinnützigen“ Art ist keineswegs eine niedere Stufe der Exegese verstanden. Sie liebt es zwar im Gegensatz zur „gelehrten Schriftforschung“, die philologische Erörterung schwieriger Textstellen nicht als die Hauptsache anzusehen, sondern sich zunächst und vorzüglich an das zu halten, was dem ungetrübten „gesunden Menschenverstande“ und dem gottliebenden Menschenherzen unmittelbar nahe liegt. Doch ist die treue Sinnforschung auch für die erbauende Schriftbetrachtung unerläßliche Vorbedingung. Ja, für Sailer ist es sogar selbstverständlich, daß die „praktische“ Methode allein im Stande ist, die Texterklärung von den Einseitigkeiten des gelehrt-philologischen Buchstabendienstes und von den Willkürlichkeiten einer „schwärmerischen Empfindeley“ oder einer um jeden Preis moralisierenden „Ascetik“ rein zu halten. Vor allem aber schützt sie das wahre Bibelverständnis vor den Zudringlichkeiten sowohl des „scholastischen“ wie des „philosophischen“, d. i. des naturalistischen Systembauens. Vorurteilsfrei läßt die „praktische Schriftbetrachtung“ den Sinn der hl. Schrift in seiner reinen Gegebenheit auf sich wirken. Die genaue Sinnforschung ist eine unentbehrliche Vorübung, aber eben nur Vorbedingung und Mittel zu dem eigentlichen Zwekke, den göttlichen Geist der hl. Bücher zum tätigen Leben im Menschen zu erwecken. Nur die reine, volle Hingabe des für Gott, Tugend und Unsterblichkeit aufgeschlossenen Gemütes kann das große Schriftforschergebot des Herrn erfüllen: „Der Buchstabe tötet, der Geist nur macht lebendig“. Darum ist die „erbauende“ oder „praktische“ Schriftbetrachtung schließlich die einzig wahre und vollendete Art der Bibelforschung. Denn sie geht geradenwegs auf das wesentliche Ziel, den im Buchstaben ruhenden Offenbarungsgeist zur unmittelbaren Erfahrung und Betätigung zu erwecken.[22]

Am Schlusse des Buches „Theorie des weisen Spottes“ kündigte sich, wie gezeigt wurde, schon der Gedanke an, daß die „praktische Schriftbetrachtung“ vornehmlich gegen die scholastischen und philosophisch-naturalistischen Vernunftspekulationen gerichtet ist. Mit großer Wärme hat Sailer dasselbe in der kurz darauf begonnenen

[22] „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“, a.a.O. (erste Auflage), 66-75.

„Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind“ ausgeführt.[23] Das Bestreben, „die Religion mit der Vernunft konform zu finden“, wird hier als eine der gefährlichen Klippen für die Schriftforschung hingestellt. Zuerst müsse doch rein gehört werden, was die Bibel von der Religion sage, ehe man letztere mit der Vernunft behandeln könne. Wenn aber der Ausleger dann versucht, seine bloßen Vernunftideen wie ein endgültiges „Winkelmaß“ an die Bibelworte anzulegen, so vermag Sailer in einem solchen Verfahren nur „unausstehlichsten Stolz“ und „Dreistigkeit“ zu sehen. Die Falschheit und Schädlichkeit der vernunftgemäßen Maßregelung der Bibel wird nicht dadurch aufgehoben, daß sie in der Absicht unternommen wird, „die Feinde der Bibel mit ihr auszusöhnen“.[24]

In die neue Welt, aus der Sailer hier spricht, ließ sich der alte Stattlersche Gedanke, daß der Offenbarungsglaube dem Philosophen zur genaueren Begriffsbildung dienlich sei, ohne Zwang einfügen – sofern unter Offenbarung nicht der Wortlaut der kirchlich-theologischen Dogmen, sondern die schlichte Bibelsprache verstanden wurde. Tatsächlich hat Sailer nicht versäumt, in den ersten Teil der Pastoralvorlesungen einen eigenen Abschnitt einzufügen, in dem ausgeführt wird, wie die hl. Schrift zu „neuen Begriffen“ und zu „streng philosophischen Kenntnissen verhelfen“ könne.[25] Zu dem Geiste der „praktischen Schriftbetrachtung“ steht aber scheinbar im schroffsten Widerspruche, was der Stattlerschüler einst über die Notwendigkeit der Philosophie *ad sensum sacrae scripturae figendum* dem Meister nachgespürt hatte.

Der weitere Verlauf der Untersuchung wird freilich zeigen, daß es ratsam ist, die Schroffheit dieses Widerspruches nicht all zu scharf zu betonen. Ohne Einschränkung gilt jedoch, daß die aus der *theologia rationalis* heraus konstruierende Offenbarungsontologie Benedikt Stattlers für den „praktischen Schriftbetrachter“ ein endgültig über-

[23] S.W. III, 50-84. Ebenso – nur mit Ausnahme des Einschubs aus Fichte (S.W. III, 53ff.) – in der zweiten Auflage der Vernunftlehre, Frankfurt und Leipzig 1795/6 (das Vorwort ist „Dillingen, den 1. Jänner 1794“ datiert), S. 112-156. Die erste Auflage erschien München 1785, ist aber schon in der „wohltätigen Brachzeit“ zwischen 1781 und 1784 verfasst worden, vgl. Autobiographie, S.W. XXXIX, 268.

[24] S.W. III, 61ff.

[25] Vorles. aus d. Pastoraltheologie (erste Auflage), 1. Bd., 261-268. Schon im Theologiae christ. cum philosophia nexus (S. 222f und S. 18f) wird auffällig betont, daß die Substanz des Dogmas von dem kirchlichen Ausdruck (*ab idiomate ecclesiastico*) und die Worte der hl. Schrift von den Vernunftsätzen zu sondern seien.

wundener Standpunkt ist. Nicht aus Vernunftsätzen deduzieren und konstruieren, sondern das Offenbarungswort der hl. Schrift rein für sich „reden lassen", das ist der prinzipielle Ausgang der neuen Theologie. Und ihr Weg und Ziel ist, den im Buchstaben schlummernden Geist des Göttlichen im persönlichen Genießen und Tun der Wahrheit lebendig darzustellen. Diese „Praxis" ist nicht etwa eine nachfolgende Anwendung dessen, was eine rein vernünftige Schriftforschung vorher erkannt hätte. Nein, sie ist der einzig mögliche Zugang, damit die göttliche Wahrheit der biblischen Offenbarung überhaupt gesehen werden kann. „Sei du selbst eine hl. Schrift, um die hl. Schrift außer dir ganz zu verstehen".[26] Das bloße Buchstabieren kann den Schriftsinn ebenso wenig voll erfassen wie das Räsonnieren über die Bibel. Die praktische Schriftbetrachtung heißt praktisch, und sie ist die allein vollkommene Auslegungsart, weil sie durch den unmittelbaren, lebendigen Kontakt mit dem im biblischen Schriftsteller wirkenden Gottesgeiste allein die Gewähr bietet, daß in und mit dem Erleben der göttlichen Einwirkung zugleich auch der Buchstabe geachtet wird und der gesunde Menschenverstand zu seinem Rechte kommt.

Wo liegen die ideengeschichtlichen Bedingungen für diese „praktische Schriftbetrachtung"? Einen deutlichen Fingerzeig bietet schon Sailers Dreiteilung der Religiosität in „mechanisches" (buchstäbliches), „scholastisches" (begriffliches) und „geistliches" (lebendiges oder tätiges) Christentum. Diese Formel ist geradezu das Losungswort des gesamten Sailerschen Schrifttums, und es wäre verlorene Mühe, wollte man die Belegstellen dafür vollzählig anführen.[27] Die Darstellung des erkenntnistheoretischen Aufbaus der Sailerschen Theologie wird zwar hervorheben müssen, daß der Dreigliederungsgedanke für die philosophische und theologische Gesamtauffassung überhaupt bedeutungsvoll ist. Aber schon der Wortlaut der genannten Formel läßt erkennen, daß der Gedanke selbst ursprünglich aus

[26] Briefe aus allen Jahrhunderten, 6. Sammlung, S.W. XII, 325. Vgl. Vernunftlehre, S.W. III, 65 und S.W. XL, 350.

[27] Die Formel tritt anscheinend zum ersten Male in der Sonderschrift auf: „Über Zweck, und Einrichtung und Gebrauch eines vollkommenen Lese- und Betbuches", München und Ingolstadt 1783, siehe Georg Aichinger, Joh. Mich. Sailer, Bischof von Regensburg, Freiburg i. B. 1865, 64. Um eine Vorstellung von der Häufigkeit des genannten Dreigliederungsschemas zu vermitteln, seien die Hauptstellen aus der 6. Sammlung der „Briefe aus allen Jahrhunderten" angemerkt: S.W. XII, 360.402.451.478-482.488f.

dem Schriftproblem erwachsen ist. Der „praktische Schriftbetrachter“ ist eben der originale Vertreter des „geistlichen“ bzw. des „lebendigen“ oder „tätigen“ Christentums. Ihm steht das äußerliche Kleben an dem toten Buchstaben als das „mechanische“ und die bloß rationale Behandlung der Bibel als das „scholastische“ Christentum gegenüber. Nun aber wird sichtbar, wo die Quelle diese neuen Theologie zu suchen ist. Der protestantische Pietismus ist ihr Vater!

Die mittelalterliche Anschauung von dem mehrfachen Sinne der hl. Schrift hatte um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert im lutherischen Pietismus eine besondere Bedeutung angenommen. Die Pietisten unterschieden eine dreifache Art der Bibelauffassung: eine buchstäblich-grammatische, eine historisch-antiquarische und eine mystisch-geistliche Auslegungsweise.[28] Ohne die Sorge um den Bibelbuchstaben zu vernachlässigen – Francke und namentlich Bengel haben vielmehr für die Entwicklung der Textkritik Bedeutendes geleistet –, legte der Pietismus doch den entscheidenden Ton auf den *sensus spiritualis*. Der volle göttliche Sinn des Schriftwortes und der biblischen Geschehnisse ist nur dem „erleuchteten“, „wiedergeborenen“, dem „geistlichen“ Christen zugänglich. Die ganze Wucht der pietistischen Protestation wandte sich gegen die Scholastik, die von Melanchthon her die lutherische Orthodoxie beherrschte und durch die geistige Verwandtschaft mit dem bedrohlich anwachsenden Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Philosophie immer mehr bloßgestellt wurde. Die „Buchstabenorthodoxie“ des äußerlichen, mechanischen Katechismusglaubens und die räsonnierende Theologie, welche Gottes Wort nur mehr als Belegstelle für dogmatische Lehrsätze kannte – das war der Feind, dem der Pietismus das „lebendige“ Evangelium, das „tätige Christentum“ entgegensetzte. Die *Praxis pietatis*, die mit der vom sündigen nichtigen Selbst sich abwendenden Bußgesinnung beginnt und in dem von der Gnade erweckten Leben der gläubig vertrauenden Gottesliebe vollendet wird, – sie allein ist der Weg zum wahren Verständnis des Evangeliums. Nur wer zu dem neuen Leben „wiedergeboren“ ist, kann ein echter Lehrer und Verkündiger der evangelischen Wahrheit sein. In einem heftigen – für die religiöse Erkenntnislehre bedeutsamen – Streit mit

[28] Die Belegstellen fänden wir am besten zusammengestellt bei Rud. Unger, Hamanns Sprachtheorie, München 1905, 83f.

der orthodoxen Partei wird die rationale (scholastische) *theologia irregenitorum* als ein unhaltbarer Widerspruch abgelehnt. Und in seinem weiteren Verlaufe nehmen die Pietisten folgerichtig auch die natürliche Gotteserkenntnis ausschließlich für den *pius* oder *regenitus* in Anspruch. Joh. VII, 17: „So jemand dessen Willen tun will, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede" – dieser Vers ist der vielberufene Grundsatz der pietistischen Erlebnistheologie.[29]

Wird die Lehre und Stimmung des lutherischen Pietismus mit Sailers „praktischer Schriftbetrachtung" zusammengeschaut, so bietet sich dem vergleichenden Blick eine Übereinstimmung dar, die bis in Einzelheiten hineinreicht. Für eine gründliche Sailerbiographie wäre es eine durchaus erfolgverheißende Aufgabe, die originalen pietistischen Vorlagen unseres „praktischen Schriftbetrachters" schon aus dem Material zu rekognoszieren, welches die Sämtlichen Werke enthalten. In diesem Zusammenhange genügt der Hinweis auf die hauptsächlichen Parallelen.

Sailers erbauliche Bibelstunden sind offenkundig eine katholische Nachahmung der pietistischen *Collegia pietatis* bzw. *philobiblica*.[30] Der katholische Theologe betont ebenfalls das Sündenbewußtsein und die bußfertige Vorbereitung, damit das Herz in vertrauender Hingabe und Wahrheitsliebe den Gottesgeist der Schrift in sich erfahren könne. Auch für ihn ist die „Wiedergeburt", der erlebte „Christus in uns" („Aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir"), das einzig angemessene Organ für jede rechtschaffene „Religionskenntnis".[31] Die Betonung der in der praktisch frommen Bibelbetrachtung unmittelbaren Erleuchtung ist bei Sailer ebenso wie bei den Pietisten wesentlich ein Protest gegen das scholastische „Begriffschristentum". Besonders die „Vernunftlehre" ist mit offenen und noch mehr mit versteckten Angriffen auf die künstliche und blutleere „Schultheologie" angefüllt. „Wer sich an die Wahrheit

[29] Vgl. Horst Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung, Tübingen 1908, bes. 38ff. Über die Entwicklung des Kampfes um die *theologia irregenitorum*, der für die religiöse Erkenntnislehre belangreichen Stoff bietet, vgl. Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bonn 1880ff., II, 116-121.256-262, III, 410-417, und Martin Schian, Orthodoxie und Pietismus im Kampfe um die Predigt, Gießen 1912, 86-97.

[30] Über das Collegium philobiblicum vgl. Ritschl, a.a.O. II, 168f., und Eger, Art. Pfarrervorbildung, in: Religion in Gesch. und Gegenwart IV, 1447.

[31] Vgl. S.W. III, 47f.65f., XII, 322.325.329.390f.478, XXXIX, 82.137ff.470.

(Gott) anhalten gelernt hat, findet in den Formen der Schule keinen Ruhepunkt mehr". Der gesunde Wahrheitssinn „forscht, hält aber den Genuß der Wahrheit und das Tun für die Hauptsache und macht selbst das Tun und das Leben zur ersten und hauptsächlichsten Quelle der Wahrheit". Denn der Weise hält „jede Wahrheit, die ihn nicht besser, ruhiger, seliger machen kann, für einen Kadaver, der in die Erde gehört".[32] Jesus Christus allein, wie er in der „Wiedergeburt" sich selbst offenbart (*manifestabo ei meipsum*), ist das Alpha und Omega alles echten Wahrheitssuchens. Er ist der ewig feste Ruhepunkt, das ποῦ στῶ des einen wahren Systems, welches die Vernunft nie aus sich erklügeln, sondern nach der Aufforderung von Joh. VII, 17 im „Erfahrungsbeweis" des tätigen Christentums lebendig erfassen kann.[33]

Hier ist nicht der Ort, auf die in alter und neuester Zeit viel erörterte Streitfrage einzugehen, in wie weit Sailer an dem Auftreten der sogenannten „Aftermystiker" beteiligt war, die zum Beginn des 19. Jahrhunderts Südbayern in Aufregung brachten. Für uns ist nur bemerkenswert, daß sogar der eifrigste Verteidiger der Kirchlichkeit Sailers zugeben muß, dieser habe fast mit allen Mystikern seiner Zeit geistigen Verkehr gepflegt.[34] Martin Boos, der erste theologische Kopf der ganzen Bewegung, war Sailers bevorzugter Schüler in Dil-

[32] S.W. I, 175f.217ff., II, 115ff.195.

[33] S.W. III, 14.194, XXXIX, 77.94. Vgl. XII, 338.471.557. Den archimedischen Spruch gibt Sailer den drei Bänden seiner Vernunftlehre als Motto mit, vgl. Glückseligkeitslehre, S.W. IV, 293. Anscheinend ist er mit der Beziehung auf das christliche Erlösungserlebnis durch den „Magus des Nordens" als antinaturalistische und antirationalistische Parole in Schwung gebracht worden, vgl. Horst Stephan, Hamanns Christentum und Theologie, in: Zeitschr. für Theol. und Kirche 12 (1902), 392.

[34] Rem. Stölzle, Joh. Mich. Sailer, seine Ablehnung als Bischof von Augsburg, Paderborn 1914, 16f. Hier wie in der oben zitierten Schrift Stölzles über die Maßregelung in Dillingen und in dessen verschiedenen Sailerartikeln (Johann Michael Sailers Berufung an die Universität Ingolstadt 1799, in: Hist. pol. Blätter, S. 68-78 und Johann Michael Sailers religiöse Entwicklung, in: Theol. und Glaube, S. 529-542) wird auf die Lehre Sailers selbst nicht näher eingegangen. Dasselbe gilt auch von Stölzles Gegner, F. X. Thalhofer, vgl. dessen ausführliche kritische Antwort auf Stölzles „J. M. Sailer, seine Maßregelung": Thalhofer, Johann Michael Sailer und Franz Xaver Bronner. Überhaupt ist es eine Gewohnheit der gesamten neueren Sailerliteratur, auf die Eigenart der religiösen Gedankenwelt Sailers und auf ihre geistesgeschichtliche Stellung sich möglich wenig einzulassen. Offenbar hat das scheinbar Unsystematische an Sailers Denkweise davon abgeschreckt, vgl. Stölzles Einleitung in die Sailerauswahl der Sammlung Kösel.

lingen. Auch die anderen Häupter: Goßner, Lindl und Völkl, sind aus der „Priesterschule“ des genialen Seelsorgers hervorgegangen. Die Theologie nun, welche Boos in seinen „Erweckungs“-Versammlungen gepredigt hat, ist Sündenbewußtsein und Fiduzialglauben von durchaus lutherisch-pietistischer Färbung.[35] Sailers mild friedlichem Wesen hat das ruhestörende Von-sich-reden-machen der Sonderbündler nie gelegen. Und der weitere Verlauf unserer Untersuchung wird sogar erweisen können, daß auch sein prinzipieller theologischer Standpunkt ihn einen gewissen Abstand von der mystizistischen Überschwänglichkeit einhalten ließ. Das hat Sailer aber nie gehindert, seine Freunde und Schüler als wahre „geistliche“, „lebendige“ Christen gegen die Behörden-Theologie und die öffentliche Meinung soweit zu verteidigen, als es ihre unverhüllte Sektiererei nicht unmöglich machte. Auf die Bedeutung des Pietismus sowohl für die bayerischen „Aftermystiker“ wie für ihren großen Freund wirft ein helles Licht, was Sailer in einem öffentlichen Mahnschreiben „An Johannes“ (Goßner) mitteilt: „Zu dem, was die scheinbare Gestalt einer neuen Secte immer mehr herausbildete, gehörte auch wohl dieß, wenn Einige, in ihrem Eifer für auswärtige Andachtsformen, ihre Anhänglichkeit z.B. an die Zinzendorfischen Verse und Schriften etc. so weit [!] trieben (…), daß sie alle eigene und häusliche Erbauung nur daraus holen zu müssen glaubten“.[36]

Den pietistischen Anschauungen und Gewohnheiten konnte Sailer um so unbedenklicher nahe treten, weil sie sich mit einem starken Einschlag katholischer Frömmigkeit darboten: Die Bibelmystik des hl. Bernhard, die Predigten Taulers und vor allem der Geist Molinos’ und der Mdme Guyon haben auf den deutschen Pietismus tief-

[35] Siehe die ausführliche Darstellung bei Aichinger, a.a.O, 259-327, auch Albr. Ritschl berücksichtigt a.a.O. I, 557-564 den mystischen Kreis um Sailer. Es ist jedoch zu beachten, daß der Bericht des liberal-protestantischen „Kirchentheologen“ durch den Gesichtspunkt bestimmt ist, das spezifisch pietistische Erlebnis als „katholische Mystik“ zu erklären und abzulehnen. Auf weiteres Material (als die Darstellung Aichingers) stützt sich: Fredrik Nielsen, Aus dem inneren Leben der kath. Kirche im 19. Jahrhundert I, Karlsruhe und Leipzig 1882, 299-325; hier ist S. 320ff. Sailers persönliche Stellung zu der mystischen Bewegung zutreffend dargestellt.

[36] S.W. XXXIX, 465. Über das merkwürdige Schicksal dieses Briefes s. ebd., 464, Anm. und A. Fr. Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg II, Paderborn 1906, 362f.

gehenden Einfluß ausgeübt.[37] In „Johannes Taulerus" findet Sailer eine Stütze für die katholische Überlieferung seines tätigen Christentums.[38] Den Schülern und Brüdern in der neuen Geistesart empfiehlt er angelegentlich die Schriften „unseres Freundes Salesius".[39] Derjenige aber, den Sailer als sein katholisches Vorbild über alle anderen verehrt, ist der leidgeprüfte, unvergleichliche Anwalt mystischer Gottinnigkeit: Fénelon! Immer wieder läßt er den großen Beschützer der Mdme Guyon als Zeugen des „geistlichen" Christentums wider die Anfechtungen der „Buchstabenorthodoxie" auftreten. Am ausführlichsten und feinsten hat Sailer sein verehrtes Vorbild in der Lebensbeschreibung Fenebergs gezeichnet. Feneberg war durch Martin Boos in die erste aufsehenerregende Erweckungsbewegung verwickelt und deswegen von seinem Vikariate in scharfer Weise zur Rechenschaft gezogen worden. Sailer schildert nun in einem langen Dialoge zwischen Fénelon und Feneberg, wie der „geistliche" Bischof mit väterlichem Einverständnis die Untersuchung geführt haben würde, wenn er der zuständige Ordinarius gewesen wäre. Er habe ja in Inquisitionsangelegenheiten „eigene Erfahrungen" gemacht.[40] Schon zu Lebzeiten Sailers scheint sein Ehrenname „deutscher Fénelon" aufgekommen zu sein. Und wenn sogar ein neuerer französischer Geschichtsschreiber der Theologie ihn den „Fénelon allemand" nennt, so ist damit zwar das Wesen seiner Theologie nur unvollkommen ausgedrückt. Sailer ist mehr als eine deutsche Übersetzung Fénelons, und noch weniger erschöpft sich sein geistiges Dasein in der Nachahmung des protestantischen Pietismus. Aber Sailer selbst wußte von seinem liebsten und ältesten Freunde Winkelhofer nichts Höheres zu preisen als: „Die Liebe machte ihn zum deutschen ‚Fénelon'".[41]

[37] Vgl. Ritschl, a.a.O. I, 457-467.473ff., II, 351f., III, 407f. und die zahlreichen Stellen, die in den Registern unter dem Stichworte „Quietismus" angeführt werden.

[38] Siehe z.B. S.W. XXXIX, 317f.458f., XII, 494ff.

[39] S.W. XII, 433.435, XXXIX, 301.470.481.

[40] S.W. XXXIX, 72-91. Eine eigene Darstellung des weitreichenden Einflusses, den „Fénelons Mystizismus" auf das protestantische Deutschland ausgeübt hat, ist von Max Wieser vorbereitet, s. das Vorwort zu dessen: Deutsche und romanische Religiosität, Berlin 1919. [9]

[41] J. Bellamy, La théologie catholique en XIX^{e} siècle, Paris ^{2}1904, 16. „Winkelhofer, der Mensch und der Prediger", S.W. XXI, 220. Der übliche Vergleich Fénelon–Sailer ist, wie es scheint, durch Eduard v. Schenks Charitas. Festgabe für das Jahr 1838, Regensburg 1838, 298f. in literarischen Umlauf gesetzt worden.

III. Sailers Beziehungen zu dem Antirationalismus der Geniezeit

Die Annäherung an den Pietismus und die Vorliebe für die katholische Mystik läßt scharf hervortreten, daß Sailer in dem apologetischen Lehrsysteme Stattlers nicht volle Befriedigung gefunden hat. Aber mit der pietistischen Absperrung gegen alle Philosophie konnte er auf die Dauer unmöglich auskommen. Katholische Mystik und protestantischer Pietismus waren unter dem ungeheuren Drang jener wahren Fortschrittszeit größtenteils schon Geschichte geworden. Wohl herrschte noch die Scholastik suarezisch-molinistischer Prägung in den Handbüchern der katholischen Theologie, und Meister Stattler hatte eben den großen Versuch durchgeführt, sie durch eine streng rationale Methode zeitgemäß zu erneuern. Doch die alte Scholastik wie der neue supernaturalistische Rationalismus waren gar nicht mehr wie in der Blütezeit des Pietismus der zeitbeherrschende Gegensatz, an dem die Reaktion der unmittelbaren Gefühlsfrömmigkeit sich entzünden und mit der bloßen begeisterten Berufung auf das persönliche Gnadenerlebnis sich hätte behaupten können. In den Entwicklungsjahren Sailers war vielmehr der rationalistische Naturalismus der Aufklärung auch in das katholische Süddeutschland erobernd vorgedrungen. Dieser alle religiöse Haltung in Frage stellende, wahrhaft „neue Geist" zwang dazu, das übernatürliche Glaubenserlebnis auf irgendeine Weise theoretisch zu rechtfertigen: Wenn nun aber die demonstrierende Vernunftapologetik Stattlers nicht befriedigte, weil sie die lebendige Unmittelbarkeit der Religion außer Acht ließ, wo sollte dann Sailer Hilfe suchen? Bei Fénelon fand er zwar manche Anregung. Aber gerade das Philosophische an diesem großen Vorbild war zum größten Teil veraltet. Sein Bemühen um die *Bon-sens*-Beweise für Gottes Dasein und Wesen kam dem Naturalismus der Aufklärungsphilosophie weit mehr entgegen als einem Theologen, der darauf ausging, das christliche Offenbarungserlebnis von der rationalistischen „Tyrannisierung" zu befreien.

Sailer blieb nichts übrig, als Anschluß zu suchen an jenen Kreis auserlesener Geister, die im letzten Drittel des deutschen 18. Jahrhunderts den großen Kampf für die Unberührtheit der lebendigen Wirklichkeit geführt haben gegen die Vergewaltigungen und Zerstörungen der alles beherrschenden Vernünftigkeit. Der schöpferische

Meister und Mittelpunkt dieser Gruppe war der geistesgewaltige „Packhofverwalter“ von Königsberg, Joh. Georg Hamann. Der „Wandsbecker Bote“ Matthias Claudius verbreitete die genialen Einsichten des „Magus im Norden“ in der gemütvollen Sprache edler Volkstümlichkeit. Von Süden her schloß sich Lavater an als der charaktervollste Theologe der Gefühls- und Genierichtung. Der persönliche Vermittler zwischen diesen Männern und der philosophische Systematiker ihrer aphoristischen Intuitionen war Friedrich Heinrich Jacobi. Sein Philosophenheim zu Pempelfort bei Düsseldorf bildete den äußeren Treffpunkt für den persönlichen und brieflichen Verkehr untereinander. Zu diesem engeren Kreise gehörte anfangs auch Herder, Hamanns unmittelbarer und größter Schüler. Aus der weiteren Umgebung seien noch Goethes Schwager Schlosser und der protestantische Theologe Kleuker genannt, weil Sailer sich mehrere Male auf ihre Schriften beruft.[42]

1. Lavater

Zuerst kam der Süddeutsche mit Lavater in Berührung. Schon als *repetitor publicus* der Stattlerschen Theologie und zu der Zeit, da er an dem *Nexus theologiae cum philosophia* arbeitete, war Sailer mit dem berühmten Schweizer persönlich bekannt geworden, und in der Folgezeit ist er mit ihm durch einen regen freundschaftlichen Verkehr verbunden geblieben.[43] Die wenigen von Stölzle veröffentlich-

[42] Eine zusammenfassende Darstellung und Würdigung des Kreises um den „Sonderling“ Hamann (so Richard Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl., 280) ist in den Literatur- und Philosophiegeschichten noch nicht zu finden. Es existiert aber eine Reihe älterer und neuerer Monographien – vor allem die gründlichen Arbeiten Rud. Ungers über Hamann –, welche einen Durchblick durch jene eigenartige, von dem zu Ende gehenden geistigen Liberalismus arg vernachlässigte Geistesbewegung gestatten. [10]

[43] Siehe den Brief an Lavater vom 18. Okt. 1778, veröffentlicht von Rem. Stölzle in „Der Aar“, II. Jahrgang, Bd. 2, 373 (Regensburg 1912). – Bemerkenswert ist hier die rühmende Erinnerung, die Sailer einem seiner Gymnasiallehrer, dem Schweizer Jos. Zimmermann, in der Autobiographie widmet: „Er ist es, dem Sailer die Erstlinge seiner Bildung und wohl auch den freundlichen Sinn für Helvetia und ihre Bewohner, der sich nachmals bei ihm ganz besonders entwickelte, verdankt“, S.W. XXXIX, 264. Unter dieser „Bildung“ wird die Einführung in die „ersten Gesänge von Klopstocks Messiade, die damals erschienen sind“, ausdrücklich hervorgehoben. Das begeisterte Erlösungslied ließ mit einem Schlage die Plattheit der Zweckmäßigkeits- und Tugendpoesie à la Brockes’ „Irdischem Vergnügen in Gott“ deutlich fühlen. Die christliche Vorstellungswelt erschien jetzt als die Sphäre der erhabensten Schauungen und Empfindungen. Von den „Vernunftwahrheiten“

ten Briefe lassen vermuten, daß Lavater es gewesen ist, der Sailer auf den Pietismus hingewiesen hat.[44] Was aber Sailer zu dem Züricher Propheten hinziehen mußte, war vor allem anderen der Umstand, daß dieser mit dem Schwung einer jugendlich neuen Weltanschauung und Lebensgesinnung versuchte, das Recht des unmittelbaren religiösen Erlebnisses gegen die rationalistische Zeittyrannis durchzusetzen. Im Anschluß an Charles Bonnets Sensualismus wurde hier eindrucksvoll dargelegt, daß die spekulativen Vernunftsysteme im günstigsten Falle nur die halbe Wahrheit und eben darum gefährlichen Irrtum brächten. Denn die Abstraktionen, von denen sie leben, seien mehr oder weniger willkürliche „Klassifikationen" und Vergleichungen der sinnlich empfundenen Wirklichkeit. Die Natur selbst sei stets und überall individuell. Sie kann deshalb einzig und allein in den einzelnen Sinneswahrnehmungen wirklich erfaßt werden. Die allgemeinen Begriffe sind rein für sich genommen nichts weiter als Worte, leere Formeln, aus denen nicht die geringste Wahrheitserkenntnis gewonnen werden kann. In dem Beweisen und Systemebauen aus bloßen Begriffen beruht der Grundirrtum der rationalistischen „Wortphilosophie". Die in den Abstraktionen und Klassifikationen sich vollziehende Verstandestätigkeit ist jedoch „nützlich", ja sie ist unentbehrlich, insofern ihr Ergebnis, das sind die Begriffe, nur für „Symbole" geachtet werden, deren Bedeutung darin besteht, die einzelnen Sinneseindrücke in bequemen Merkzeichen zu sammeln und verwendbar zu machen. Lavaters Philosophie entspringt und endet in dem Grundsatz: Wahrheitserkenntnis ist

wandte sich die Begeisterung der geschichtlichen Persönlichkeit des Gottmenschen zu. In der Messiade redete das künstlerisch gesteigerte Gefühl der lebendigen Religion. Deshalb ist Klopstock für Lavater und Claudius ebenso wie für Sailer der Anstoß zu ihrer religiös-geistigen Bewegung geworden. Für Lavater vgl.: Heinr. Maier, An der Grenze der Philosophie, Tübingen 1909, 160.175; für Claudius: Wilh. Herbst, Matth. Claudius, Gotha ^{2}1857, 73f. Die freundschaftliche Verbindung mit Lavater und dessen Anhang (Hess, Pfenninger) ist von den Gegnern Sailers wohl bemerkt und gegen ihn ausgenutzt worden, vgl. die Andeutung in der Autobiographie, S.W. XXXIX, 270, und die etwas gezwungen klingende Stelle in dem Rechtfertigungsbrief, ebd., 477f.

[44] Vgl. „Der Aar", a.a.O.: „Ich rede mit Niemanden von Ihnen, der nicht Gefühl, Talent und Harmonie mit mir hat, und es geht keiner von mir weg, der nicht neue Liebe zum Evangelium spürbar äußert". Ebd., 374 (Brief vom 16. Sept. 1782): „Das kann ich Ihnen ohne Vergrößerung sagen (…), daß ich durch Ihre Schriften täglich mehrere Seelen (…) dem Bibelstudium gewinne. (…) Das sag ich (…) nur Ihrem Herzen, weil ich mit unglaublicher Verschlossenheit wirken muß."

allein in dem unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit, d. i. in der Sinneserfahrung gegeben. Diese Erkenntnistheorie trat dem jungen Sailer mit einer solchen Eindrucksgewalt entgegen, daß er sie kritiklos in seine „Vernunftlehre" aufgenommen hat.[45]

Mußte der strenge Sensualismus aber nicht – anstatt das religiöse Erlebnis zu befestigen – vielmehr auf den Weg eines positivistischen Materialismus führen, wie ihn die Entwicklung der gleichzeitigen französischen Philosophie tatsächlich eingeschlagen hatte?

Schon Bonnet hatte dieser Konsequenz vorgebeugt durch die Lehre vom „inneren Sinne". Dieser Sinn hat seinen Sitz in einem besonderen Gehirnteil, und seine Funktion besteht darin, einerseits die Nervenerregungen der äußeren Sinne wie in einer Zentralstation zu sammeln und andererseits das Organ abzugeben, durch welches die geistige Seele mit der sinnlichen Wirklichkeit verkehrt. An der selbsttätigen Geistigkeit der menschlichen Seele wird durchaus festgehalten. Aber die sensualistische Einstellung setzt die seelische Tätigkeit mit dem körperlichen Organ des „inneren Sinnes" in so enge Verbindung, daß sie schließlich nichts anderes ist als die Tätigkeit des „inneren Sinnes" selbst, abgesehen von seinem physiologischen Substrat. In der menschlichen Erkenntnis wirkt der geistige Faktor als ein in und mit der äußeren sinnlichen Empfindung sich vollziehendes unmittelbares Berühren der „Wahrheit". Bonnet beschränkt nämlich als Sensualist die Erkenntnis der „Wahrheit" auf das geistige Erfassen der Wirklichkeit, d. i. der objektiven Existenzialität der vorgestellten Dinge. Weil nun aber dieses Wirklichkeitsbewußtsein unreflektiert und instinktartig mit der äußeren Sinneserfahrung selbst zustande kommt, so kann der „innere Sinn" als geistige Erkenntnisfunktion auch „innerer Wahrheitssinn" oder „Wahrheitsgefühl" genannt werden. Dieses direkte geistige Fühlen der Wirklichkeit, das deutlich auf Jacobis „Vernunftinstinkt" hinweist, ist die einzige Quelle und der höchste Bürge für alle menschliche Wahrheitserkenntnis. Es bewährt sich auf besondere Art, wo es gilt, den Wirklichkeitswert geschichtlicher Zeugnisse festzustellen. Ein historischer Bericht muß mit moralisch notwendiger Gewißheit für wahr gehalten werden, wenn erwiesen ist, daß er auf sinnlich-geistige Wirklichkeits-

[45] Lavaters philosophische Gedanken sind mit reichlichen Zitaten dargestellt von Heinrich Maier, An der Grenze der Philosophie, 141-263. Über den Begriff, sein Verhältnis zur Wirklichkeit und seine „Nützlichkeit" vgl. Sailers Vernunftlehre, S.W. I, 145f. mit Maier, a.a.O., 230.168f.

empfindungen von Augen- und Ohrenzeugen zurückgeht. Charles Bonnet hat schon selbst die apologetische Brauchbarkeit seiner sensualistischen Erkenntnistheorie in mehreren Schriften über die Glaubwürdigkeit der Bibel gezeigt.[46]

Ein solcher Sensualismus kam allerdings für die Begründung einer Erlebnistheologie wie gerufen. In Lavaters enthusiastischem Denken wird der aller Reflektion vorhergehende „innere Wahrheitssinn" zum eigentlichen Organon des „genialischen" Verhaltens. Das triebartig unmittelbare Erkennen und das überwältigt überwältigende Wirken ist nach dem Züricher Propheten das wesentliche Merkmal des „Genies". „Wer bemerkt, wahrnimmt, schaut, empfindet, denkt, spricht, handelt, bildet, dichtet, singt, schafft u.s.f., als wenn's ihm ein Genius, ein unsichtbares Wesen höherer Art diktiert oder eingegeben hätte, der *hat* Genie, – als wenn er selbst ein Wesen höherer Art wäre, *ist* Genie". Je nach der besonderen Art der genialen Betätigung heißt der innere Wahrheitssinn „Naturgefühl", „sittliches Gefühl", „innerer Schönheitssinn" usw. Sailer steht im Banne dieser Geniephilosophie. Er folgt ihr nicht nur in der auffälligsten Anwendung, worin sie als sog. „Physiognomik" den Namen Lavaters durch ganz Europa getragen hat. Die Lehre, daß an der besonderen Körperbildung die seelische Eigentümlichkeit – das Genie – eines Menschen unmittelbar durch das „physiognomische Gefühl" erschaut werden könne, hat zumal auf die pädagogischen Anschauungen Sailers mächtig eingewirkt. Als die Modebegeisterung für das „physiognomische Gefühl" längst verflogen war, rühmt er noch „Lavater, den viel verkannten, dem viele vieles verdanken".[47] Aber die schweizerische Geniepredigt von dem unmittelbaren „Wahrheitssinn" ist

[46] Siehe Maier, a.a.O., 164f. Bei Sailer vgl. das Zitat aus Bonnet über den „historischen Wahrheitssinn", S.W. I, 94ff. In der 2. Aufl. der Vernunftlehre, I. Bd., 108 wird an das lange Zitat die Bemerkung angeschlossen: „Es läßt sich aber die Sache noch zuverlässiger darthun, als es aus dem bonnet'schen Versuche einleuchtet". Die 3. Auflage der S.W. läßt diesen Satz ausfallen, offenbar weil das folgende „Zuverlässigere" tatsächlich nichts weiter ist als eine Ausschmückung der Bonnetschen Gedanken mit Lavaters Genieworten.

[47] „Über Erzieher für Erzieher oder Pädagogik" (1. Bd.), S.W. VI, 131. Die erste Auflage der Pädagogik erschien 1807, Lavaters „Physiognomische Fragmente" erschienen 1775-1778. In die dritte (S.W.) Ausgabe der Vernunftlehre schiebt Sailer „Bemerkungen in Bezug auf eine verflossene Zeit" ein, worin er die Intoleranz des aufklärerischen Zeitgeistes an dem Beispiel beleuchtet, daß damals ein öffentliches Eintreten für den „verhaßten Lavater" Grund genug gewesen sei, um als Schriftsteller diskreditiert zu werden: S.W. II, 64.

vor allem auch für die Ausbildung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes maßgebend geworden.

Durch seinen Lehrer Stattler war Sailer mit einem selbstverständlichen Vertrauen zu dem *sensus communis* ausgerüstet worden. Bei Lavater findet er nun eine eigenartige Umbildung dieser Lehre im sensualistischen Sinne. Sofort eignet er sie sich an. Der „innere Wahrheitssinn" ist nach der genialen Betrachtungsweise durchaus individuelles Eigentum. Lavater betont scharf, daß das Genie seinem Wesen nach einzigartig sei. Nun steht zwar der „empirische Rationalismus" des alten Lehrers dem individualistischen Sensualismus des neuen Propheten im ganzen schroff gegenüber. Aber in der Auffassung von dem gesunden, gemeinen Menschenverstand nähern sich beide Gegensätze. Der Rationalist wie der Sensualist lehren gemeinsam, daß die im *sensus communis* liegenden Überzeugungen nicht angeboren, sondern durch einzelne Erfahrungen erworben sind.[48] Es leuchtet ein, daß Sailer an diesem Punkte den Übergang von Stattler zu Lavater leicht finden kann. Die einzelnen „Genieblitze" werden nämlich in der Sphäre der allgemein menschlichen Verhältnisse allmählich zu dem gemeinsamen Besitztum des gesunden Menschenverstandes aufgespeichert, dem Rationalisten ein Begriffsspeicher, dem Sensualisten Niederschlag ursprünglichsten kräftigsten Erlebens. In prägnanten Aussprüchen und vorzüglich in den Sprichwörtern der verschiedenen Völker liegen sie verborgen, um jeden, der ihren Wortlaut ungehindert auf sich wirken läßt, sogleich blitzartig zu erleuchten und wie „mit einem elektrischen Schlage zu rühren". Deshalb sind Sailer und Lavater – jener nur mit größerem Fleiß und Erfolg – bemüht gewesen, solche Sprichwörter und Sentenzen zu sammeln und in ihren Schriften zu verwerten.[49]

[48] Stattlers empiristische Deutung des *sensus communis* ist dargelegt in: Der theologische Rationalismus, S. 29ff.

[49] Über Lavaters „genialen Sensualismus" s. Maier, a.a.O., 230ff.; über seine Ausgleichung von Genie und „gemeinem Menschenverstand" (die geniale Naivität) ebd., 195-229; über seine Vorliebe für die Aphoristik und Spruchweisheit ebd., 246f. und 387 (Anm. 203); über Sailers „inneren Wahrheitssinn" s. S.W. I, 87ff.120ff. 132ff. Die hier S. 87f. (2. Aufl. d. Vernunftlehre, 1. Bd., 98f.) aus dem „sehr verschrieenen Buche" „Pontius Pilatus, Bd. I" angeführte Stelle ist Lavaters „Pontius Pilatus" (erschienen 1782) entnommen. Sie ist dieselbe, die auch Fr. Hr. Jacobi in der ersten Ausgabe seiner berühmten Streitschrift „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn" (1785) zitiert hatte, in der 2. Auflage (1789) aber wegen „großen Anstoßes" wegfallen ließ, s. Jacobis Spinozabüchlein,

Diese Auffassung vom „inneren Wahrheitssinne“ steht nun in naher Beziehung mit der „praktischen Schriftbetrachtung“. Die Genielehre bietet die gesuchte allgemeine Erklärung und theoretische Begründung des „geistlichen“ Bibelsinnes und Bibelverständnisses. Die alte pietistische Forderung nach der inneren „Wiedergeburt“ wird philosophisch anerkannt und zugleich in ihrer unzeitgemäßen Überschwänglichkeit gemäßigt. Die Bibel erschien jetzt eben als das erhabene Sentenzenbuch, in welches die größten Genies der Religion, die Propheten und die hl. Apostel – vor allen Johannes, der Liebling der Geniezeit und das Muster aller „Busenfreunde der Wahrheit“ (Sailer) – ihre Erleuchtungen niedergelegt haben. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Bibel war, wie erwähnt, schon von Charles Bonnet mit dem „inneren Wahrheitssinn“ verteidigt worden. Diese Apologetik findet sich auch bei Lavater und bei Sailer. Nur bezeichnen sie den „inneren Wahrheitssinn“ in solcher Anwendung gewöhnlich als „historischen Wahrheitssinn“ oder als „Glaubenssinn“. Jedoch können die beiden Theologen mit dem philosophischen Wahrheitssinn allein nicht auskommen. Denn ist auch die

herausgegeben von Fr. Mauthner, München 1912, 173. – Über Sailers Anhänglichkeit an die Physiognomik s. S.W. I, 123; IV, 116ff.; XII, 394.405-412. Lavaters Einfluß auf die pädagogischen Ansichten Sailers kommt besonders dort zum Ausdruck, wo betont wird, daß die individuelle Eigenart eines Menschen in dem „Keime“ seiner körperlich-geistigen Organisation beschlossen sei (vgl. S.W. VI, 37f.61ff. mit Maier, a.a.O., 167), den der Pädagoge mit weiser Liebe zu entwickeln, nicht nach einem Vernunftschema zu maßregeln habe (vgl. S.W. VI, 125-131.153f. mit Maier, 214). Nicht Rousseau-Pestalozzi, sondern Lavater ist die erste Quelle für diese Gedanken Sailers. Die neueste, ausführlichste Darstellung der Sailerschen Pädagogik – Lor. Radlmaier, J. M. Sailer als Pädagog, Berlin 1909 – erwähnt nicht einmal den Namen des einflußreichen Züricher Freundes. Über Sailers Eifer für die Spruchweisheit s. besonders „Die Weisheit auf der Gasse“ mit der wichtigen Einleitung: S.W. XL, 1-31, vgl. Vernunftlehre, S.W. I, 129f., an der entsprechenden Stelle der 2. Aufl. (1795), I. Bd., 142, wird die Sammlung der „Weisheit auf der Gasse“ angekündigt. Der „Psychologe“, dessen Ausspruch über die „elektrische Schlagkraft“ der Sentenzen S.W. II, 182 (Vernunftlehre, 2. Aufl., 3. Bd., 40) zitiert wird, ist zweifellos Lavater. An die „Weisheit auf der Gasse“ reihen sich die verschiedenen Sammlungen: „Funken“, „Brosamen“, „Sentenzen“, „Erfahrungen“, „Perlen“ usw., in S.W. XXXIX und XL. Hierher gehören auch die „Reliquien, d. i. auserlesene Stellen aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche“, S.W. IX, 1-216, und besonders die bekannten sechs Sammlungen der „Briefe aus allen Jahrhunderten“, S.W. X, XI, XII. Denn in dem ungezwungenen, unmittelbaren Ausströmen innerer Gefühle und Gesichte, wie es der echte Briefstil zeigt, sahen die Männer der Geniezeit die vornehmste Form und die reichste Fundgrube für die Wirksamkeit des „Genies“ im „inneren Wahrheitssinne“.

äußere Glaubwürdigkeit der Bibel festgestellt, so bleibt noch die höchste und wesentliche Aufgabe übrig, den inneren, „geistlichen" Sinn des hl. Schriftstellers zu erfassen. Die Empfindungen und Erleuchtungen, die seine Seele einst erlebt und ins Bibelwort eingehüllt hat, sind ja nicht rein menschlich und nicht „von dieser Welt", – sie sind vielmehr Offenbarungen des göttlichen Geistes. Deshalb muß der „Geistessinn", der das Göttliche und den Gottesgeist selbst erfahren kann, von ganz besonderer Art sein. Sailer macht sich Lavaters Ausdrücke: „religiöses Gefühl", „Gottesahndungskraft", „Sensorium für die Gottheit" u. a., ausnahmslos zu eigen. Aber die Besonderheit der Namengebung hat dem katholischen Theologen offenbar nicht genügt, zumal ihm bei Lavater die Gewohnheit entgegentrat, für jede der unzähligen Betätigungsweisen des genialen Gefühls individuell verschiedene Kräfte anzunehmen und entsprechende Namen zu wählen. Er versucht, die Eigenart des „religiösen Sinnes" schärfer zu bestimmen, dadurch daß er in Erinnerung an die Stattlersche Trichotomie: *sensus externus, sensus internus, sensus intimus,*[50] das spezifisch religiöse Verhalten als „innerste Gemütskraft", „innersten Sinne für das Unsichtbare, Göttliche, Ewige" bezeichnet, „davon weder die fünf äußern Sinne, noch der gemeine innere Sinn (…) einen Bericht erstatten können".[51]

An diesem Punkte weist der Entwicklungsgang der Sailerschen Theologie deutlich von Lavater weg auf anders geartete Einflüsse hin.

2. Claudius

In Sailers Schrifttum tritt Mattias Claudius äußerlich am stärksten hervor. Kein zeitgenössisches Buch wird so häufig zitiert als der „Asmus" (sc. *omnia sua secum portans*). Unter diesem Titel ließ Claudius vom Jahre 1775 an seine im „Wandsbecker Boten" veröffentlichen Aufsätze in mehreren Sammlungen gesondert erscheinen.

[50] Siehe Der theol. Rationalismus, o. S. 27 und die Anmerkung 51 zu S. 32.

[51] Über Lavaters religiösen „Glaubenssinn" s. Maier, 234f., über seinen „verweltlichten" Pietismus s. Ritschl, a.a.O. I, 505ff. – Als Parallelstellen bei Sailer vgl. besonders Vernunftlehre, S.W. I, 91: „Wie ist mir so anders, wenn ich mir den Livius, und dann den Freund Johannes erzählen lasse. (…) Mir ist immer, als wenn mir Livius sagte, was er von den Begebenheiten denke, und Johannes, was sich begeben habe". „Glaubenssinn", „Gottesahndungskraft" als „gesunder Menschenverstand", ebd., 95.122.192. Über den davon zu unterscheidenden „innersten Sinn" s. ebd., 210.

In den Akten jener Untersuchung, welche im Jahre 1794 zur Entfernung Sailers von dem Dillinger Lehramte geführt hat, weiß ein College von dem Angeschuldigten zu berichten: „Es ist allgemein bekannt, daß er [Sailer] alles auf das Buch, Asmus genannt, hielt".[52] Sehr wahrscheinlich hat der „Wandsbecker Bote" schon einen vornehmen Platz unter den „geistreichen Büchern" eingenommen, aus denen Sailer im Jahre 1781 seinem Freund und Zimmernachbarn Winkelhofer „schöne Stellen" vorzulesen pflegte.[53] Denn der Brief vom 21. September 1787, durch den Sailer zum ersten Male versucht, mit dem verehrten Claudius in persönliche Verbindung zu treten, beginnt: „Den Gedanken, an Matthias Claudius zu schreiben, trage ich schon mehrere Jahre in meinem Herzen (…)".[54] Seitdem sind beide Männer in freundschaftlichem Briefverkehr geblieben, bis „Freund Hain" seinen frommen Boten und Dichter abrief.[55]

Der erwähnte erste Brief, den Sailer nach Wandsbeck gesandt, meldet am Schluß, daß der Schreiber außer dem Asmus auch schon verschiedene Übersetzungen des Claudius aus dem Französischen gelesen habe, namentlich „die Rückweis des Menschen zum Erkenntnisgrund X". Damit ist die 1782 erschienene Übertragung von Saint-Martins „Des erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au principe universel de la science par un philosophe inconnu" gemeint. Der „Ungekannte Philosoph" taucht hin und wieder in Sailers Werken auf, ohne jedoch eine besonderer Note in sie hineinzutragen. Dem „Pastoral- und Volkstheologen" lag es fern, sich in die mystischen Tiefen und umwölkten Höhen der Theosophie zu versteigen. Beachtenswerter ist der Umstand, daß Claudius auch der bedeutendste Übersetzer Fénelons ist. Da aber der erste Band seiner Fénelonausgabe erst im Jahre 1800 erschienen ist, so kann, bevor nicht der noch erhaltene Rest der Korrespondenz Sailer – Claudius zugänglich gemacht ist, auch nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit ausgemacht werden, wer von beiden den anderen zu dem großen Franzosen hingeführt hat, oder ob die gleichgestimmten Seelen des

[52] Rem Stölzle, Joh. Mich. Sailer, seine Maßregelung, Kempten 1910, 57.
[53] „Winkelhofer, der Mensch und der Prediger", S.W. XXI, 198.
[54] Rem. Stölzle, Joh. Mich. Sailer in seinen Briefen, „Der Aar" II (1912), 369.
[55] Vgl. den Trostbrief an die Familie Claudius aus dem Jahr 1815, der mit dem bekannten Verse des „Wandsbecker Boten" schließt: „Sie haben einen guten Mann begraben, und mir war er mehr", Der Aar, a.a.O., 384. – Siehe auch Wilh. Herbst, Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote, Gotha ^{2}1857, 479f.

„Wandsbecker Boten“ und des „deutschen Fénelon“ in diesem Punkte einer allgemeinen pietistisch-mystischen Überlieferung gefolgt sind. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß Sailers Vorliebe für Tauler (s.o.) auf eine Anregung des Claudius zurückgeht.[56]

Die Bedeutung dieser Freundschaft liegt nur zu einem geringen Teile darin, daß Sailer durch Claudius mit der mystischen Literatur in Berührung gebracht worden ist. Sailers Verhältnis zur Mystik war nichts weniger als literarische Liebhaberei und ästhetischer Quietismus. Er wollte das im vollen Sinne „praktische“, das erlebte und lebendige Christentum verkünden. Literatur kam für Sailer nur in Betracht, soweit sie ihm Waffen lieferte zum Kampfe für die Befreiung des unmittelbaren, vollen christlichen Erlebnisses gegen die zeitbeherrschende Tyrannis des naturalistischen Rationalismus. Seine geistige Umwelt war nun aber grundverschieden von dem Zeitgeist, in welchem einst Fénelon und gar erst Tauler ihr „verborgenes, paradiesisches Kabinettchen“ (Sailer) eingerichtet hatten. Sailer ging zu Lavater, weil er bei ihm Gedanken fand, die bei aller Gegensätzlichkeit zu dem „zeitgemäßen“ Rationalismus der Philosophie trotzdem oder gerade deswegen in dem Bewußtsein der Zeitgenossen keimten und zum Leben drängten. So tief der „geniale Sensualismus“ (Heinr. Maier) das Denken Sailers ergriff, dem einseitig auf das Außergewöhnliche, Originale zugespitzten Geniestil des Züricher Propheten konnte der Dillinger Professor für „Pastoral und Volkstheologie“ nicht weit nachfolgen. Ihm mußte die gemütvolle und lebensnahe Volkstümlichkeit des „Wandsbecker Boten“ angenehmer, „praktischer“ klingen. „Asmus – *omnia sua secum portans*. Weder Schwachkopf noch Scharfkopf. – Heil und richtig wird er sehen, was vor ihm kömmt. – Kurz! schlecht und recht! einfältig und gerade! Genie des Wahrheitssinnes! Genie des Herzens – Armut und Zufriedenheit!“ – so erfühlen die „Physiognomischen Fragmente“ das geistige Wesen des „Boten“ aus dem bloßen Schattenriß, nachdem der

[56] Herbst berichtet a.a.O., 269ff., daß „am Anfang der neunziger Jahre“ der Sailerschüler Joh. Settele – d. i. der vom Lehrer mit der damals üblichen Betonung „Johannes“ (s.o. S. 162) genannte Lieblingsjünger, vgl. S.W. XII, 415 – auch zu Claudius pilgerte und „ein anmutiges Bild von dem patriarchalischen Haushalte des Boten“ aufgezeichnet hat. Settele meldet: „An Sonntagen liest er [Vater Claudius] eine Predigt aus Taulerus vor“: Herbst, a.a.O., 272. Nun aber tritt, soweit wir sehen, der Name Taulerus erst in den späteren Schriften Sailers, etwa vom Jahre 1800 an auf, s. die o. in Anm. 38 angeführten Stellen.

„Physiognomiker“ schon vorher über „Asmus“ ausgezeichnet unterrichtet war.[57]

In der Figur des „Andres“ hat Claudius den typischen Vertreter des „gesunden, schlichten Menschensinnes“ dargestellt, wie er ihn mit Hamann und Lavater dem „gesunden natürlichen Menschenverstand“ der rationalistischen Popularphilosophie entgegensetzte. So oft die „luftigen Spinngewebe“ des schematisierenden Vernunft-Naturalismus und seine Frevel wider den Geist der biblischen Geschichte und des lebendigen Christentums gezeigt werden sollen, tritt der biedere „Andres“ auf, um im Namen des unverbildeten, natürlichen „Wahrheitssinnes“ für das höchste Recht der unmittelbaren religiösen Erfahrung zu zeugen. Ein paarmal läßt Sailer lange Stellen aus dem „Asmus“ in den eigenen Text einfließen, ohne sie als solche zu kennzeichnen. Er durfte ja voraussetzen, daß der „Andres“ oder der „Leidemit“ dem damaligen Leser ohne weiteres bekannte Figuren waren. Heutzutage wäre es aber ohne vorherige Kenntnis des Claudius nicht leicht, diese Stellen mit Wahrscheinlichkeit auch nur allgemein als unsailerisch festzustellen, – so gleichlautend ist Sailers Schreibart auf den ruhigen gemütvollen Ton des „Wandsbecker Boten“ abgestimmt.[58] Das ganze Schrifttum des katholischen Theologen ist mit charakteristischen Ausdrücken, Bildern und Vergleichen durchsetzt, die dem Hamannschen Kreise, vorzüglich aber Claudius entlehnt sind. Die sein Denken wesentlich bestimmende Frontstellung gegen die „Begriffsphilosophie“ und „Schultheologie“ pflegt Sailer durch das Bild von der „Landkarte“ auszudrücken. Die rein vernünftige Konstruktion der sittlichen und religiösen Wahrheit nehme sich aus wie das Verfahren eines Kupferstechers, der das Land, welches er zeichne, nicht aus der Erfahrung kenne. Das Gleichnis von der „Landkartenreligion“ und dem „Christentum aus der Landkarte“ ist für Sailers Schreibart eine Handwaffe, die ebenso wie die eingangs erwähnte Formel von dem „mechanischen“, „begrifflichen“ und „geistlichen Christentum“ stets bereit liegt, um in dem volkstümlichen Kampfe gegen das große Zeitlaster der „ideenmalenden Vernunft“ gebraucht zu werden. Und auch

[57] Angeführt bei Herbst, a.a.O., 149f.
[58] Siehe z.B. S.W. III, 68ff.; V, 297.

dieses Ausstattungsstück hat Sailer aus dem reichen Bilderschatz des Wandsbecker Boten entliehen.[59]

3. Hamanns religiöser Universalismus und seine Auswirkung bei Herder und Jacobi

Das Thema „Über den Ursprung der Sprache" tritt seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in den Vordergrund des philosophisch-theologischen Interesses. Das kritische Fragen nach der Allgemeingültigkeit der menschlichen Erkenntnis, welches damals die Geister immer dringlicher in Anspruch nahm, verband sich gerne mit dem Forschen nach der Entstehung der menschlichen Sprache. War das Beieinander von sinnlichem Wortlaut von allgemein geistiger Bedeutung, welches das Wesen der Sprache ausmacht, in seinem ursprünglichen Werden aufgedeckt, dann schien auch für die Lösung des allgemeinen Erkenntnisproblems vieles wenn nicht alles gewonnen zu sein. Die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist zu einem der wichtigsten Knotenpunkte geworden, an dem die verschiedenen Weltanschauungsbewegungen des „philosophischen Jahrhunderts" sich treffen und trennen. Die weittragende Wirksamkeit dieser Fragestellung tritt zu Tage, wenn berücksichtigt wird, daß sie aufs engste zusammenhängt mit der Frage nach der „Menschenwürde", um die das zentrale Erlebnis des in der Aufklärung aufsteigenden modernen Menschen kreiste. War der sinnliche (tierische) Laut das erste oder die geistige Bedeutung? Der zeitbeherrschende rationalistische Deismus setzt das denkende freie „Selbst" als den unbedingten – nur durch den fernen Gott bedingten – Anfang, und die sprachliche Äußerung war ihm nur das nachfolgende Ergebnis eines vernunftgemäßen *Übereinkommens*. So wurde zwar die „Menschenwürde" gründlich gewahrt, zugleich aber wurde dadurch die Spannung zu der monistischen Tendenz der mechanistischen Naturerklärung übersteigert. Der Sensualismus widersetzte sich der rationalisti-

[59] Glückseligkeitslehre, a.a.O. Auch das andere charakteristische Bild, worin Sailer das „hochgerühmte Vermögen" des Apriori der reinen Vernunft mit dem „subjektiven Faß im Schenkkeller" vergleicht, „daraus der Wirt allerlei Wein zapfet, die er hernach für objektiv verschieden ausgibt", scheint von Claudius übernommen zu sein, Vernunftlehre, 2. Aufl., 1. Bd., 187f. (an der entsprechenden Stelle S.W. I, 164 ist die Bemerkung ausgemerzt); ebd., 3. Bd., 126 (S.W. III, 62); Glückseligkeitslehre, S.W. IV, 215. Claudius gebraucht wenigstens dasselbe Bild schon 1791 in einem Briefe an Jacobi: Herbst, a.a.O., 424; vgl. auch den Zusammenhang der Stelle S.W. IV, 215 mit Claudiuszitaten.

schen Auffassung. Er deutete die Sprache geradezu als ein Zeugnis für den ursprünglichen Zusammenhang von Mensch und Natur. Condillac sucht nach dem Vorgange Hobbes' darzulegen, daß der Anfang der menschlichen Sprache der „Naturlaut" sei. Der Gefühlsausdruck sei instinktiv in und mit dem sinnlichen Empfindungserlebnis verwachsen. Die Bedürfnisse des Zusammenlebens und der Nachahmungstrieb sollen die Entwicklung des primitiven tierischen Naturlautes zur menschlichen Sprache hinreichend erklären. Die sensualistische wie die rationalistische Theorie führten beide in entgegengesetzter Richtung von dem positiven Christentum weg. Darum ist schon damals die sog. *Offenbarungshypothese* gegen diese Extreme apologetisch vertreten worden. Sie löste das Rätsel vom Ursprung der Sprache durch die Annahme, daß der erste Mensch von Gott selbst auf dem Wege einer übernatürlichen Uroffenbarung das Sprechen gelernt habe. Aber diese dritte, die sog. „höhere Hypothese" war zu äußerlich und wurde zu wenig in dem Begründungszusammenhange einer einheitlichen Weltanschauung vorgetragen, als daß sie sich schon damals gegen die philosophische Geschlossenheit des Rationalismus und des Sensualismus hätte durchsetzen können. Anders jedoch war es, wenn der Angriff aus einem neuen erkenntnistheoretischen Prinzip heraus geführt wurde. Die rationalistische Erklärung des Sprachursprunges aus dem vernünftigen menschlichen Übereinkommen ging ebenso wie die sensualistische Naturlauttheorie von der Voraussetzung aus, daß von den beiden Faktoren der Sprache, d. i. von der Sinnlichkeit und der Vernunft, einer der ursprünglich erste gewesen sei, der die Entstehung und die Entwicklung des anderen verursacht habe. War es nun aber überhaupt richtig, Sinn und Verstand so zu trennen und dann zu fragen, welches von beiden das primäre im Menschen sei? Mußte sich nicht gerade an dem Sprachproblem, an dem einheitlichen Ineinandersein von Wortleib und Wortgeist, die ganze Einseitigkeit und Unhaltbarkeit der üblichen Schulsysteme offenbar an den Tag bringen lassen?

Das war die Fragestellung Joh. Georg Hamanns. Das Geheimnis der Sprache ist der zentrale Gegenstand der wahrhaft genialen Ge-

danken und Gesichte des „Magus im Norden".[60] Das tiefe Wesen dieses in zusammenhanglosen Zuspitzungen sich mehr verbergenden als erschließenden Geistes kann nicht zutreffender gekennzeichnet werden, als es Goethe getan hat: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, durch Tat oder Wort, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich".[61] Hamanns Studentenjahre fielen in die Zeit der unbeschränkten Schulherrschaft Joh. Chr. Wolffs. Und während er in seiner Vaterstadt Königsberg als kgl.-preußischer „Packhofverwalter" sein Leben fristete, dozierte an der Universität der berühmtere Königsberger die kritische Philosophie. Weder der Dogmatismus noch der Kritizismus konnte das ursprüngliche Denken dieses Mannes befriedigen. Er wurde zum Propheten einer neuen Weltauffassung. Die Wirklichkeit ist, wie das Geheimnis der Sprache, des „Wortes" anzeigt, das Ineinandersein von Sinnlichkeit und Verstand, von Natur und Geist. Deshalb kann weder die bloße Empfindung noch die reine Vernunft die Wirklichkeit ergreifen. Die sensualistische wie die „räsonnierende" Schulvernunft führt nur zu einem Scheinwissen. Aber auch das kritische Unternehmen ist ein leeres „Spinneweben". Die Grundthese des kritischen Idealismus, das erkennbare Sein sei ein Formgebilde der philosophierenden Vernunft, konnte Hamann nicht anders würdigen als ein Zugeständnis der Schulphilosophie, daß sie sich notwendig auf das Scheinwissen beschränken müsse. Die menschliche Vernunft ist nicht die formende Schöpferin der Dinge. Die Wirklichkeit ist für Hamann vielmehr ein schlechthin „Gegebenes". Der einzig mögliche Weg zur echten Erkenntnis besteht deshalb darin, das gegebene sinnlich geistige Wirklichkeitswunder als göttliche Offenbarung in demütigem *Glauben* hinzunehmen. Hamann erweitert das *belief* Humes bewußt zum Prinzip einer universalen religiösen Weltauffassung. Alle natürlichen Dinge sind Buchstaben und Zeichen, die auf höheres und geistiges hinweisen. Die Welt und der Mensch sind wie die Bibel nur besondere, sich gegenseitig ergänzende Kapitel in der einen göttlichen Offenbarung. Körperliches Dasein kann nur durch die Sinneserfahrung erkannt werden, weil

[60] Vgl. Rud. Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens, München 1905. Dort findet sich S. 156ff. der ausführlichste Bericht über die Bemühungen des 18. Jahrhunderts um das Problem des Sprachursprungs.

[61] Aus „Dichtung und Wahrheit", zitiert bei Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 3: Leibniz, 5. Aufl., Heidelberg 1920, 666.

hier allein Seele und Leib in unmittelbarer Einheit wirken. Ebenso kann das im Sinnlichen verhüllte geistige Sein nur erfaßt werden, wo das Innerste des Menschen mit dem Offenbarungsgeist Gottes sich vereinigt hat, d. h. im religiösen Glauben. Sinneserfahrung und Offenbarungsglaube, Humes *belief* und das unmittelbare Gotteserlebnis der pietistischen Schriftbetrachtung, das sind die beiden einzigen und notwendigen Vermögen, kraft deren die menschliche Vernunft zur wahren Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen kann. Das Systemebauen der von Erfahrung und Offenbarung losgelösten und sich selbst vergötternden Schulvernunft muß notwendig in eitel Irrtum und Blendwerk sich erschöpfen.

Das *proton pseudos* der gesamten zeitgenössischen Philosophie sieht Hamann in dem Unterfangen, „das zu trennen, was Gott vereinigt hat", d. h. die menschliche Vernunft aus dem unmittelbar lebendigen Zusammenhang mit der Erfahrung und der Offenbarung zu lösen. Er spottet ingrimmig über die „natürliche Theologie" und ihren „Ölgötzen", den sich die räsonnierende Vernunft nach ihrem wahren Bild und Gleichnis als bloßes „ens rationis" erdichtet habe. Eine wirkliche Erkenntnis Gottes und seiner Welt lebt allein in dem Verkehr des Schöpfers mit dem Geschöpfe, in der lebendigen *communicatio idiomatum*, wie Hamann diesen Gedanken gerne ausdrückt. Zuerst muß die Vernunft in der Schule des Sokrates lernen, sich von dem selbstgemachten Scheinwissen zu befreien, um dann auf den göttlichen Genius, auf den im Seelengrunde redenden und wirkenden Gottesgeist zu hören und wahrhaft in ihm und durch ihn zu leben. Der Mensch muß selbst ganz göttlicher Genius, religiöses Genie sein, – sonst wird er niemals den lebendigen Sinn der göttlichen Bibel- und Natursprache verstehen. Für sich allein muß die Vernunft in der Arbeit an dem toten Buchstaben der Wirklichkeit religiös-geistig verhungern. Darum ist Gott Mensch geworden, um uns den einen lebendigen Sinn seiner Offenbarungsschrift in Welt und Geschichte zu erschließen. Der „fleischgewordene Logos" ist der Mittelpunkt und die Fülle aller Wirklichkeit. Nicht irgend eine leere Vernunftallgemeinheit, sondern dieses konkrete geschichtliche Faktum ist das echte Erkenntnisprinzip, der archimedische Punkt, von dem aus das universale System der göttlichen Offenbarungswirklichkeit geschaut und gelebt werden kann. Die Sprache ist dem Menschen von Gott nicht als eine äußere Zugabe geschenkt worden, wie die „höhere Hypothese" gegen die rationalistische und sensualisti-

sche Theorie behauptete. Sie ist vielmehr so alt wie der Mensch selbst. Aber gerade weil das sinnlich geistige Vereinwesen der Sprache dem Menschenwesen ganz natürlich ist, gerade darum kann ihr Ursprung nur in dem ewigen Schöpfungsworte gesucht und ihre tiefste Bedeutung in dem menschgewordenen Erlösungsworte gefunden werden.[62]

Diese Gedanken wurden seit den sechziger Jahren in seltsam bizarren Bekenntnisschriften, aphoristischen Rezensionen und unzähligen Briefen von dem Königsberger Packhof aus ins philosophische Jahrhundert hineingetragen. Nur wenige Jahre später trat die alles zermalmende Vernunftkritik von der ostpreußischen Universität aus ihren Siegeszug an. Sie wurde von dem Zeitgeist als ein umwälzend Neues und dennoch Kongeniales mit begieriger Teilnahme aufgenommen. Hamann dagegen mußte sich als einsamer „Prediger in der Wüste" fühlen. Der von einem dämonischen „Heißhunger" (Hamann) nach Wissen gehetzte Geist dieses anderen „Weisen von Königsberg" hat es nicht zu einer zusammenhängenden Darstellung seiner Gedankenwelt gebracht. Die innere Unrast und das unablässige Ringen mit Krankheit und Familiensorgen haben ihn frühzeitig aufgerieben. Selbst die auserlesenen Geister, die sich in engem Kreise um den „Ältervater" scharten, sahen wohl staunend die ungeheuren Ausblicke, die seine wahrhaftigen Genieblitze aufleuchten ließen. Aber sie sind im wesentlichen bei der Begeisterung für das unmittelbare geniale Erlebnis stehen geblieben und über den kritischen Gegensatz zu der Zeitphilosophie nicht weit hinausgekommen. Nur die zwei größten unter den Verehrern und Freunden Hamanns, Herder und Jacobi, waren groß genug, um einzelne seiner Ansätze selbständig auszubauen.

[62] Die Welt Hamanns ist jetzt verhältnismäßig leicht zugänglich geworden in Schriften J. G. Hamanns, ausgewählt und herausgegeben von Karl Widmaier, Leipzig 1921. Leider ist darin die bedeutsame Schrift „Sokratische Denkwürdigkeiten" kaum zu Worte gelassen worden. Die obige Zusammenfassung verdankt überdies viel der ausführlichen Darstellung Rud. Ungers in dessen „Hamanns Sprachtheorie". Das zweibändige Werk desselben Verfassers: Hamann und die Aufklärung, Jena 1911, bietet in gründlicher Breite die Belege für die ungeheuer weitreichenden literarischen Beziehungen Hamanns. Die neueren Philosophiegeschichten pflegen den Königsberger „Sonderling" mit einigen allgemeinen Sätzen über Gefühls- und Glaubensphilosophieren zu erledigen. Von den älteren enthält Ed. Zellers Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1873, S. 524-530, die verhältnismäßig beste Darstellung.

Herder, der erste und berühmteste Freund des Magus, hat das von Frankreich laut herüberschallende Feldgeschrei: „Zurück zur Natur", durch das religiöse Einheitserlebnis Hamanns vertieft und damit seine organische Auffassung der Menschheitsgeschichte begründet. In den Werken, die Herders Namen mit Vorzug tragen, in „Älteste Urkunde", „Vom Geiste der ebräischen Poesie", „Ideen zur Philosophie der Geschichte", „Volkslieder" (Stimmen der Völker), sind viele Samenkeime der Hamannschen Gedankenwelt zu großartiger Entfaltung gediehen. Besonders die Abkehr von der formalen Vernunftspekulation und die Betonung des konkret Natürlichen und des geschichtlich Tatsächlichen sind in ihnen wirksam. Aber die weltanschauliche Gesamthaltung des Generalsuperintendenten von Weimar war von Anfang an durch den theologischen Liberalismus der Aufklärung wesentlich bestimmt. Der grundsätzliche Abstand zwischen dem Denken Hamanns und Herders trat deutlich zu Tage, als letzterer i. J. 1772 das große Thema seiner Zeit und seines väterlichen Freundes in der akademischen Preisschrift „Über den Ursprung der Sprache" behandelte.

Herders Lösung nähert sich trotz des sichtlichen Bemühens, den Einheitsgedanken des Meisters festzuhalten, in wesentlichen Punkten wieder der rationalistischen Theorie. Er sieht in der Sprache das Produkt der den Menschen auszeichnenden „Besonnenheit", die aus den sinnlichen Wahrnehmungen eine als Merkmal herausgreift, um damit das „innere Wort" der Seele zu bezeichnen. Ebenso stellt die erkenntnistheoretische Abhandlung „Über das Erkennen und das Empfinden" (erschienen 1778) zwar die Hamannsche Auffassung des *belief* in den Mittelpunkt und versucht, sie mit Hilfe der Haller-Bonnetschen Fieberpsychologie und der vom Rationalismus nicht beachteten Lehre Leibnizens von den *petites perceptions* kursfähig zu machen. Aber der religiöse, christlich-mystische Nerv, der das Einheitserlebnis des Magus regiert, erhält hier schon eine deutliche Ablenkung und Abstumpfung im Sinne des Pantheismus. Der liberale Theologe war Hamanns Schüler nur soweit, als er bei ihm Anregung fand, aus dem schematischen Rationalismus heraus zur Erfassung des konkreten Lebenszusammenhanges zu kommen. Dem durchaus theistischen Wirklichkeitsglauben und Offenbarungsgedanken des Meisters folgte er nicht. Herder hat wie nach ihm Schleiermacher geglaubt, daß die Forderung des religiösen Bewußtseins nach der umfassenden Realität seines Gegenstandes bei dem

„verstoßenen heiligen Spinoza“ hinreichend befriedigt werde. „Gott. Einige Gespräche“ (erschienen 1787) brachte die öffentliche Verteidigung Spinozas und damit – wenn auch unpolemisch – die Verleugnung Hamanns.[63]

Herders Spinozabuch war ein einziger Angriff gegen die Ansicht, Spinozismus sei gleich Atheismus. Derjenige aber, der diese Ansicht kurz vorher (1785/6) in einer bedeutsamen Kontroverse mit Moses Mendelssohn vertreten hatte, war Friedrich H. Jacobi, der philosophische „Jonathan“ des Magus.[64] Herder glaubte den Hamannschen Gedanken von der universalen göttlichen Offenbarungswirklichkeit in Natur und Geschichte dem Pantheismus nähern zu sollen. Jacobi übersteigerte dagegen das individualistische Moment, welches der Magus in der Betonung der genialen Unmittelbarkeit des religiösen Erlebnisses deutlich genug hatte zu Wort kommen lassen. Der Philosoph von Pempelfort sieht das höchste und einzige Offenbarungswunder der Religion in der sittlichen Freiheit des Menschen. Das *factum noumenon* Im. Kants winkt herüber. Aber Jacobi kam aus der Schule Bonnets, und der vertraute Umgang mit Hamann hatte ihn tiefer denn je erleben lassen, daß die Wirklichkeit Gottes unmöglich sich auf die Forderung der praktischen Vernunft beschränken lasse. Die sittliche Freiheit ist nicht deshalb die wahre Offenbarung Gottes, weil eine in sich abgeschlossen gedachte praktische Vernunft das bloße Ideal ihrer Selbstgesetzlichkeit fordern müsse. Sondern darum ist jede sittliche Tat ein wirkliches Gotteszeugnis, weil die persönliche Gewissensbetätigung nur erklärbar ist als lebendige Einheit des empirischen, natürlichen Menschen mit dem Geiste Gottes. Die Gottesidee ist nicht, wie Kant meint, eine Forderung, sondern die we-

[63] Außer den „Briefen das theologische Studium betreffend“ enthält die Auswahl Horst Stephans, Herders Philosophie, Leipzig 1906 alles für die Weltanschauung Herders Wesentliche. Für Hamanns Stellungnahme zu Herders „Über den Ursprung der Sprache“ s. Rud. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken II, Berlin 1880/85, 129ff.; zu dessen „Gott“ s. Unger, Hamann und die Aufklärung I, 447f.

[64] Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, herausgegeben und eingeleitet von Heinr. Scholz (Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausgegeben von der Kantgesellschaft, VI. Bd.), Berlin 1916. – Mit „Jonathan“, „Herzlieber Fritz-Jonathan“ pflegt Hamann in den Briefen der letzten Jahre Jacobi anzureden. Dieser antwortete mit „Vater“, „Herzensvater“, s. den Briefwechsel, der in Friedr. H. Jacobis Werken, Leipzig 1812ff., den 4. Bd., III. Abt. füllt.

sensnotwendige Voraussetzung der menschlichen Sittlichkeit. Der „Mensch, wie er ist", d. i. in der konkreten Lebensäußerung der sittlichen Persönlichkeit, stellt sich Gott nicht als Denkobjekt gegenüber. Das Verdienst der Vernunftkritik ist es, den Gegenstand der „natürlichen Theologie" als unhaltbares *ens rationis* erwiesen zu haben. Der sittliche Mensch ist vielmehr mit Gottes übernatürlicher Wirklichkeit unmittelbar vereinigt durch instinktive Gefühlsgewißheit, genau so, wie in der Sinneswahrnehmung die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt durch unbeweisbare, aber auch unwiderlegliche Instinktgewißheit aufgehoben ist. Sinn und Vernunft sind die beiden Vermögen, womit allein Dasein und Wirklichkeit instinktiv erreichbar ist. „Vernunft kommt von Vernehmen", ist geistiges Wahrnehmen, Geistesgefühl.

Von dieser „Vernunft" unterscheidet Jacobi nach dem Vorgange Kants ein besonderes Verstandesvermögen. Seine Funktion besteht darin, das Vorgestellte dem vorstellenden Subjekte als Begriff gegenüberzusetzen. Der Verstand sondert das „Du" von dem „Ich", er abstrahiert zum Begriff, was dem „Ich" nur in der sinnlichen oder geistigen Wahrnehmung bzw. „Anschauung" als ein Wirkliches gegeben sein kann. Zum Wesen des begrifflichen Verstandesdenkens gehört es, seine Gegenstände durch die notwendige Beziehung von Grund und Folge zu verknüpfen. Der Verstand ist das spezifische Vermögen der wissenschaftlichen Demonstration. Aber er hat es nur mit Abstraktionen zu tun. Wirklichkeit und Dasein lassen sich nicht beweisen. Das Wirkliche ist immer individuell und nur in der lebendigen Einheit von Ich und Gegenstand erfaßbar, welche allein durch die sinnliche Erfahrung und den Vernunftglauben hergestellt werden kann. Jacobi hat seine Erkenntnislehre geradezu auf das Ziel gerichtet, die Bemühungen um einen wissenschaftlichen Gottesbeweis ad absurdum zu führen. Demonstrieren heißt nach ihm, ein Ding aus seinen Bedingungen zu begreifen und herzuleiten. Will nun der wissenschaftliche Verstand das *ens a se* demonstrieren, so kann er nicht anders, als den nach Grund und Folge notwendig verknüpften Bedingungszusammenhang absolut zu setzen. Das heißt aber anstatt auf den Theismus auf den Fatalismus herauszukommen.

Nach Jacobi ist alle bisherige Philosophie – mit Ausnahme der platonischen – bloße Verstandesphilosophie gewesen. Als solche muß sie, falls sie folgerichtig durchdacht wird, notwendig zur Alleinlehre führen. Spinoza gebührt das Verdienst der klaren Konsequenz. Mit

überlegener Dialektik weist Jacobi dem „letzten Wolffianer" M. Mendelssohn nach, daß insbesondere der Leibniz-Wolffsche Dogmatismus ein nicht zu Ende gedachter Spinozismus sei.[65] Die scharfe Scheidung des notwendig in dem „fatalistischen" Grund-Folge-Verhältnisse sich bewegenden Verstandesdenkens von der gläubig vernehmenden Vernunft hat frühzeitig zu der Annahme verleitet, Jacobi sei ein typischer Vertreter der „doppelten Wahrheit". Allerorts findet man das Zitat von dem „Verstandesheiden" und dem „Herzenschristen".[66] Es ließen sich noch manche Parallelstellen anführen, z.B.: „Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen".[67] Aber schon die bisherigen Andeutungen lassen erkennen, daß diese Gang und Gäbe-Auffassung zum mindesten unvollständig ist. Der echte Sinn der Jacobischen Erkenntnislehre geht nicht darin auf, durch den Nachweis des notwendig fatalistischen Charakters der bloßen Verstandeswissenschaft dem persönlichen Bedürfnis das Recht zu vindizieren, sich mittels des vielberufenen *Salto mortale* dem religiösen Glauben preiszugeben. Jacobi erwidert auf diesen Vorwurf immer wieder, daß er den Kopfsprung nur unternehme, um die Philosophie auf feste Füße zu stellen. Der sichere Fußboden der Philosophie kann aber nirgendwo anders gefunden werden als in der Wirklichkeit, in dem „Leben, so wie es ist". Das Dasein des freien sittlichen Menschen-Ich besteht, wie das „Gewissen" zeigt, in dem

[65] Es verdient angemerkt zu werden, daß der philosophische „Jonathan" des vom Pietismus stark beeinflußten Magus mit dem Vorwurf, die Wolffsche Philosophie sei in der Konsequenz „Fatalismus" und „Spinozismus", genau dieselbe Waffe wieder aufgenommen hat, die 60 Jahre früher die pietistischen Theologen gegen Wolff selbst geschwungen hatten; vgl. Joh. Christ. Wolff, Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt usw. Anderer Teil, 4. Aufl., Frankfurt 1740 (1. Aufl. 1724), besonders S. XI des unbezifferten Vorwortes und 396ff. Die Hallenser Pietisten sind wiederum in diesem Gedanken angeregt worden durch den Mystiker-Philosophen Pierre Poiret (1646-1719), der den Fatalismus und die Alleinslehre des Spinoza für das unausweichliche Ende aller spekulativ schöpferischen Vernunftphilosophie erklärt hatte. Dieser Zusammenhang wird wenigstens sehr nahegelegt durch die zufälligen Angaben bei Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, Berlin ^{2}1870, 83f.175.

[66] Wörtlich lautet die aus einem Briefe an Reinhold entnommene Stelle: „Du siehst, lieber R., daß ich noch immer derselbe bin, durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen so, daß sie gemeinschaftlich mich trügen": Fr. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel II, 478.

[67] Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Jacobis Werke III, 382f.

unzerstörbaren Glauben an die freie „Du"-Wirklichkeit des Schöpfergottes. Der Gottesglaube der sittlichen Vernunft muß als Grundprinzip vorausgesetzt werden, wenn ein wahrhaft umfassendes und einheitliches Philosophiesystem überhaupt möglich werden soll. Denn ohne diese Voraussetzung sind die sich gegenseitig aufhebenden Einseitigkeiten des fatalistischen Materialismus und des „selbstvergötternden" Idealismus (vgl. Kant – Fichte) unvermeidlich und in sich unwiderleglich. Wird aber die im Wesen der sittlichen Persönlichkeit unmittelbar enthaltene Gottesidee zum Leitstern des philosophischen Denkens erhoben, dann erhält die auf die Demonstration von Bedingungszusammenhängen ausgehende wissenschaftliche Erkenntnis ihre richtige Stelle. Anstatt sich absolut zu setzen und damit in dem alles Leben zerstörenden Fatalismus und Atheismus zu enden, begründet die Verstandeswissenschaft vielmehr das „Gefühl der Abhängigkeit" von der absoluten göttlichen Freiheit und wird so zum „Hinweis" und zur nachträglichen „Bestätigung" des religiösen Gottesglaubens. Die viel verkannte und unterschätzte Philosophie Jacobis ist wesentlich bestimmt durch das Bewußtsein, die philosophische Aufgabe bestehe nicht darin, die wirkliche Welt zu formen oder eine eigene zu konstruieren, sondern „Leben darzustellen", „Dasein zu enthüllen", das ist der Sinn der Philosophie! Im besonderen gilt: „Religionsphilosophie (ist) nur ein Zeugnis der im Menschen gefundenen Religion".[68]

Hält man diese „Glaubensphilosophie" neben die religiöse Erweiterung, welche Humes *belief* bei Hamann erfährt, dann liegt die Wahlverwandtschaft des Philosophen mit dem „Magus im Norden" offen zu Tage. Jacobi-Jonathans theistische Kampfparole kam dem „Bibelgott" Hamanns ungleich näher als Herders Spinozaverehrung. Und dennoch konnte der große Weimarer in gewisser Hinsicht sich wieder als der treuere Jünger des „Sokrates" von Königsberg fühlen. Die dialektische Zuspitzung des Grundes aller Religion auf das per-

[68] Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, Jacobis Werke III, 195. Jacobis Philosophieren verleugnet auch äußerlich nicht die nahe Verwandtschaft mit dem Geniedenken Hamanns, Herders und Lavaters. Es ist wie das Schauen und Dichten der Freunde aphoristisch in Gelegenheitsschriften, Briefe und Romane zerstreut. Dadurch wird es schwer, die Grundgedanken in einen kurzen Überblick zu drängen. Die obige Darstellung berücksichtigt nur das weltanschauliche Wesen der „Glaubensphilosophie". Zu Rate gezogen sind: Eberhard Zirngiebl, Fr. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken, Wien 1867, und Friedr. Alfred Schmid, F. H. Jacobi, Heidelberg 1908.

sönliche Gewissenserlebnis hatte nämlich zur Folge, daß Jacobi die Natur und die Geschichte nicht mehr in notwendiger Beziehung zu dem Wesen der Religion sehen konnte. „Soweit das Christentum Mystizismus ist, ist es mir die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken läßt; desto weniger komme ich aber mit dem historischen Glauben fort".[69] Jacobi hatte Ursache, dieses an Lavater gerichtete Gewissensbedenken vor allem dem „Vater Hamann" zu bekennen. Denn die darin ausgedrückte Stellung widersprach dem Kerne der Hamannschen Gedankenwelt, daß erst im Glauben an den fleischgewordenen Logos der Sinn der großen Offenbarungsschrift Gottes in Natur und Geschichte lesbar sei. Der „Ältervater" hat seine Bedenken über die Dialektik, mit der sein streitbarer Jonathan den Feldzug wider den Spinozismus der Zeitphilosophie führte, nicht zurückgehalten.[70]

Herder und Jacobi mochten über die Spinozafrage auch persönlich aneinandergeraten – die Verehrung für ihren mahnenden „Sokrates" und „Herzensvater" lebte in beiden unvermindert fort. Und was die Großen taten, das erfüllten die Kleineren: Claudius und Lavater. Mit Staunen verfolgt man in den Briefen und Biographien die wahrhaft magische Kraft, die der seltsame „Magus des Nordens" auf das religiöse Geniegeschlecht ausgeübt hat.[71]

[69] Brief an Lavater v. 21.III.1791, Jacobis auserles. Briefwechsel II, 55.

[70] Die auf den Spinozastreit bezüglichen Briefe Hamanns an Jacobi s. in Jacobis Werken, IV. Bd., 3. Abt., besonders S. 339-352 (auszüglich bei Widmaier, Schriften Hamanns, S. 338ff.).

[71] Über die Entzweiung Jacobis und Herders s. Haym, a.a.O. II, 274ff. – Über die persönliche und geistige Bedeutung Hamanns für Claudius s. Herbst, a.a.O., 330ff.; für Lavater s. Christ. Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins, Halle 1916, 75f.146ff. Für Lavaters schwärmerische Hamannverehrung sind besonders charakteristisch seine Briefe an Jacobi: Jacobis auserl. Briefwechsel I, 424.438.480. – Wenn Janentzky, a.a.O., 147 Lavater und Hamann entgegensetzt: „Was bei beiden irrational gedacht ist, ist doch bei Lavater nicht eigentlich antirational", so ist das ein geläufiges Mißverständnis, welches schon der gründliche Hamann-Kenner Rud. Unger zurechtgewiesen hat, s. dessen Hamanns Sprachtheorie, 70, Anm. 1. Die überlegene Selbstironie, mit der Hamann sich „Misologe" zu nennen pflegte, bekannte sich nur zur Verachtung der ringsum blühenden aufklärerischen „Schulvernunft", keineswegs aber zu einer grundsätzlichen Ausschaltung des vernünftigen Wissens aus der religiösen Welt. Das Programm: „Was Gott vereinigt hat, soll der Mensch nicht trennen", gilt bei Hamann auch und gerade für diesen Punkt.

4. Hamann, Herder und Jacobi in Sailers Schrifttum

Oben wurde erwähnt, daß Lavater es gewesen ist, an dessen Hand Sailer in den Hamannkreis eingeführt worden ist. Aichinger gibt eine Nachricht Salats wieder, wonach Sailer schon in der Dillinger Zeit durch die Vermittlung Lavaters mit dem Philosophen von Pempelfort in persönliche Verbindung getreten sei.[72] In „Jacobis auserlesenem Briefwechsel" rühmt Lavater am 15.III.1791 dem Freunde die Sailersche Glückseligkeitslehre. Der Dillinger Professor scheint tatsächlich in dem gastlichen Pempelfort gewesen zu sein; denn Jacobi selbst schreibt im Nov. 1794 von Wandsbeck aus nach Düsseldorf, daß er einen Gruß zu bestellen habe von „dem guten alten Sailer", den er verwunderlicherweise bei dem Schauspieler Schröder in Hamburg getroffen habe.[73] Daß Sailer auch dem Generalsuperintendenten von Weimar persönlich nähergetreten wäre, ist aus dem zugänglichen Material nicht zu erkunden. Lavaters Begeisterung für den Verfasser der „Ältesten Urkunde" und „Vom Geiste der ebräischen Poesie" wird ihn schon früh auf den berühmtesten Hamannschüler hingewiesen haben. Und als die Freundschaft zwischen dem pantheisierenden Weimarer und dem schwärmerischen Züricher zu Ende war, da besaß Sailer unter den schweizerischen Theologen noch einen besonderen Vertrauten, Joh. Georg Müller, der als treuester Famulus Herders das Interesse des katholischen Bayern für den Schöpfer der „Ideen zu einer Geschichte der Philosophie der Menschheit" wachhielt.[74] Das Denken und Schreiben aller dieser Männer – Hamanns „Gevatter" Claudius miteingerechnet – wies in gleicher Verehrung auf den „Ältervater" in Königsberg. Auf Lavaters Empfehlung las Hamann das „Vollständige Lese- und Gebetbuch für katholische Christen", und er hat sich rühmend über Sailers Vernunftlehre und Glückseligkeitslehre geäußert.[75] Es ist aber nicht zu

[72] Aichinger, J. M. Sailer, 392.

[73] Jacobis auserl. Briefw. II, 54 und 185.

[74] Über Lavaters Freundschaft und Entzweiung mit Herder s. Haym, a.a.O., bes. I, 508ff.683f. und II, 148ff. Über das Verhältnis Joh. Georg Müllers zu Herder s. ebd. II, 135-146.720ff. Die enge Beziehung Sailers zu Müller erhellt aus den Briefstellen, die bei Rem. Stölzle, J. M. Sailer, seine Maßregelung usw., 6f.41f.122f.133f. abgedruckt sind, vgl. auch S.W. XXXIX, 352. Die Vermutung, daß Lavater auch in diesem Falle der Freundschaftsvermittler Sailers gewesen ist, bestätigt Karl Stokar, Joh. Georg Müller, ein Lebensbild, Basel 1885, 401.

[75] S. die Belegstellen bei Unger, Hamann und die Aufklärung II, 614, Anm. 71. Es sei angemerkt, daß Seb. Merkle in seinem Saileressay zwar die Biographie Aichingers

einer unmittelbaren persönlichen Berührung zwischen Hamann und Sailer gekommen.

Eine vollständige Übersicht über die äußeren Beziehungen Sailers zu den Führern des religiösen Antirationalismus wird erst möglich sein, wenn sein umfangreicher Briefwechsel gesichtet und veröffentlicht ist [11]. Hier wurde darauf nur eingegangen, um den tatsächlichen Hintergrund für den literarischen geistigen Einfluß des Hamannkreises auf die Theologie Sailers anzudeuten. Die Bedeutung Lavaters und Claudius' ist schon hervorgehoben worden.

Jetzt aber, wo es gilt, den Niederschlag der vorhin gekennzeichneten Religionstheorien Hamanns, Herders und Jacobis in Sailers Schrifttum aufzudecken, macht sich besonders empfindlich bemerkbar, daß der geniale Seelsorger wenig Sorge aufs Zitieren verwandt hat. Niemals führt Sailer eine Stelle so deutlich an, daß sie ohne weiteres nachgeschlagen werden könnte. In der Regel begnügt er sich damit, nur den Buchtitel, und zwar mit oft schwer verständlichen Abkürzungen und Umänderungen, anzugeben. Dies hängt zum Teil mit der damals sehr beliebten Anonymität zusammen. Aber Sailer beschränkt die Kennzeichnung eines Zitates oft genug auch umgekehrt auf die Angabe des bloßen Verfassernamens. Wer jedoch mit einiger zeitgeschichtlicher Umsicht Sailer liest, wird sich bald überzeugen, daß selbst diese dürftigen Angaben nicht selten fehlen. Die Gänsefüßchen, mit denen Sailers Schriften förmlich gespickt sind, werden nicht allein dazu verwandt, um einzelne Hauptsätze des eigenen Textes hervortreten zu lassen. Sie sollen häufig auch fremdes Eigentum anzeigen, ohne daß der Eigentümer näher bezeichnet wird. Man hat den Eindruck, als hätte der überaus rege briefliche Gedankenaustausch und das enge Freundschaftsgefühl das genaue Zitieren für die Gleichgesinnten und „Wissenden" überflüssig gemacht.

Sailers Schriften lassen den „Magus im Norden" geheimnisvoll im Hintergrunde stehen. Nur dreimal führen die Sämtlichen Werke den Namen „Haman" (so!) an.[76] Aber wichtige Gedanken und viele Formulierungen weisen bedeutsam auf den Mann hin, dessen religiöse Erkenntnislehre das Denken und Schreiben der nächsten Vertrauten

mit Recht als „veraltet" bezeichnet, selbst aber wie die gesamte Sailerliteratur vor ihm keine Veranlassung gefunden hat, weder die äußere noch auch die ideelle Stellung Sailers zu dem Hamannkreise auch nur anzudeuten.

[76] S.W. I, 116; VI, 83; XL, 520 (vgl. II, 145).

Sailers, eines Lavater, Claudius und Jacobi, wesentlich bestimmt hat. So läßt sich nicht entscheiden, ob Hamann mittelbar oder unmittelbar im Spiele ist, wenn Sailer „Erfahrung und Glauben" die „Stützen" der „flügellahmen" Vernunft nennt[77] oder wenn er von der „Chiffreschrift" des Universums und der Bibel spricht, zu deren Entzifferung allein der Gottesglaube bzw. das Leben in Christus den „Schlüssel" in der Hand habe.[78] Deutlicher tritt der große Magus schon in den Vordergrund, wo Sailer den Protest gegen den naturalistischen Rationalismus mit dem Gedanken begründet, daß die Scheidung der Vernunft von Erfahrung und Glauben und der Philosophie von der Religion die Einheit der menschlichen Natur zerstöre: „Was Gott vereinigt hat, soll der Mensch nicht trennen".[79] Wenn aber der Ausdruck „Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf" im Sailerschen Texte selbst mit Anführungszeichen versehen ist, so darf hier wohl eine unmittelbare Beziehung auf den Kernpunkt des Hamannschen Einheitserlebnisses, auf die sog. *communicatio idiomatum*, angenommen werden.[80] Der hervorstechendste Zug an der zeitgeschichtlichen Wirksamkeit des Magus war die grimmige Fehde gegen die rationalistische Vergewaltigung des konkreten religiösen Lebens, gegen den „Ölgötzen" der philosophischen Vernunft. In der Glückseligkeitslehre beruft sich Sailer auf „einen würdigen Greis", der „hart, aber wahr" schreibe: „Man hat in unsern Zeiten den Christen, wie ehemals Jeroboam den Israeliten, zwei goldene Kälber zur Verehrung hingestellt. Das eine heißt Natur in abstracto, das andere Vernunft in abstracto. Die Priester dieser neuen Gottheiten sind die erhabenen Weisen, die Lichter der Welt und Nachwelt. Wer diese Kälber küssen will, muß nach dieser Priesterverordnung ihnen Moses und die Propheten, Christum und die Apostel opfern". Der unverkennbare Stil dieser Sätze zeigt unzweideutig, daß der „würdige Greis" kein anderer ist als der „Ältervater" des deutschen Antirationalismus, als Hamann.[81] Seine „Sokratischen Denkwürdig-

[77] Vgl. z.B. S.W. II, 191; XXXIX, 329 mit dem Hamannzitat in S.W. I, 116.

[78] Z.B. S.W. V, 114, IV, 284.

[79] Vgl. z. B. S.W. II, 192; I, 204; XII, 489, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 1. Bd., 66, mit Schriften J. G. Hamanns (Auswahl Widmaier), S. 339.

[80] S.W. IV, 292.

[81] S.W. IV, 57. Die Stelle konnte mit Hilfe des ausführlichen Sachregisters in Hamanns Schriften, herausgegeben von Friedr. Roth und Gust. Adolf Wiener (9 Bde., Berlin 1821-1843), nicht rekognosciert werden. Wohl aber ließ eine Menge von Parallelstellen die Identität des „würdigen Greises" mit Hamann außer allen Zwei-

keiten“ hatten die Bewegung eingeleitet. Diese i. J. 1759 erschienene Schrift ist zum *Liber Genesis* der deutschen Genierichtung geworden. Mit großer Sprachgewalt hatte sie gepredigt, daß der Weg der Selbsterkenntnis durch alle Sophistik der Zeit hindurch zur echten „Unwissenheit“ führen müsse, wo der Mensch dem göttlichen Geiste in seinem Inneren, dem „unbekannten Gott“, sich demütig aufschließe. Da war also die „sokratische Methode“ noch etwas mehr als jener Schulmeister-Handgriff, von dem die nachfolgende Aufklärungspädagogik so viel Aufhebens machte. Mit einer deutlichen Spitze gegen solche Verflachung des sittlich religiösen Gehaltes der Hamannschen Sokratik läßt Sailer schon in der 2. Auflage seiner Vernunftlehre den „warnenden Freund“ auftreten, um den Jugenderzieher durch ein Zitat aus den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ daran zu erinnern, daß Sokrates zwar eine Hebamme zur Mutter, aber auch einen Bildhauer zum Vater gehabt habe. Gerade wegen der Bildhauermethode „hatten die großen Männer seiner Zeit (das sind die Sophisten) zureichende Gründe, über ihn zu schreien, daß er alle Eichen ihrer Wälder fälle, alle ihre Klötze verderbe und aus ihrem Holze nichts als Spähne zu machen verstünde“.[82] Auf dieselbe Hamann-Stelle beruft sich Sailer noch einmal in seiner Pädagogik und benutzt diese Gelegenheit, um die Größe des nordischen Magus feierlich zu bekennen: „Bibliothekenwert haben Hamans sokratische Denkwürdigkeiten, die nur 64 Seiten stark sind. *Solche Wurzelmänner* (von Sailer gesperrt) kannst du vergessen, liebe Zeit, um dein

fel kommen. Vgl. z.B. a.a.O. VII, 35: „Jeder Sophist (…) bedient sich der Sprache, als eines leeren Puppenspieles, <um> (…) abergläubige Leser durch das Blendwerk einer güldenen Hüfte oder güldenen Kalbes hinters Licht zu führen“. Der Wandsbecker Bote liebte, Hamann den „alten Mann vom Berge“ zu nennen, wovon Sailer seine Bezeichnung „würdiger Greis“ hergeleitet haben mag (vgl. Unger, Hamann und die Aufklärung I, 429).

[82] Vernunftlehre, 2. Aufl., 3. Bd., 169 (S.W. III, 97). An dieser Stelle macht sich die Unerreichbarkeit der 1. Aufl. (1785) der Vernunftlehre besonders bemerkbar. Denn es wäre belangreich feststellen zu können, ob Sailer sich schon damals dem nordischen Magus genähert hatte. [12] Später sorgte der rege Verkehr mit Claudius, Jacobi und Georg Müller für das Bekanntwerden mit Hamann. Vgl. auch Vernunftlehre, 2. Aufl., 2. Bd., 145 (S.W. II, 116), wo Sailer unter den Vorurteilen der scholastischen Theologen hervorhebt, sie „halten das sokratische Fragen und Antworten für bedenklich, weil sie fürchten, es möchte der Syllogismus dabei zu kurz kommen“.

Laub und *Gras* andächtig auf den Altar zu setzen!“[83] Als ein Zeugnis für die bis in die letzten Lebensjahre wachsende Hamannverehrung hat es zu gelten, wenn Sailer noch in der 3. (S. W.) Auflage der Vernunftlehre dem Abschnitt „Vom Vernunftvermögen“ eine bedeutungsvolle Stelle aus einem Briefe des Magus an Jacobi als neues Motto vorgesetzt hat.[84]

Diese offensichtlichen Hinneigungen zu dem kgl. preußischen Packhofverwalter von Königsberg dürfen jedoch nicht überschätzt werden. Sie bezeugen eigentlich nur, daß Sailers geistige Entwicklung eng verbunden ist mit dem Denken jener Männer, die im persönlichen Anschluß an den nordischen Magus dem religiösen Erkenntnisproblem eine wesentlich antirationalistische Wendung gegeben haben. Nur von ferne winkt das große Sprachthema, an dem Hamann vorzüglich seinen religiösen Einheitsgedanken entwickelt hatte, in das Schrifttum des katholischen Theologen hinein.[85] Wo aber Sailer sich eigens mit dem zeitgemäßen Problem auseinandersetzt, da liegt ihm die Auffassung Herders weit näher.[86] Es wurde oben erwähnt, daß der berühmteste Freund und Jünger Hamanns mit dem schweizerischen Sensualismus und der Leibnizschen Monadologie sympathisierte und daß er namentlich in der Preisschrift „Über den Ursprung der Sprache“ eine Strecke weit mit dem schulmäßigen Rationalismus zusammenging. Beides mußte aber dem von Lavater bestimmten Stattlerschüler verwandter vorkommen als die

[83] S.W. VI, 83. Zu dem Sinn des Ausdrucks „Wurzelmann“ vgl. die Sentenz: „Wurzelmänner gibt es überall so wenig und Laubmänner so viel“, S.W. XL, 542; ferner die Gegenüberstellung von „Wurzelglaube“ und „Spiegelglaube“, S.W. XXXIX, 311; endlich die Parabel „Von der Forstkultur neuesten Stils“ auf der Mondprovinz „genannt das Ländchen *des enfants raisonneurs*“, wo die Bäume zuerst mit der Wurzel ausgerissen und dann mit der Laubkrone in die Erde gepflanzt werden, d. h. wo der genial-religiöse Wurzelglaube vernachlässigt und das Laubwerk der räsonnierenden Vernunft zum geistigen Grunde und Nahrungsprinzip gemacht wird, S.W. XXXIX, 291, ebenso XII, 296.

[84] S.W. I, 116 (vgl. Vernunftlehre, 1. Bd., 2. Aufl., 124). Diese Stelle hat Sailer dem Brief entnommen, den Hamann am 14.11.1784 an Jacobi geschrieben und den letzterer zuerst in seinen „Werken“ veröffentlicht hat, s. dort I, 387.

[85] Außer dem im Text Angeführten sei noch hingewiesen auf die Glosse, die Sailer einem Exzerpt aus St. Augustin angemerkt hat: „Die Sprache ist gewiß so alt als die Welt, so alt als die Vernunft“, denn sie ist ein „Sprechen Gottes“, S.W. IX, 44.

[86] Was in Vernunftlehre, 2. Aufl., 2. Bd., 171ff. (S.W. II, 134ff. bringt abgesehen von einigen Umstellungen und außer der „Beilage“ von Fr. Schlegel denselben Text) über das Sprachthema ausgeführt wird, ist die Wolff-Lockesche Nota- und Nomina-Lehre stark versetzt mit dem Sensualismus Bonnet-Lavaters.

schroffe „Misologie“ des Magus. Sailer beruft sich in der Tat viel häufiger auf Herder als auf Hamann. Er zitiert – ohne Nennung des Autors – eine Stelle aus „Vom Ursprung der Sprache“, wo er die „Besonnenheit“ – so übersetzt Herder den Schulterminus Reflexion – als das Wesensmerkmal des Menschen darstellt.[87] Sailer hat sich auch mit den anderen Schriften, die Herder vorzüglich dem philosophischen Erkenntnisproblem gewidmet, beschäftigt. In der zweiten Auflage der Vernunftlehre setzt er die den fünf Sinnen entsprechende Verschiedenheit der Wahrnehmungsobjekte breit auseinander unter ausdrücklicher Berufung auf die „Darstellung, die in der *Plastik*, Riga 1778, S. 9-29, gegeben ist.“[88] Die andere erkenntnistheoretische Schrift Herders, die ungekrönte Preisschrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, hat es besonders dem Pädagogen Sailer angetan. Aus ihr zitiert die Vernunftlehre ein langes „Wort des Ungekannten“, das mit Rousseauschen Motiven eindringlich für das unberührte naturgemäße Wachstum der Menschenknospe eintritt: „Da stehen sie, die jungen Männer, die Kinder von hundert Jahren, daß man sieht und schauert. – Wenn ein Mann vor der Sündflut, ein Patriarch, oder auch nur ein alter treuherziger Bauer Begriff hätte, den Aufschrey und das unverschämte Gekreisch unsrer jungen Genies zu richten: arme Menschheit, wie würde er dich bedauern!“[89] Auf dieselbe Herderschrift bezieht sich Sailer noch in seiner Pädagogik.[90]

Was aber Sailer besonders zu Herder hinziehen mußte, war der Umstand, daß der junge Dillinger Professor dieselbe Aufgabe in Angriff genommen, die der Generalsuperintendent von Weimar kurz vorher in seiner Weise gelöst hatte. Es galt, die Reform des theologischen Studiums im Sinne der „praktischen Schriftbetrachtung“ durchzuführen. Die scholastische Begriffsdogmatik sollte zurücktreten hinter die lebendige Erfassung und die pastorale Anwendung

[87] S.W. I, 42 (2. Aufl. der Vernunftlehre, 1. Bd., 43); S.W. IV, 134; damit vgl. Herders Philosophie, herausgegeben von H. Stephan, Leipzig 1906, 7f.

[88] Vernunftlehre, 2. Aufl., 1. Bd., 23ff. Die 3. Aufl. (S.W. I, 27ff.) gibt denselben Text, läßt aber die Angabe der Quelle ausfallen: ein charakteristisches Beispiel für Sailers sorglose Zitierweise.

[89] Vernunftlehre, 2. Aufl., 2. Bd., 122f. (S.W. II, 102f.); vgl. Herders Philosophie, 83f.

[90] S.W. VI, 78: „Der Verstand des Kindes soll, wie Herder schon längst erinnert hat, kein Kornboden werden, wo das Korn aufgeschüttet, keine Frucht bringen kann“; vgl. Herders Philosophie, 78: „Der Kopf wird zum überschütteten Kornboden, wo nichts aufgeht“.

der Offenbarungswirklichkeit, wie sie konkret in der Bibel gegeben war.[91] Die drei Bände der „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie" sind der nächste Niederschlag dieser Bemühungen. Im zweiten Band (erschienen 1788) ist ein Abschnitt „Zerstreute Winke an christliche Prediger von einem aus ihrer Mitte" eingeschaltet, der dem Parallelwerk Herders, den 1780-1781 erschienenen „Briefen, das theologische Studium betreffend" entnommen ist. Da wird die Bibelauslegung als die vornehmste Predigtweise empfohlen. Aber die Auslegung soll „ihren Text zum Texte der Welt, ihre Geschichte und Parabel zur Geschichte und Parabel des menschlichen Herzens machen".[92] Im ersten Bande der „Pastoralvorlesungen" dient eine Stelle aus dem biblischen Teil der Herderschen Reformschrift als Muster für die „praktische" Betrachtung und Anwendung der Sündenfall-Perikope.[93] In demselben Zusammenhang zitiert Sailer auch die andere Arbeit Herders, die „Älteste Urkunde", welche sich hier sozusagen von selbst anbot.[94] Herders Beschäftigung mit der Bibel ging jedoch über die Ziele der „praktischen Schriftbetrachtung" und einer theologischen Studienreform weit hinaus. Unter der Obhut seines „Sokrates"-Hamann hatte sich in ihm der Gedanke großartig entfaltet: Die Geschichte der Menschheit ist Gottes Offenbarung. Nicht allgemeine Vernunftwahrheiten, sondern konkrete Geschichtstatsachen sind die Zeugen des verborgenen lebendigen Absoluten. Sailer verwertet Stellen aus der „Ältesten Urkunde" und „Vom Geiste der ebräischen Poesie", um die Haltlosigkeiten der Vernunftspekulation in religiösen Dingen zu kennzeichnen.[95] Aber er kennt auch die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", jenes epochemachende Werk, in welchem Herder seine Geschichtsphilosophie

[91] Ein anschauliches Bild von dem Ringen des „Pastoral- und Volkstheologen" mit der konservativen Partei der „Schultheologen" bieten die Aktenstücke, welche Rem. Stölzle veröffentlicht hat in: J. M. Sailer, seine Maßregelung, vgl. besonders 28f.78ff.

[92] Vorlesungen aus der Pastoraltheologie (1. Aufl.), 2. Bd., 213ff. Über Veranlassung und Inhalt der „Briefe, das theologische Studium betreffend" s. die ausführliche Darstellung bei Haym, Herder II, 127ff.

[93] Vorlesungen aus d. Pastoraltheologie, 1. Bd., 283.

[94] A.a.O., 290. Der IV. Teil der „Ältesten Urkunde", der Genesis Kap. 2-6 genial paraphrasiert, erschien 1776.

[95] Vernunftlehre, 3. Bd., 2. Aufl., 188. Letztere Stelle, die aus „Vom Geiste der ebräischen Poesie" einen Hymnus auf die Sprache als das gottgegebene Überlieferungsorgan zitiert, ist in der 3. Aufl. (S.W. II, 150) ausgelassen.

am ausführlichsten, freilich mit auffallender Abschwächung des christlichen Gehaltes und unverkennbarer Hinneigung zur naturalistischen Alleinslehre, dargestellt hatte. Der katholische Theologe nimmt daraus – sehr äußerlich – ein paar Belegstellen für die Idee der „Menschenwürde", wie sie gerade aus dem organischen Zusammenhang des zweckmäßig abgestuften Naturganzen hervorleuchten soll.[96]

Die Apostasie des berühmtesten Hamann-Freundes zum Spinozismus ist an Sailers Schrifttum nicht spurlos vorübergegangen. Pascal, der Verkünder der *raison du cœur*, wurde in dem Kreise um Hamann als Vorfahre und Kronzeuge verehrt.[97] Herder hatte ihn in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" durch den Titel „der Riesenmann" ausgezeichnet.[98] In der Glückseligkeitslehre führt Sailer an Hand der *Pensées* aus, daß der Mensch seine Würde vor dem Dilemma der Selbstvergötterung oder der Vertierung nur retten könne durch den Glauben an die Geheimnisse der Erbsünde und der Erlösung. Dann beschließt er die Ausführung mit der Bemerkung: „Möchte ‚der Riesenmann' vielen, die im Suchen irre gegangen, wieder auf die Spur der Wahrheit helfen". Leise, aber noch heute sichtbar, weisen die Anführungszeichen auf den Abtrünnigen in Weimar hin.[99]

Wägt man die Bedeutung, welche Hamann und Herder in dem Gesamteindruck der Sailerschen Theologie besitzen, so läßt sich

[96] Glückseligkeitslehre, S.W. IV, 114ff.; Vernunftlehre, S.W. III, 30ff. An der entsprechenden Stelle der 2. Aufl. der Vernunftlehre (3. Bd., 91) findet sich das Zitat aus dem „geistreichen Herder" noch nicht.

[97] Für Hamann s. Rud. Unger, Hamann und die Aufklärung I, 118.414; für Lavater-Herder s. Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang, 100; für das besondere Verhältnis Jacobis zu Pascal genügt schon das Bekenntnis: „Wofür ich stand und stehen bleibe, das ist nicht Spinoza und sein Lehrgebäude, es sind jene Worte des Pascal: ‚La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes'" (s. Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, herausgegeben v. Heinr. Scholz, 122, ebenso 185). Dieser Pascal-Satz ist geradezu das Schibboleth der Glaubensphilosophie geworden. Jacobi setzt ihn seinem „David Hume über den Glauben" als Motto vor, s. Jacobis Werke II, 1. Sailer verrät in der Vernunftlehre, S.W. I, 20, daß er sich das Erkennungswort wohl gemerkt hat.

[98] Vgl. Herders Philosophie, 278.

[99] Glückseligkeitslehre, S.W. IV, 131. Vgl. den Passus aus einem Briefe Sailers an die Gräfin von Stolberg-Wernigerode: „Herders Bekenntnis am Sterbetag, daß er zu wenig getan und daß man die Wahrheit, die uns vor Augen liegt, zu hoch und zu künstlich suche, rührt mich sehr" (abgedruckt in Der Aar II [1912], 383).

nicht verkennen, daß die geniale Tiefe und Weite ihrer Gedankenwelt nur soviel Einfluß gewinnen konnte, als sie sich in das übersichtlich helle „Tal des gesunden Menschenverstandes“ (Sailer) einfügen ließ. Claudius war nicht umsonst der liebste literarische Freund des Dillinger und Landshuter Professors für „Moral und Volkstheologie“. Und Lavater, an dessen Hand er in den Kreis der Großen eingeführt wurde, konnte ihm wie in so vielem auch darin Meister sein, wie man es geschickt anfange, die überragenden Ideen der Freunde auf das unmittelbar lebhafte Gefühl, auf die „Metaphysik des Herzens“ zu reduzieren. „Was ich nicht lavaterisieren kann, ist mir nicht ganz verständlich“, so schrieb Lavater selbst mit lächelndem Vorwurf an den Philosophen Jacobi.[100] Mögen infolgedessen Claudius und die schweizerischen Herzenstheologen um Lavater[101] (besonders: Häfeli und Pfenninger) in Sailers Schriftwerk einen verhältnismäßig größeren Raum einnehmen, so war es trotzdem gewiß nicht überflüssig, auf die Gedanken Hamanns und Herders bzw. auf ihren literarischen Widerschein bei Sailer genauer einzugehen. Denn nicht das Untertauchen in die Menge der „praktischen Schriftbetrachter“ und „Volkstheologen“ vermag klar zu legen, warum und wie gerade Sailer den entscheidenden Anstoß für die Entwicklung des theologischen Fideismus in der katholischen Theologie Deutschlands gegeben hat. Erst die Beziehung auf die schöpferischen Führer des Antirationalismus, denen die ganze Erlebnistheologie in ehrerbietiger Ferne nachgefolgt ist, kann den bedeutungsvollen Zusammenhang aufhellen, durch den die neuzeitliche Entfaltung des theologischen bzw. religiösen Erkenntnisproblems mit der Entwicklung des modernen Geistes überhaupt verbunden ist.

Anders steht die Sache bei Jacobi. Er ist der eigentliche Philosophus Sailers und der gesamten fideistischen Theologie in der vorvatikanischen Periode. Wo immer Sailer auf der Höhe seiner geistigen Entwicklung, d. i. etwa vom Jahre 1790 an, sich dem religiösen Erkenntnisproblem zuwendet, da spricht Jacobi das philosophisch entscheidende Wort. Wollte man deshalb den Spuren des Meisters der „Glaubensphilosophie“ in den Sämtlichen Werken nachgehen und sie mit einiger Vollständigkeit aufzeigen, so heißt das nichts weniger,

[100] Zitiert bei Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang, 210.

[101] Sailer zitiert sein „Sittenbüchlein für Kinder des Landvolks“ gleich neben Pestalozzis „Gertrud und Lienhard“ in den Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 2. Bd. 162f. [13]

als das ganze erkenntnistheoretische Gerüst der Sailerschen Theologie auseinanderlegen. Das ist aber die Aufgabe des folgenden Abschnittes.

Anhangsweise sei nur noch auf zwei Namen hingewiesen, welche Sailers enge Verbindung mit den führenden Geistern der religiösen Genierichtung besonders beleuchten. Der erste Name ist Joh. Georg Schlosser. Sein Träger war Goethes Schwager, und er stand auch Jacobi verwandtschaftlich wie gesinnungsgemäß sehr nahe. Nachdem Schlosser früher in moralischen Volksschriften gearbeitet hatte, wandte sich sein konservativer Sinn, der übrigens bei ihm wie bei den „Hamännern" überhaupt mit dem individualistischen Freiheitsenthusiasmus sehr gut zusammenging, später gegen den nivellierenden „Despotismus" der kritischen Philosophie. Ein sensualistisch gedeuteter Platon und Freund Jacobi lieferten ihm die Waffen zu dem Angriff auf Kant. Die Annahme des Kampfes durch Kants Gegenschrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" hat den Namen des badischen Geheimenraths und Mitläufers der Gefühlsphilosophie in der Philosophiegeschichte bekannt gemacht. Sailer beruft sich in der 2. Auflage seiner Vernunftlehre auf „die neueste Schrift" Schlossers, das sind die 1795 erschienenen „Platons Briefe", denen die genannte Antwort Kants gegolten hat.[102] Von dorther hat Sailer wohl das Schlagwort vom „Despotismus" des rationalistischen Systemdenkens entlehnt. Als katholischer Theologe konnte er das von Hamann in Umlauf gesetzte und in der antirationalistischen Literatur sehr beliebte Wort vom „Papismus" der Schulphilosophie nicht gut gebrauchen.

Der andere Name ist weniger bekannt, wurde aber von einem Manne getragen, der innerlich dem Geiste des „Magus im Norden" ungleich näher stand als Schlosser. Es ist der evangelische Theologe Joh. Friedr. Kleuker. Im lebhaften persönlichen Verkehr mit Hamann, Herder, Claudius, Lavater und Jacobi übersetzte er Pascals Pensées, beschäftigte sich mit Saint-Martin, ging längst vor Friedr. Schlegel und Molitor der Kabbala, d. i. der „geheimen Überlieferung des Geschlechtes der Göttlichen" im Zend-Avesta und in der

[102] Vernunftlehre, 2. Aufl., 3. Bd., 34. – An der entsprechenden Stelle der 3. Aufl. (S.W. II, 178) ist das Zitat durch eigene Umschreibung ersetzt, dafür aber anderswo (S.W. II, 76) eingesetzt worden. – Über die Kontroverse Schlosser-Kant unterrichtet Karl Vorländers Einleitung zu: Im. Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, IV. Abt., 2. Aufl., Leipzig 1905, S. III-X.

Weisheit der alten Indier, nach und war, ein Unicum mitten im lebendigen achtzehnten Jahrhundert, ein begeisterter Verehrer des „Doctor angelicus Thomas ab Aquino". In der literarischen Öffentlichkeit ist der seltsame Mann am meisten hervorgetreten durch seine umfangreiche Polemik gegen die rationalistische Bibelkritik der liberalen Theologie.[103] Von der Thomasbegeisterung Kleukers ist auf Sailer nichts übergegangen. Auch der Zend-Avesta hat bei ihm nur leise Spuren zurückgelassen.[104] Um so reichlicher hat er die bibelapologetischen Schriften Kleukers ausgenutzt.[105]

Hiermit ist der geistesgeschichtliche Quellbezirk der Sailerschen Theologie umschrieben. Der Übergang des Stattlerschülers zu der aus philosophischem Sensualismus und aus pietistischer und mystischer Überlieferung gespeisten Verkündigung der genialen Gefühlsunmittelbarkeit ist typisch für die meisten Vertreter des deutschen Antirationalismus. Bei Hamann, Herder, Claudius und Lavater steht der Rationalismus der Wolffschen Schulphilosophie ebenso am Anfang der geistigen Entwicklung. Nach alledem, was vorhin über die Genierichtung mitgeteilt wurde, ist es überflüssig zu bemerken, daß Rousseau und Pestalozzi auch in Sailers Denken zu Hause sind. Die Botschaft Rousseaus wurde ihm durch den Mund und die Schriften aller derer zugetragen, welche seine nächsten Führer in die neue Welt gewesen sind. Ähnliches mag von Pestalozzi gelten. Jacobi hatte z.B. seinem „David Hume, Über den Glauben" (1787), den Sailer häufig zitiert, keinen eindrucksvolleren Schluß zu geben gewußt als eine lange religionspädagogische Stelle aus „Lienhard und Gertrud". Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Sailer auch mit Pestalozzi in

[103] Vgl. H. Ratjen, Joh. Friedr. Kleuker, Göttingen 1842. Über Kleukers Verhältnis zu Thomas s. a.a.O., 31, vgl. auch die dort 71 mitgeteilte charakteristische Stelle aus dem Briefe Hamanns an Kleuker vom 22.VII.1784: „Wegen des doctor angelicus muß ich Ihnen noch melden, daß ich zwei tomos vom S. Thomas Aquin liegen habe wegen seiner Politik, worin ihn der heilige Helvetius [d. i. der französische Materialist] für einen Vorläufer des Macchiavelli erklärt. Die von ihm angeführten Stellen sind so stark, daß ich Lust bekommen habe, den Wust selbst ein wenig durchzuwühlen". – Kleuker scheint es gewesen zu sein, durch den auch Franz v. Baader zu seinem Thomasstudium veranlaßt worden ist, vgl. die biographischen Notizen in Haffners Baader-Artikel, Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, I. Bd., 2. Aufl., Sp. 1781.

[104] Vgl. S.W. XXXIX, 460.

[105] Vernunftlehre, 2. Aufl., 1. Bd., 116 (an der betreffenden Stelle der 3. Aufl. – S.W. I, 99 – ist wiederum die Kennzeichnung des Zitates ausgelassen); S.W. VIII, 163f., 312.

unmittelbarem persönlichem Verkehr gestanden hat. Vielleicht gehörte der berühmte Pädagoge sogar zu den „helvetischen Freunden“ Sailers.

Zweites Kapitel
Sailers Erlebnistheologie nach ihrer apologetischen und erkenntnistheoretischen Bedeutung

Was in der ziemlich umfangreichen Sailerliteratur bisher über Sailers Verhältnis zu dem theologischen Erkenntnisproblem geschrieben worden ist, wäre geeignet, die ganze Fragestellung der vorliegenden Arbeit als aussichtslos erscheinen zu lassen. „Sailer band sich in seinen Auseinandersetzungen nicht strenge an irgend eine philosophische Schule, sondern war bemüht, das Beste dessen, was sich ihm von verschiedenen Seiten her bot, zweckdienlich zu verwerten". Dieses Wort Karl Werners gibt den Ton an, auf den bis heute alle Äußerungen über Sailers Stellung zu dem Grundproblem der theoretischen Theologie gestimmt sind.[106] Kein Theologe der fruchtbaren vorvatikanischen Periode wirkt heute noch so unmittelbar und lebendig nach wie Sailer. Er ist aufgewachsen in der Ära der Wolff-Scholastik und er hat gelehrt und geschrieben, als die Geister rings um ihn von der philosophischen Problembegeisterung ohnegleichen, die an die Namen Kant, Fichte, Schelling geknüpft ist, bis aufs äußerste in Anspruch genommen waren. Aber die Dauerhaftigkeit seines Wirkens scheint gerade darin zu gründen, daß er sich von der Zeitphilosophie ferngehalten und seinen hellen Geist für die Ausbildung der praktischen Theologie freigehalten hat. Sailer lebt fort als der geniale Pastoraltheologe, Pädagoge und Asketiker. Ist es da nicht aussichtslos, gerade bei einem solchen Theologen die „Grundlegung des theologischen Fideismus in der deutschen katholischen Theologie" suchen zu wollen?

Aber diese Auffassung haftet allzu genügsam am oberflächlichen Schein. Es sollte doch von vornherein klar sein, daß Sailers Theologie niemals so weit und so stark hätte wirken können, wenn sie sozusagen „bloß praktisch" gewesen wäre. Praktische Theologie ist ihrem Wesen nach überhaupt nur möglich als Anwendung und Auswirkung theoretischer Einsichten. Gerade in der ausdrücklichen Betonung des „tätigen" Christentums und der praktischen „Weisheit", womit

[106] Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München 1866, 327. Vgl. Alois Buchner bei Magnus Jocham, Alois Buchner, ehemals Professor der Theologie in Dillingen, Augsburg 1870, 67ff.; Rem. Stölzle, J. M. Sailers Schriften, München 1910, 10f.; Seb. Merkle in: Religiöse Erzieher der katholischen Kirche, Leipzig o. J. (1921), 197.

Sailer allenthalben seine Unabhängigkeit von der „Begriffsspekulation“ der Schultheologie und der Zeitphilosophie behauptet, verbirgt sich schon eine bestimmte Auffassung des Grundproblems der theoretischen Theologie.

Angesichts der üblichen Einschätzung Sailers war es zunächst notwendig, ausführlich auf die ideengeschichtlichen Bedingungen einzugehen, an denen sich das Denken des „deutschen Fénelon“ genährt hat und in denen seine theologische Eigenart ihre geschichtliche Erklärung findet. Pietismus, Lavater, Claudius, Hamann, Herder, Jacobi – was bedeuten nun aber diese Namen für die Theorie der religiösen Erkenntnis? Man kann ihr Gemeinsames unter den vagen Ausdruck „religiöser Antirationalismus“ vorläufig zusammenfassen. Der in der modernen Religionsphilosophie beliebte Begriff des „Irrationalismus“ ist – abgesehen von seiner inneren Unklarheit – viel zu enge, als daß mit ihm jene Richtung des achtzehnten Jahrhunderts wesentlich gefaßt werden könnte. Aber auch der Ausdruck „religiöser Antirationalismus“ besagt wenig genug. Das „religiöse Anti“ darin bedarf einer genaueren positiven Feststellung, mag der „Rationalismus“ der Aufklärungszeit uns aus früheren Untersuchungen noch so bekannt sein. Sailer hat wohl mit der seine Eigenart bestimmenden Umwelt auch die Eigenschaft gemeinsam, seine Gedanken in absichtlich ungezwungener und freier Darstellung vorzutragen. Was Werner von der Glückseligkeitslehre eigens hervorhebt, sie „trage durchwegs den Charakter des Lemmatischen und Aphoristischen an sich“[107], das gilt genau so von dem gesamten Schrifttum Sailers. Mit Lavater läßt er religiöse Herzensgefühle in begeisterte Ausrufe und Hymnen ausbrechen, wo eigentlich theoretische Fragen zur Erörterung stehen. Über Dinge wie Kantischer Kritizismus und ähnliches plaudert er mit Claudius in gemütlichem Volkstone. Und zuweilen gelingt ihm auch eine tiefsinnige Intuition, ein Hamannscher Vergleich, eine Herdersche Zusammenfassung. Trotzdem läßt sich das positive Wesen des religiösen Antirationalismus bei keinem seiner Vertreter am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts so klar und eindeutig fassen wie bei Sailer. Nur der „Kirchenvater“ des modernen Protestantismus, Schleiermacher, hat diese Denkweise mit bewunderungswürdiger Kraft zu einem System der religiösen Erkenntnis auszubilden vermocht. Alle übrigen – Jacobi nicht ausge-

[107] Werner, a.a.O., 325.

nommen – sind theologisch in der mehr oder weniger gefühlsmäßigen Opposition gegen die absolute Zeitphilosophie oder im genialen Aphorismus stecken geblieben.

Bei Sailer ist es nicht das schöpferische Genie, das seine Theologie zu dem relativ vollständigsten Ausdruck der antirationalistischen Religionsauffassung gemacht hat. Dies ist vielmehr hier dem äußeren Umstande zu verdanken, daß Sailer Professor der katholischen Theologie gewesen ist. Seine Hauptlehrfächer waren zwar die Moral und die Pastoral, zwei „praktische" Disziplinen, die für die ungehinderte Verkündigung einer Erlebnis- und Intuitions-Theologie noch das geeignetste Feld boten. Aber auch hier begegnete ihm auf allen Wegen das „Dogma", das immer wieder zur theoretischen Besinnung über das Verhältnis von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung, von individuellem und kirchlichem Glauben aufforderte. Und überdies, mußte nicht gerade der ausgeprägten Neigung Sailers zur Pastoraltheologie[108] sich die Frage aufdrängen: Wie ist der Glaubenszweifel zu behandeln? – oder: Wie kann ein Verirrter wieder zur Annahme der christlichen Offenbarungswahrheit zurückgeleitet werden? Solches Fragen mußte einem Theologen auf der Seele liegen, zumal in jener Zeit des gewaltigsten weltanschaulichen Ringens. Von hier aus kam der treibende Anstoß zur Ausbildung der systematischen Vernunftapologetik. An dieser Frage konnte der Seelsorgstheologe Sailer am allerwenigsten vorübergehen. Er mußte apologetisch denken und gerade durch den Gegensatz zum apologetischen Rationalismus zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Erkenntnisproblem gedrängt werden.

Aichinger hat, soweit wir sehen, als einziger darauf hingewiesen, daß „das wichtigste Interesse, dem Sailer dienstbar geworden ist, die Apologetik des Christentums" gewesen sei. „Dieses sein Interesse ist der goldene Faden, dem wir in allen seinen Werken wieder begegnen".[109] Dieser an sich richtige Hinweis ist jedoch allzu sehr in der Weise einer zufälligen Behauptung gehalten. Jedenfalls ist dadurch die allgemein übliche Ansicht, der geniale Pädagoge und Asketiker Sailer habe mit der „wissenschaftlichen" Apologetik sehr wenig zu tun, nicht im mindesten erschüttert worden. Die „Geschichte der

[108] S.W. XXXIX, 406: „Der Geist der katholischen Seelensorge, dessen Erweckung ich den größten und besten Teil meiner Lebenskraft gewidmet habe...".

[109] Georg Aichinger, J. M. Sailer, 40.

apologetischen und polemischen Literatur“ (Karl Werner) erwähnt nicht einmal den Namen Sailer. Es liegt nun aber auf der Hand, wie wichtig es für das Verständnis des erkenntnistheoretischen Sinnes der Sailerschen Theologie ist, über ihre Stellung in der geschichtlichen Entwicklung der apologetischen Disziplin Klarheit zu verschaffen. Das sei die nächste Aufgabe.

I. Sailers Stellung in der Entwicklung des apologetischen Denkens

1. Das Nachwirken Stattlers

Die Untersuchung des „theologischen Rationalismus in der katholischen Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum“ hat den Lehrer Sailers, Benedikt Stattler, als den Urheber der streng rational verfahrenden Apologetik erwiesen. Das vorige Kapitel zeigte, daß der Schüler seinem Meister sehr bald entwachsen war. Es ist zuviel gesagt, wenn Merkle bemerkt, Sailer habe „sich auf eine Polemik gegen die Spätscholastik, der er viel verdankte, – wohl schon aus Pietät gegen seine Lehrer – nicht eingelassen“.[110] Die Unterscheidung zwischen Scholastik und „Scholastizismus“ hilft dieser Apologie nicht weiter. Schon in der zweiten Auflage der Vernunftlehre ist – um nur ein Beispiel herauszugreifen – zu lesen, daß die Abstraktion gefährlich sei, weil sie „nach und nach eine Fertigkeit erzeuge, über alles zu räsonnieren, überall mit Möglichkeiten zu spielen“, so daß besonders in der ersten Epoche des wolffianischen Geschmackes „Engel und Satan und Pantoffel nicht vor irgend einer Demonstration sicher waren“.[111] Dies ist nicht gegen irgend einen schemenhaften „Scholastizismus“ gerichtet, sondern bedeutet eine wirkliche Polemik gegen die Möglichkeits-Apologetik des Lehrers. Wer Lavater und Jacobi folgte, der mußte sich auf einem der Stattlerschen *methodus scientifica* entgegengesetzten Wege wissen. Merkle hat freilich Recht, wenn er meint, der Schüler habe sich nie auf eine persönliche Pole-

[110] Merkle, a.a.O., 196. Wenn hier und vorher S. 195 die „Spätscholastik“ bzw. die „Scholastik“ dem Wolffianismus Ben. Stattlers gleichgesetzt wird, so ist das natürlich ein Versehen. Denn „Spätscholastik“ und Wolffscholastik sind, wie früher gezeigt wurde, bei aller Verwandtschaft des äußeren Auftretens sehr verschiedene Dinge.

[111] Vernunftlehre, 2. Aufl., 1. Bd., 164ff. (S.W. I, 148f.). Vgl. ebd., 173ff. (I, 154ff.), wo die kritische Auflösung des Möglichkeitsrationalismus noch in ihrem Werden zu beobachten ist.

mik gegen seine Jugendlehrer eingelassen. Das lag Sailers Charakter nicht. Das erwähnte Wort von den Teufeln und Pantoffeln ist das stärkste, was er sich in dieser Hinsicht erlaubt hat. Sailer hat vielmehr namentlich Stattler zeitlebens ein ehrendes Andenken bewahrt.[112]

Der Name Stattler tritt in den Sämtlichen Werken nicht gerade auffallend hervor. Wo er aber erwähnt wird, da läßt sich deutlich feststellen, daß Sailer nur zwei Züge an dem wissenschaftlichen Werke seines Lehrers zu rühmen weiß: Das „Selbstdenken" nämlich und das Eintreten für den notwendigen Zusammenhang von Religion und Ethik. Die *Ethica universalis* und die *Ethica communis* sind beinahe die einzigen Schriften, auf die sich Sailer beruft.[113] Stattlers straffe Reduktion aller Vernunftmoral auf den Begriff des *ens realissimum ac perfectissimum* brauchte nur ihrer zufällig erscheinenden Schulform entkleidet zu werden, um einem Denken als verwandt und verbündet zu erscheinen, welches der Kampf für das religiöse Gewissenserlebnis gegen die „Selbstvergötterung" der autonomen Vernunftmoral bis ins Innerste ergriffen hatte. Anti-Kant, das war auch die Frontstellung des Hamannkreises, und als Sailer in ihn eintrat, da konnte er trotz allem in puncto „Kritik der praktischen Vernunft" mit dem alten Meister seiner Studentenjahre Fühlung behalten.[114] Bedeutungsvoller ist jedoch für diese Untersuchung der

[112] Vgl. die hyperbolische und vielleicht ungenau überlieferte Bemerkung, welche Sailer noch als Bischof von Regensburg gelegentlich einer Firmungsansprache in dem Geburtsorte Stattlers einfließen ließ: „er verdanke Stattler alles, was er sei und habe", s. Aichinger, a.a.O., 434.

[113] Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 2. Bd.; 84, 3. Bd., 11.94.119; S.W. IX, 35; XIII, 16.66f. und öfter; XXI, 195, Anm. Die *Ethica universalis* hat Sailer in Dillingen zum Gegenstand von „Seminarübungen" – wie es heute heißen würde – gemacht, s. Christoph von Schmid, Erinnerungen II, 36. – Von den zahlreichen übrigen Schriften Stattlers werden nur noch die *Demonstratio evangelica* und die *Demonstratio catholica* je einmal flüchtig in einem Generalhinweis zitiert, S.W. VIII, 312.396. Sailers Werturteil über die Werke seines alten Lehrers ist pietätvoll, aber mit durchsichtiger Deutlichkeit ausgedrückt in „Benedikt Stattlers kurzgefaßte Biographie 1798", S.W. XXXVIII, 120: „Sein unter Christen fast allgemein geschätztes Werk ist die *Demonstratio evangelica*, die an dem Berliner Rezensenten [Nikolai?] einen billigen Mann fand, sein brauchbareres ist den katholischen Seelsorgern die *Ethica communis*, sein tiefgedachtestes [so!] ist seinen Freunden die *Ethica universalis*, für sein vornehmstes im demonstrativen Fache halten die Liebhaber dieser Lehrart die *Psychologia* und *Theologia naturalis*".

[114] Stattler hat seine theonomischen Prinzipien der Vernunftautonomie Kants am schärfsten gegenübergehalten in dem polemisch groben und wenig bekannten

andere Punkt, in welchem Sailer mit dem Begründer der Vernunftapologetik verbunden blieb.

In dem 1817 herausgegebenen „Handbuch der christlichen Moral" ehrt Sailer seinen Lehrer auf folgende Weise: „In diesem Zeitraume [d. i. in der Zeit, als „die Sittenlehre Christi und der Apostel" von der Schule Chr. Wolffs „die Uniform der strengen Demonstration" erhielt, K. E.] erschien im katholischen Deutschland ein Mann, der uns selbstdenken, und vom ersten Satze der Logik bis zum letzten der Theologie in strenger Konsequenz selbstdenken lehrte. Noch jetzt segnet mein Gemüt seine Asche; denn ihm schreiben mit mir unzählige Männer die frühe Richtung zum Selbstdenken und die stete Übung im Selbstdenken dankbar zu".[115] Stattler lebte also als der katholische Aufwecker des „Selbstdenkens" in der Verehrung seines Schülers fort. Widerspricht aber dieses dankbar rühmende Hervorheben des „Selbstdenkens" nicht dem Geist, den Sailer von den überragenden Führern des religiösen Antirationalismus empfangen hatte? Hatte er von ihnen nicht gelernt, das „vom ersten Satze der Logik bis zum letzten der Theologie in strenger Konsequenz selbstdenken" als eitles „Spinneweben" der Schulvernunft gründlich zu verachten? Nur eine äußerliche Kenntnis der Geniezeit kann in solchen Fragen stocken. Das Urerlebnis des modernen Menschen, wie er seit der Mitte des Aufklärungsjahrhunderts auch im katholischen Süddeutschland sich aufzurecken begann, war die Überzeugung, daß es mit der Menschenwürde unverträglich sei, nur als Produkt und passives Glied in dem Zusammenhange der überlieferten Verhältnisse zu gelten. Das sei geistloser „Mechanismus" oder unerträglicher „Despotismus" – je nachdem! Es galt, das unveräußerliche Recht und die heilige Pflicht der persönlichen Freiheit zu erfüllen. Der seiner Würde bewußte Mensch darf nur dasjenige aus dem überlieferten Meinungsbestande als wahr und wirklich annehmen, was er – entweder durch selbständige Vernunftarbeit oder durch innerste Empfindung – zum persönlichen Besitz umschaffen kann. Alles andere ist schädlicher Aberglaube, leere „Buchstabenorthodoxie". Das „Selbstdenken" des Rationalismus und das geniale „Selbstfühlen" des Antirationalismus sind zwei Äste vom selben Stamme.

„Anhang zum Antikant in einer Widerlegung der kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (München 1788), s. besonders S. 81ff.208ff.

[115] S.W. XIII, 66. – Parallelstellen dazu sind S.W. XXI, 195; XXXVIII, 118.

Die religiösen Sensualisten lagen nur deshalb mit dem Aufklärungsrationalismus in ständiger Fehde, weil sie von ihrem Geniestandpunkte aus die ebenso persönlich-genialische Konstruktion der „allgemeinen und notwendigen" Vernunftnatürlichkeiten nur als eine neue Auflage des scholastischen Begriffsmechanismus und Begriffsdespotismus empfinden konnten. Also die Methode wurde bekämpft, nicht der neue Geist.

Vergegenwärtigt man sich nun, was an anderer Stelle über das umwälzend Neuartige in der Erscheinung Stattlers ausgeführt ist, und bedenkt man dabei, daß die natürliche Neigung der katholischen Theologenschulen zum Konservativismus dem Eindringen der „Moderne" besonderen Widerstand entgegensetzte, dann wird es nicht mehr widerspruchsvoll erscheinen, wenn Sailer seinen Lehrer als den Bahnbrecher des „Selbstdenkens" feiert. Stattlers wirksamer Vorarbeit war es vor allem zu danken, daß die schwerfällige Schulgelehrsamkeit auf den modernen Menschen hin in Bewegung gesetzt worden war. Sailer brauchte, als er von Lavater und Jacobi erfüllt war, der einmal laufenden Bewegung nur einen neuen Antrieb beizubringen. Der Verfasser der wahrhaft zeitgemäßen *Demonstratio evangelica* und der *Demonstratio catholica* hatte bewiesen, daß gerade der echte, strenge „Selbstdenker" das alte Glaubensgut als einzig würdige Lebensüberzeugung annehmen müsse. So unbefriedigend dieses Demonstrationsverfahren dem Stattlerschüler auch bald erschien, als er in der literarischen Welt eifrig Umschau hielt, jedenfalls erkannte er darin einen ersten, wenn auch fraglichen, Versuch, die katholische Glaubensüberzeugung aus einem „mechanischen" Überlieferungsprodukt in ein lebendiges Besitztum des Selbstbewußtseins zu versetzen. Und persönliche Religion, persönliches Christentum in anderen zu erzeugen, das war die Seele des großen Seelsorger-Theologen. Mochte Sailer sich von seinem alten Lehrer im Wege und in den Mitteln noch so weit entfernen, in der Zielrichtung blieben beide vereint. Sich selbst und andere zum „Selbstbesitz", zur persönlichen Gewißheit der christlichen Offenbarung zu führen – Apologetik des Christentums treiben –, das war ihr gemeinsames Streben.

Der Umstand, daß Sailer sich der apologetischen Aufgabe aus einer Geisteswelt näherte, die der Wolffschen *methodus scientifica* Ben. Stattlers diametral entgegengesetzt war, hat nun in eigentümli-

cher Weise dazu beigetragen, die Entwicklung der modernen Apologetik zu einer selbständigen Disziplin zu fördern.

2. Rautenstrauchs Reformwerk und die Apologetik

Die gewaltige Krisis, welche die katholische Theologie in den siebziger Jahren des „philosophischen Jahrhunderts" bis auf den Grund bewegte, hat ihren deutlichsten und bekanntesten Ausdruck in dem großen Reformwerk Stephan Rautenstrauchs gefunden. Der Geist, den der Benediktinerabt aus seiner 1774 erschienenen „Verfassung der theologischen Fakultät" und in den nachfolgenden „Instruktionen" sprechen läßt, ist durchaus der Geist des „neuen" Menschen. Wenn hier auf die historischen Fächer, auf die Patristik, die Kirchengeschichte und die biblischen Hilfswissenschaften besonderer Nachdruck gelegt wird, so ist das nicht nur eine Verpflanzung der französischen Benediktinertradition auf die deutschen Universitäten. Der Student sollte angeleitet werden, den theologischen Wissensstoff an den lebendigen Quellen selbst prüfend zu schöpfen und nicht mehr fertige Schulmeinungen in „mechanischen" Gedächtnisformeln äußerlich zu übernehmen. Die Erhebung der Pastoral zu einem von der Moral gesonderten Fach weist in dieselbe Richtung der individuellen Persönlichkeitspflege. Wie steht es aber mit der theoretischen Theologie? Die 1776 von Rautenstrauch ausgegebenen Anweisungen „für den Lehrer der Dogmatik" bestimmen den „ächten Begriff" der Dogmatik als ein „scientifisches System der in der hl. Schrift und den mündlichen Überlieferungen zerstreut liegenden Glaubenslehren". Die herkömmliche Behandlung in acht Traktaten sei unvereinbar mit dem Wesen eines „scientifischen Systems". Der Ausdruck läßt sofort aufhorchen; denn „scientifisch" und „System" hat in dieser Zeit eine ziemlich eindeutig auf die Wolffschule hinweisende Bedeutung. Der gelehrte Abt bemerkt zwar unter Nr. 3 seiner Anweisung: Er habe „keineswegs das Absehen, der Theologie das Kleid der mathematischen Methode anzuziehen". Dieser „Aufputz" mache den Verstand nur trocken und tauge deswegen für die Theologie nicht. „Das wahre Wesen der Methode [sc. der „scientifischen"] besteht darin, daß immer aus den ersten Wahrheiten die nächsten, in einer Kette, deren Glieder ununterbrochen zusammenhängen, so hergeleitet werden, daß die Folgesätze aus den vorhergehenden stets

Licht und Stärke erhalten".[116] Die Disposition des neuen dogmatischen „Systems", die der Abt selbst verfaßt hat und als Grundriß „zur Verfertigung eines Vorlesebuches" kaiserlich dekretieren ließ, macht den Eifer um die „scientifische Methode" besonders in der Art sichtbar, wie der alte Traktat *De locis theologicis* zu einer *Pars isagogica* umgestaltet ist. Dort soll nämlich behandelt werden: „1. de religione naturali, 2. revelationis necessitas, 3. existentia revelationis, 4. revelationis fontes, 5. de ecclesia, 6. de theologia." Dies ist genau das Stoffgebiet, welches ein paar Jahre später von Stephan Wiest den Namen einer *theologia dogmatica generalis* erhielt.[117]

Der damalige Begriff der *methodus scientifica* drängte aber dahin, die *pars isagogica* zu einer rein aus Vernunftprinzipien fortschreitenden „Fundamentaltheologie", zur modernen Apologetik auszubilden. Rautenstrauch hatte schon selbst unter nn. 6 und 7 seiner Anweisung an „den Lehrer der Dogmatik" vorgeschrieben, auf das Studium und die Widerlegung „der neuesten Lehrgebäude der Ungläubigen" besonderen Wert zu legen. Um so auffälliger ist es, daß die „Verfassung der theologischen Fakultät" die alte Polemik noch als Einzelfach bestehen läßt und 1777 sogar eine Instruktion „für den Lehrer der Polemik" erlassen wird. Wurde nämlich der vorgeschriebene Plan eines dogmatischen Systems nach dem Geiste seines Urhebers ausgeführt, dann blieb für eine besondere Polemik kein sachliches Stoffgebiet mehr übrig. Die Polemik-Instruktion beschränkt sich auch darauf, das psychologische Moment, „wie mit allen Gattungen von Ungläubigen und ketzerischen individuis umzugehen (sei), um sie der wahren Religion zuzuführen", in den Vordergrund zu stellen. Wo aber der polemische Gegenstandsbereich umschrieben wird, da kann Rautenstrauch selbst nicht anders, als ganze Absätze aus der Anweisung an „den Lehrer der Dogmatik" zu wiederholen.[118]

Die Beibehaltung des alten dogmatischen Anhängsels, Polemik genannt, war eine Inkonsequenz. Er ist schon ausdrücklich aufgehoben in dem „Entwurf einer sistematischen Lehrart in der katholischen Theologie für die theologischen Studien in Baiern", der 1777

[116] Benutzt ist der Abdruck bei Herm. Zschokke, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich, Wien und Leipzig 1894, 38f.

[117] Vgl. Der theol. Rationalismus usw., Einleitung, S. 2, und das Zitat in der Anm. 2 daselbst.

[118] Zschokke, a.a.O., 43f.

in München gedruckt ist. Die Aufhebung der Polemik als Sonderfach wird hier damit begründet, daß der „scientifische Dogmaticus“ von selbst ein guter Polemicus sein müsse. Im übrigen ist dieser „Entwurf“ eines der ersten Zeugnisse für die unabsehbare Bedeutung, die das Reformwerk Rautenstrauchs in der Geschichte der deutschen katholischen Theologie besitzt. Dieselben Gedanken kehren mit deutlicher Anlehnung an den Wortlaut der Wiener Erlasse wieder. Das „Traktatenchaos“ des herkömmlichen dogmatischen Betriebes sei durch „ein natürliches System“ zu ersetzen. Für den vorliegenden Zusammenhang ist jedoch besonders belangreich, wie der systematische Sinn der Rautenstrauchschen *pars isagogica* hier genauer bestimmt wird. Die „scientifische Methode“ – so bemerkt der Münchener „Entwurf“ – verlange ein dogmatisches System, „das an die in der verbesserten Philosophie [Chr. Wolff in Süddeutschland!] gehörten Grundsatze angebunden (…) ist. Die natürliche Theologie ist z.B. ein Theil der Metaphysik. Von diesem leitet man den Zuhörer auf die Nothwendigkeit der Offenbarung. Diese wird ihm als eine Thatsache bewiesen. Zu dieser Thatsache gehöret die Regierungsform, welche der Stifter und Seligmacher angeordnet, und derer sich keine andere, als bloß die römisch-katholische Kirche rühmen kann. Nur etwas noch von den Beweisarten in der Theologie, und dann hat der Anfänger die vorläuftigen Kenntnisse, die nunmehr Prolegomena heißen können“.[119]

Der „Entwurf einer sistematischen Lehrart in der katholischen Theologie für die theologischen Studien in Baiern“ ist von einem H. B. zeichnenden Offiziosus verfaßt und hat, ehe er veröffentlicht wurde, der Ingolstädter Fakultät zur Begutachtung vorgelegen. Das Votum, welches die Fakultät am 3.XI.1776 darüber abgab, beschränkt sich auffallender Weise auf das negative Urteil: „in der Hauptsache keine Erinnerung darwider zu machen“.[120] Auffallend ist

[119] Vgl. Neue allerhöchste Instruction für alle theologische Facultäten, in: Acta historico-ecclesiastica nostri temporis, Bd. 3, Weimar 1777, 743-807. Der „Entwurf einer systematischen Lehrart usw.“ ist zitiert nach dem Abdruck in Acta historico-ecclesiastica nostri temporis, Bd. 4, Weimar 1778, 1048ff. Die Ablehnung der Polemik als „besonderer Teil der Theologie“, a.a.O., 1061. Das Zitat über die „Prolegomena“ 1059f. Der H. B. zeichnende Verfasser ist Heinrich Braun, der oberste Schulbeamte Churbayerns, s. Acta etc., 1048f.

[120] Acta historico-eccles., 1070. Die Zurückhaltung der Fakultät erklärt sich aus den persönlichen Zwistigkeiten, die zwischen dem mächtigen Prokanzler der Universi-

das insofern, als Ben. Stattler damals das überragende Mitglied der Fakultät und der Prokanzler der Universität war. Schon seit zehn Jahren hatte er die „verbesserte Philosophie" gelehrt und zur Herrschaft geführt. Seine *Demonstratio evangelica* (1770) und *Demonstratio catholica* (1775) hatten den wichtigsten Teil des polemischen Stoffes zu einer *pars isagogica* bzw. zu Prolegomena verarbeitet, worin der systematische Anschluß der Dogmatik an die *theologia naturalis* unter strengster Beobachtung der *methodus scientifica* vollzogen war. Der moderne Selbstdenkerweg war hier allerdings mit solch strenger Konsequenz zu Ende gegangen worden, daß die beiden *Demonstrationes* nicht mehr mit dem alten Anhang zur Dogmatik, wie ihn die herkömmliche *theologia polemica* darstellte, zu tun hatten. Ebenso wenig konnten sie aber auch als bloße *pars prima* der Dogmatik angesehen werden. Die szientifische Methode hatte hier vielmehr unter der Hand zu einem eigenen, in sich abgeschlossenen System der rein rationalen Theorie der Religion, des Christentums und der Kirche geführt. Stattlers Leistung ließ sich nicht mehr zu einer *theologia dogmatica generalis* umdeuten, wie St. Wiest im bewußten Gegensatz zu ihr seine Prolegomena zur Dogmatik genannt hat.[121] Sie bedeutet den Anfang der modernen Apologetik, die erste Verwirklichung einer systematisch verselbständigten Vernunftdisziplin innerhalb der Theologie. Stattler hat die Neuartigkeit seiner *demonstrationes* wohl gefühlt. Als er 1775 daranging, den üblichen Kursus der Dogmatik in sechs Traktaten zu veröffentlichen, da beruft er sich darin zwar sehr häufig auf die früheren systematisch-apologetischen Arbeiten. Er sieht sich jedoch veranlaßt, der *Theologia christiana theoretica* – unter diesem Titel faßt er seine dogmati-

tät und Heinrich Braun bestanden, s. Reusch, Art. Stattler, in: Allgem. Deutsche Biographie, 35. Bd., 499.

[121] Vgl. St. Wiest, Demonstratio religionis christianae (Pars prima theologiae dogmaticae generalis), Ingolstadii ²1790, Praefatio ad editionem primam: „Quod vero est ad oeconomiam praesentis operis, veritatem Religionis revelatae non nisi argumentis historicis comprobandam mihi sumsi eo magis, quod Quaestionem facti, qualis, nisi me omnia fallant, est quaestio de existentia revelationis, argumentis metaphysicis a priori adstruere, sit rerum ordinem invertere (…)." Im selben Zusammenhang bedient sich Wiest noch des spöttischen Ausdrucks „metaphysicationes". Bedenkt man, daß dies im Jahre 1784 von dem Nachfolger Ben. Stattlers auf dem Lehrstuhl in Ingolstadt geschrieben ist – Stattler und Sailer mußten 1781 als Exjesuiten ihr akademisches Lehramt an die Benediktiner und Zisterzienser übergeben –, so wird die Beziehung Wiests auf die rationale Methode der Stattlerschen *Demonstratio evangelica* eindeutig.

schen Traktate zusammen – eine ausführliche Darstellung der *loci theologici* als eigene *pars isagogica* voranzustellen.[122]

3. Sailer, der erste Inhaber eines apologetischen Lehrstuhls

Im Jahre 1776 hatte Sailer das berühmteste Werk seines Lehrers, die *Demonstratio evangelica*, zu einem gefälligen Kompendium redigiert, um damit, wie er sagte, die *practica religionis notitia* zu fördern. Das allgemeine Bedürfnis nach einer Reform der Theologie war sein persönlich tiefes Erlebnis. Als *Repetitor publicus* hat er das „Fragment von der Reformationsgeschichte der christlichen Theologie. Ein philosophisches Gespräch von einem Weltpriester" veröffentlicht.[123] Mit Reformatoreneifer hatte er sich in das umwälzende Werk Stattlers vertieft. Im ersten Kapitel wurde gezeigt, daß Sailer auch in seiner ersten Ingolstädter Zeit durchaus nicht von dem Stattlerschen Einfluß vollständig in Anspruch genommen worden ist. Die *Demonstrationes* standen vor ihm als ein Werk, das im herkömmlichen Sinne weder theologisch noch philosophisch zu nennen war. Sie waren trotz des alten Namens ein völlig neues, geschaffen aus dem drängenden Bedürfnis, Offenbarung und Kirche in einer dem zeitgemäßen „Selbstdenken" annehmbaren Form darzubieten. Inzwischen hatte aber Sailer gelernt, den modernen Geist vollständiger zu verstehen. Er sah, daß das „Selbstdenken" nur die Äußerung eines tiefer liegenden Bedürfnisses war, des Bedürfnisses nach individueller persönlicher Erlebnisfülle. Die rationale Demonstration blieb allenfalls im „Kopfe" hängen, sie befriedigte nicht die ursprünglichere Forderung des Herzens. Das große Verdienst Stattlers bestand darin, daß seine *Demonstrationes* die Halbheit einer bloßen *theologia dogmatica in systema redacta* schon überholt hatten, noch ehe dieser Kompromißgedanke von Rautenstrauch geäußert worden war.[124] Die wahre Reformation der Theologie forderte mehr als ein

[122] De locis theologicis auctore Benedicto Stattler, Weißenburgi 1775 (224 Seiten in 8°). Über die Theologia christiana theoretica vgl. Der theologische Rationalismus, Anm. 30.

[123] S. o. Anm. 6 – Ein Versuch, diese Schrift durch die Vermittlung der Berliner Staatsbibliothek zu erhalten, war ergebnislos. [14]

[124] „Theologia dogmatica in systema redacta" ist der Titel der meisten dogmatischen Handbücher, die nach der Studienreform Rautenstrauchs verfaßt sind. Bemerkenswert ist, daß die beiden Dogmatiker der Wiener Fakultät, Gazzaniga OP und Bertieri OSA, die 1774 der Aufforderung, für Rautenstrauchs Erlasse den Grundriß eines dogmatischen „Systems" auszuarbeiten, nicht nachgekommen waren, i. J.

dogmatisches System. Sie forderte vor allem, daß der Theologe aus dem geschlossenen Fachkreis der Theologie heraustrete und sich voraussetzungslos und unmittelbar an den modernen Menschen wende.

„Außer den öffentlichen Vorlesungen gab Sailer noch Privatstunden, doch das genügte ihm noch nicht. Er kündete auf die Abendstunden, in denen keine anderen Vorlesungen stattfanden, Religionskollegien für die Studierenden aller vier Fakultäten an. Dieses war ein glücklicher Gedanke". So berichtet Christoph v. Schmid, der in Dillingen schon Theologie studierte, als Sailer 1784 mit den gesonderten Lehraufträgen für Ethik und Pastoraltheologie dorthin berufen wurde.[125] Diese Religionsvorlesungen sind keineswegs, wie es nach dem Bericht zunächst scheinen möchte, bloß Vorläuferinnen unserer theologischen *Publica* für alle Fakultäten. Denn die Studienordnung, welche 1786 für die Dillinger Universität vorgeschrieben wurde, zählt die *praelectiones antideisticae* unter den theologischen Fächern auf, die drei Jahre lang zu lesen sind. Und der mit der allgemeinen Ordnung gleichzeitig ausgegebene besondere Plan für die „Einrichtung der theologischen Studien" bestimmt: „Die Vorlesungen aus der *Antideistik* sollen schon von den Schülern der Philosophie gehört werden, und die Theologen können sie nie genug hören. Was man Polemik nennt, läßt sich damit wohl verbinden [!]. Überhaupt weiß ein Theologe recht viel, wenn er beweisen kann, daß es einen einzigen, allweisen, allmächtigen, allfürchtigen, allgerechten Gott gibt, daß in Christus der Messias erschienen und daß er wahrer Gottmensch ist und eine wahre Kirche gestiftet hat".[126] Versteht man den letzten Satz in dem Sinne, ein Theologe wisse „überhaupt recht viel", wenn er eine lebendige Erkenntnis, eine herzerfüllende Gewißheit von dem Dasein Gottes usw. besitze und andere

1786 gemeinschaftlich eine Dogmatik herausgaben (Ingolstadii, 2 tomi), welche in der äußeren Stoffanordnung genau dem 1776 behördlich vorgeschriebenen Plane entspricht und in der Beschränkung auf zwei Bände besonders den Einschränkungstendenzen der Studienordnung für die Generalseminare 1783 und 1785 entspricht.

[125] Erinnerungen, 2. Bd., 8. Thomas Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen, Freiburg 1902, 510, meldet: „Sailer hielt später [d. h. nachdem er am 8.III.1784 zum Professor der Ethik und am 17.VIII.d.J. zugleich zum Professor für Pastoraltheologie ernannt worden war] für alle Akademiker Religionskollegien, die auch von gebildeten Nichtakademikern besucht wurden".

[126] Specht, a.a.O., 517 und 682.

darin begründen bzw. bestärken könne, dann hat man die Auffassung, in welcher Sailer die für ihn eingerichtete *cathedra antideistica* bestiegen hat.[127]

Die Dillinger Studienreform vom Jahre 1786 zeigt unverkennbar die Spuren des Sailerschen Einflusses.[128] Als darum die altdogmatische Richtung in der theologischen Fakultät, welche durch den Sailerfrühling zurückgedrängt war, allmählich wieder Oberwasser gewann und im Jahr 1793 sogar eine kommissarische Untersuchung gegen die Neuerer erreichte, da war neben der allzu vordringlichen Pastoraltheologie besonders die Antideistik das Ziel der reaktionären Angriffe. Der eine der Altdenkenden votierte: „Die Vorlesungen aus der Deistik [so!] könne man - ganz eingehen lassen. Sie habe auf keiner katholischen Universität einen eigenen Lehrstuhl, sondern werde in der Theologie behandelt". Der andere erklärt die „*cathedra deistica* [so!] für eine Erfindung ihres Besitzers und Lehrers". „Das sei Pflicht des Dogmatikprofessors, das Dasein einer persönlichen Trinität in der Gottheit und das Existieren der christlichen Offenbarung und des Christus selbst zu verteidigen".[129] Der Untersuchungs-

[127] Der Geist der Sailerschen Neugründung wird teilweise beleuchtet durch die Bemerkung Chr. v. Schmids: „Sailer sagte, bevor er seine Religionskollegien angekündigt hatte, von diesem Vorhaben dem Prof. Weber [Weber, der Prof. für Philosophie und Physik in Dillingen, war Mitglied des „Dillinger Kleeblattes" – Sailer, Zimmer, Weber – s. S.W. XXXVIII, 519]. Dieser war sogleich entschlossen, Vorlesungen über die angewandte Naturlehre auf Ökonomie, Landwirtschaft und Gewerbe zu halten", a.a.O., 9. Also „Praxis", lebenstüchtig machendes Wissen, war ein Teilmotiv der Reform, welches Sailer aus der gesamten Aufklärung zufloß. Daß aber die neue Theologie mit dem üblichen Gerede von dem „seichten" Nützlichkeitsstreben der Aufklärung nicht erledigt werden kann, dürfte schon aus dem bisherigen Verlauf der Untersuchung erwiesen sein. Die „Ökonomischen Vorlesungen" Webers teilten Glück und Ende mit Sailers Religionskollegien, s. Specht, a.a.O., 521 und 554f.

[128] Specht betont a.a.O., 537, daß der für die Dillinger Universität maßgebende Mann, Provikar de Haiden von Augsburg, „mit dem Sailerschen Kreise auf vertrautem Fuße stand". Sailer selbst sagt von dieser Zeit in seiner Autobiographie, S.W. XXXIX, 268: „Sailer gewann ungehemmten Einfluß auf die Bildung der Studierenden".

[129] Rem. Stölzle, Joh. Mich. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, Kempten 1910, 85.145. Von dieser „aktenmäßigen Darstellung" konnten in der vorliegenden Arbeit nur die mitgeteilten Aktenstücke berücksichtigt werden. Der Stölzlesche Text verhetzt sich in persönlichen Moralitäten. Die sachliche und ideengeschichtliche Bedeutung dieses interessanten Zusammenstoßes der alten und der neuen Theologenwelt kommt dagegen auch nicht einigermaßen genügend zur Geltung. Vielleicht ist dadurch auch die Auswahl

prozeß endete mit dem Siege der Altgesinnten. Die erste Lehrkanzel für undogmatische Apologetik verschwand: „Die Antideistik soll zur Theologie [d. i. zur Dogmatik] verwiesen werden".[130]

Ideen pflegen aber behördlichen Verfügungen nicht zu gehorchen, wenn sie so tief in dem Zusammenhang einer fruchtbar neuen Geisteswelt verwurzelt sind, wie es die apologetischen Gedanken Stattlers und Sailers waren. Wohl hat die alte – und im wesentlichen richtig fühlende – Auffassung von dem grundsätzlich dogmatischen Charakter der gesamten theoretischen Theologie sich erfolgreich der äußeren Konsequenz erwehren können, die Sailer aus der ideellen Neuerung seines Lehrers Stattler gezogen hat. Das lassen die zum Teil noch heute geltenden Rechtsverhältnisse der deutschen Apologetikprofessuren erkennen. Aber äußere Dinge sind in der Ideenentwicklung nicht ausschlaggebend. Auch in dem statutenmäßigen Annexverhältnis zur Dogmatik hat die moderne selbständige Apologetik unter den Namen einer „Fundamentaltheologie", einer „Philosophischen Einleitung" usw. sich kräftig genug auswirken können. Sailer jedoch nahm, als er im Jahr 1799 nach Ingolstadt berufen und vollständig rehabilitiert wurde, seine besonderen „Religionskollegien" sofort wieder auf.[131]

4. Die „Grundlehren der Religion"

Der literarische Niederschlag der apologetischen Religionskollegien ist: „J. M. Sailers Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Fakultäten". Der Leitfaden ist – verhältnismäßig spät – zuerst

des Aktenmaterials beeinflußt worden. Doch das Mitgeteilte gewährt schon ein ziemlich vollständiges und eindeutiges Bild.

[130] Specht, a.a.O., 554. Die Angabe der Untersuchungsakten, die Antideistik habe „auf keiner kathol. Universität einen eigenen Lehrstuhl", und die *cathedra deistica* sei eine Schöpfung „ihres Besitzers", haben alle Wahrscheinlichkeit für sich. Sie finden ihre Bestätigung an dem weitläufigen urkundlichen Material, das Zschokke, a.a.O. bietet, ferner an den sehr ins einzelne gehenden Nachrichten, die P. Magn. Sattler in „Collectaneen – Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktiner-Universität Salzburg", Kempten 1890, gesammelt hat. In Salzburg wurde schon seit 1741 offiziell die Leibniz-Wolffsche *philosophia dogmatico-experimentalis* („empirischer Rationalismus") doziert, s. Sattler, 411ff.360. Aber eine nichtdogmatische Apologetik, eine „Philosophie der Religion", wird dort erst 1800/1801 angekündigt, und zwar in offenkundigem Zusammenhang mit Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", s. ebd., 639.

[131] Autobiographie, S.W. XXXIX, 269.

in München 1805 erschienen.[132] Die Widmung an „seine Zuhörer in Dillingen, Ingolstadt und Landshut“ läßt schon vermuten, was der Inhalt, wie später erhellen wird, bestätigt, daß nämlich die „Grundlehren“ im wesentlichen auch den Geist der Dillinger Religionskollegien wiedergeben.

Die Darstellung ist ganz echter Sailer. Philosophische Zitate und Erörterungen wechseln mit heißen Herzensergießungen. Der Stoff ist über 34 Vorlesungen verteilt. Die Einleitung rechtfertigt das fremdartige Unternehmen des allgemeinen Religionskollegs mit dem Gedanken: Die „Weisheit“, d. i. die „lebende und belebende Religion“, sei die gemeinsame Mutter der *universitas*, deren Wesensbestimmung es ja sei, Männer zu erziehen, welche Philosophen heißen, d. h. „wahre Weisheit besitzen und ausüben“, welche „Priester der Gerechtigkeit“ und „Priester der Natur, Heilande der Gesundheit“ sein sollen. Aber „selbst der Theologe von Profession bedarf dieser lebenden und belebenden Religion“ – welche das Kolleg vermitteln will –, „um die Wahrheit, die er im Buchstaben forscht, im Begriffe denkt –, tief genug in sein Innerstes ein- und helle genug in seinem Wandel auszuprägen“. Die zweite Vorlesung erläutert den Begriff der Religion als „Weisheit“. Die dritte gibt den Plan des Ganzen an. Die Religionslehre zerfällt danach in drei Hauptstücke, in die „Glaubenslehre“, „Sittenlehre“ und „Seligkeitslehre“ (vgl.: Glaube, Liebe und Hoffnung). Das zweite und dritte Hauptstück wird aber nur kurz in den beiden letzten Vorlesungen als Schluß behandelt. Das Corpus der „Grundlehren“ bildet dasjenige, was Sailer „Glaubenslehre“ nennt. Die Anordnung folgt hier treu der überlieferten Dreiteilung in *demonstratio religiosa*, *christiana*, *catholica* (4.-11., 12.-31., 32. Vorlesung). Der Inhalt aber, der das alte Schema füllt, bietet eine bis dahin in der katholischen Theologie unerhörte, neue Gedankenwelt. Aus der Geschichte der protestantischen Theologie können neben Sailers Religionsvorlesungen nur Schleierma-

[132] Die zweite Auflage erschien München 1814. Sie enthält außer einem bedeutenden Vorwort (Religion sei nicht aus der nachgestochenen Landkarte, sondern aus eigenem „Schauen, Genießen und Erfahren“ – aus „*Selbstbesitz*“, vgl. „Selbstdenken“ – zu lehren) viele Veränderungen und Zusätze. Die dritte Auflage ist der VIII. Bd. der S.W. Trotz des Vermerks „durchaus revidierte und vermehrte Auflage“ bietet sie, abgesehen von den „Der Herausgeber“ gezeichneten Beilagen und Anmerkungen, gegenüber dem Text der zweiten Auflage nur wenig bedeutende Veränderungen. Im folgenden wird zunächst nur die erste Auflage berücksichtigt, zitiert als: Grundl. 1805.

chers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ genannt werden. Beide haben ungefähr zur selben Zeit um ihre eigenartige Apologetik gerungen. Bei dem älteren Sailer reicht die Entwicklung nur um einige Jahre weiter zurück. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß die neue Anschauungsweise in dem Berliner Prediger einen ungleich stärkeren und umfassenderen Gestalter gefunden hat, ganz abgesehen davon, daß das theologische Erkenntnisproblem dem katholischen Professor für Moral und Pastoral in einem anderen Lichte erschienen ist.

Die „Grundlehren der Religion“ sind das einzige Werk, in welchem Sailer seine ausgereifte Auffassung von dem Grundproblem der theoretischen Theologie im Zusammenhang dargestellt hat.[133] Sie bilden das typische Gegenstück zu der *Demonstratio evangelica et catholica* des ehemaligen Lehrers. Die Leistungen Stattlers und Sailers stehen unten am Knotenpunkt der modernen Entwicklung in der deutschen katholischen Theologie. Sie sind die zwei zukunftsreichen Ansätze, aus denen die beiden Zweige der rationalistischen und der fideistischen Lösungsversuche der neuen apologetischen Aufgabe hervorgetrieben sind.

Der großen ideengeschichtlichen Bedeutung, die hier für die „Grundlehren“ behauptet wird, entspricht keineswegs die Bewertung, welche gerade dieses Sailerbuch in der theologischen Literaturgeschichte gefunden hat. Es gehört mindestens in demselben Maße wie Stattlers *Demonstrationes* zu den vergessenen Büchern. Das ist bei dem sonst so beliebten „lieblichen Sailer“ besonders auffällig[134]. Die Erklärung dafür ist hauptsächlich in folgendem Umstand zu suchen. Der gemaßregelte und andauernd vom Argwohn

[133] Außer seiner Apologetik hat Sailer nach den im 1. Kap. erwähnten Jugendschriften nur noch eine Arbeit zur theoretischen Theologie veröffentlicht. Er wählte das Spezialthema: „Ecclesiae catholicae de cultu sanctorum doctrina”. Die Schrift ist in der „Brachzeit“ nach Dillingen verfaßt und 1797 erschienen. Die lateinische Sprache und die ganze Anlage machen den Eindruck, als solle die Arbeit zeigen, daß die gemaßregelte neue Theologie nur wegen Äußerlichkeiten von den „Schultheologen“ hätte verdächtigt werden können.

[134] Weber, Art. Sailer, in: Wetze und Welter's Kirchenlexikon X, Sp. 1538 zählt die Grundlehren nicht zu den „bedeutendsten seiner Werke“, die durchweg als Beiträge zur Apologie des Christentums gegenüber der rationalistischen Zeitströmung „bezeichnet werden können“. Das beinahe vollständige Schriftenverzeichnis in Hurters Nomenclator V, 3. Aufl., 1057ff. erwähnt die Grundlehren nicht. Die wenigen Zeilen, die Werners Geschichte der kath. Theologie dem Buche widmet, können nicht als eine sachliche Würdigung angesehen werden.

der Altgesinnten begleitete Theologieprofessor hatte Ursache, die geistigen Väter und Freunde seiner neuartigen Denkweise vorsichtig aus dem Hintergrunde reden zu lassen. Überdies erlaubte es der neue philosophisch-weltanschauliche Standpunkt, in dem heißen Ringen der großen Kathederphilosophen jener Zeit sozusagen den unparteiischen Zuschauer zu spielen. Es war ja nur die ewige Komödie der Schulvernunft, deren bloßes „Kopfphilosophieren" mit Notwendigkeit sich auch ohne fremdes Zutun aufheben mußte. Sailers schriftstellerische Kunst hat es meisterlich verstanden, den eigenen und wohlbewußten Standpunkt in einer Form vorzutragen, als wäre es gar nichts Besonderes damit. Daher kommen die Urteile von dem unbestimmten Eklektizismus Sailers, die am Eingang dieses Kapitels erwähnt wurden. Daß Sailer sich zu keiner festen von der Philosophiegeschichte registrierten Richtung ausdrücklich bekannte, konnte man dem „praktischen" Theologen schließlich auch nachsehen, ohne seine am Tage liegende geschichtliche Bedeutung anzutasten. Aber ein systematisch aufgebautes Handbuch der Apologetik ohne klar sichtbare Darlegung des philosophischen Ausgangspunktes, wie es die „Grundlehren" sind – für ein solches Buch konnte nur ein Prädikat in Frage kommen: die vielsagende Aussage des Nichtbeachtens. Demgegenüber wird jedoch hier die Behauptung aufrecht gehalten, daß die „praktische" Theologie Sailers und namentlich seine Religionsvorlesungen in ideengeschichtlicher Hinsicht eine geradezu epochemachende Bedeutung besitzen. Ist dem aber so, kann es natürlich nicht zutreffen, daß sein Denken im wurzellosen Eklektizismus aufgefangen sei.

In der neunten Vorlesung der „Grundlehren" hat Sailer die religionsphilosophische Bedeutung der von Kant ausgehenden Bewegung und seine eigene Stellung zur „natürlichen Theologie" zusammenhängend dargestellt. Die Darstellung ist, wie der Verfasser bemerkt, „bloss für die *Kenner* der Zeitgeschichte" bestimmt. Jede Namennennung wird vermieden. In der parabolischen Form der „Erzählung eines Reisenden" sollen die Dinge „mehr angedeutet als ausgesprochen" werden[135]. Hier war es unvermeidlich, Farbe zu bekennen und Partei zu nehmen. Warum diese Verschleierung? Auch in der freieren Luft von Ingolstadt-Landshut war es ratsam, die bit-

[135] Grundl. 1805, 101ff.

teren Erfahrungen von Dillingen nicht zu vergessen[136]. Wozu auch mutwillig die kurzsichtige Befangenheit der Zeitgenossen aufreizen, wenn es möglich war, den eigenen Standpunkt durch eine geschickte Darstellungsform unauffällig und dennoch sachlich treu durchzusetzen. Daher die Reiseparabel und der Wink an „die Kenner der Zeitgeschichte".

Der erste Teil der Reisebeschreibung ist leicht verständlich. Das hohe „Gebäude im neuesten Styl, das Haus der *Weisheit* genannt – die Arbeit von mehr als dreißig Jahren", ist die offizielle Universitätsphilosophie, die sich aus den „Ruinen der Vorzeit" erhoben hat. Das Haus hat „zwar nur drei Stockwerke", aber jedes ist für sich abgeschlossen und trägt dieselbe Aufschrift: „Hier wohnet die Wahrheit". Das Staunen darüber erhöhte sich noch, als der „Reisende" bemerkte, daß sich in jedem der drei Stockwerke ein Tempel befand. Der unterste Tempel war freilich nur ein Anbau an das Erdgeschoß. Der Reisebericht kennzeichnet die Bewohner des „Hauses der Weisheit" mit handgreiflicher Deutlichkeit. Die damaligen „Kenner der Zeitgeschichte" kostete es nicht viel Mühe, die „rätselhaften" Inschriften auf den drei Tempelportalen zu deuten: „Wir kritisiren und postuliren" – „Wir setzen uns und deduziren" – „Wir schauen und construiren". Das Innerste der drei Heiligtümer enthüllt der Reisende auf diese Weise: „In dem untersten (Tempel) sah ich den Altar der praktischen Vernunft und darauf das Gebot des Gewissens

[136] Die von Stölzle, a.a.O. mitgeteilten Untersuchungsakten sind angefüllt mit den Vorwürfen, Sailer habe protestantische Literatur verbreitet (siehe z.B. 14.56ff. 86ff.) und stehe in engem persönlichen Verkehr mit akatholischen Schriftstellern (103). Belangreich ist der ebd., 126f. abgedruckte Brief, den der Untersuchungskommissar Rössle an Ben. Stattler geschrieben, um den Mißmut des „Herrn geistlichen Rates" über die plötzliche Entlassung Sailers zu beschwichtigen: „Wenn Sailer nun", so schreibt Rössle mit Beziehung auf die besondere Inquisitionsaffäre gegen den des Illuminatismus verdächtigten Dechant Luxner, „so offenbar sich für Kannt [so!] erkläret – in Dillingen hielt er sich neutral [!] – dürfen wir erst recht froh sein, daß er von dort entfernet ist. Was für Leute das sind! Welche Abgründe für uns, wenn die Vernunft in der Religion nichts mehr demonstrieren kann!!!". Da hat der Herr Commissar freilich derb danebengegriffen. Sailer ist immer im schärfsten Gegensatz zu dem Ganzen der kantischen Philosophie geblieben. Aber seine Gegensätzlichkeit war wesentlich anders begründet als die der alten und der Wolffschen Scholastik. Die Altdenkenden fühlten sehr wohl das fremdartig Neue an dem philosophischen Standpunkte Sailers. Sie konnten sich jedoch nicht recht erklären, wie er das Demonstrieren in Religionsangelegenheiten ablehnen und dennoch nicht Kantianer sein wollte. [15]

mit dem Worte: *Ad instar Gottes* (eine prächtige Übersetzung des „als" in der Formel: Religion ist die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote!). Im mittlern (Tempel) fand ich den Altar der Sittlichkeit und darauf die Göttin Harmonie mit der Inschrift: *Ich bin die moralische Weltordnung*. Jetzt eilte ich in den obersten Tempel hinauf und fand den Altar des alten Parmenides in neuer Form und darauf mit goldenen Buchstaben das: *En kai pan, Eines und Alles*". Um nur ja keinen Zweifel über den Sinn des ersten Teiles der Parabel aufkommen zu lassen, läßt Sailer seinen „Reisenden" nach dem Zweck des „feierlichen Glockengeläutes" in dem Hause fragen. „Der Küster" klärt auf: „Im untern Stockwerke (…) wird allem Dogmatis'm und Skeptizis'm, im mittlern allem Empiris'm, im obern aller Entzweyung – zu Grabe geläutet".

Der Reisende verläßt „verlegen" das stattliche „Haus der Weisheit" und gerät in einen „Garten". Im „Gartenhause" trifft er „jemand, der mich an *Sokrates* erinnerte, und den ich am liebsten den *Sokratischen* nenne". Der „Sokratische" verkündet ihm von seiner „Torheit" und von dem, „was diese Knochen von innen heraus ölet". Danach erzählt der „Sokratische" von „seinem Freunde, der sich auf eigne Kosten eine neue Sternwarte erbaut hätte" und liest einen Brief vor, worin der Holde „seine itzige Absicht (…) am deutlichsten (…) ausgedrückt". Der Sailerreisende fährt dann in seinem Berichte fort: „Indem ich dem Sokratischen meine Hand und einen Gruß an seinen Freund mitgab, nahm mich einer seiner *Herzens-Verwandten*, Raphael, ein *Christianer* [die Sperrungen stets nach Sailer], mit in seine nahe gelegene Hütte. Licht in seinem Auge, (…) Liebe auf seiner Lippe (…)"[137].

Was hat diese „Gartenszene" zu bedeuten? Und insbesondere: Wer ist mit dem „Sokratischen", dem „Freunde auf der eigenen Sternwarte" und mit „Raphael, dem Christianer", gemeint? Sailer hat hier den Parabelschleier so dicht gezogen, damit die betreffenden Zeitgenossen „hören sollten und doch nicht verstehen". Dem heutigen „Kenner" liegen zwar die geistigen Verhältnisse jener unvergleichlich fruchtbaren „Zeitgeschichte" infolge des historischen Abstandnehmens viel enger und übersichtlicher beieinander. Aber auch er stände ziemlich ratlos vor dem Rätsel der „Gartenszene",

[137] Die Gartenszene, s. Grundl. 1805, 101-107. Der Text zeigt von der zweiten Auflage an Zusätze, die erst später berücksichtigt werden können.

wenn nicht die Kleinarbeit des vorigen Kapitels den Schleier durchsichtig gemacht hätte. Der Freund auf der Sternwarte könnte allerdings mit einiger Mühe schon aus dem Inhalt des mitgeteilten „Briefes“ rekognosziert werden. Wenn dort die Philosophie der „Afterphilosophie der Spekulation“ entgegengesetzt wird und das Wesen der wahren Philosophie als die „eigentliche Wissenschaft der Vernunft“ und als die Vereinigung des „Genusses des Göttlichen mit der Wissenschaft“ bestimmt wird, während dagegen das „große Labyrinth der Spekulation“ in der Ineinssetzung von Gott und Natur durch das „Wissen“ (sc. des „Verstandes“) gesehen wird, so weist dies alles ziemlich eindeutig auf den philosophischen Außenseiter, auf den Besitzer der „eigenen“ Sternwarte, Friedr. Heinr. Jacobi hin[138]. Wer ist aber der „Sokratische“? Kein anderer als der „Magus im Norden“, dessen „Sokratische Denkwürdigkeiten“ oben der *Liber Genesis* des deutschen Geniedenkens genannt wurde. Von dem Inhalt der demütigen „Torheit“, der wissenden Unwissenheit des Sokratischen weiß Sailers Reisender nur zu berichten: Das „Göttliche, Ewige“ liege „außer“, „vor“ und „bei“ allem „Wissen“. Der natürliche Instinkt und die höchste Bestimmung der menschlichen Vernunft sei es, das Göttliche „vorauszusetzen“, zu „ahnen“, zu „glauben“ und „durch ein göttliches Leben inne zu werden“ und zu „genießen“. Das ist zwar ein dem Sinne nach zutreffender Ausschnitt aus der Gedankenwelt Hamanns. Aber es ist nur ein verhältnismäßig kleines Stück, und Sailer hat es offensichtlich aus zweiter Hand, und zwar aus der Hand Jacobis empfangen. Denn die genannten Ausdrücke finden sich bei Hamann nirgendwo in solcher Zusammenstellung, während diese bei Jacobi geläufig ist. Der große „Magus“ bleibt bei Sailer bedeutungsvoll und feierlich im Hintergrunde stehen. Alle aber, mit denen der katholische Theologe unmittelbar zusammenging, wiesen ehrerbietig auf ihren „Sokrates“ und „Ältervater“ in Königsberg zurück. Deshalb mußte der zeitgeschichtliche Reisebericht ihn natürlicherweise zuerst auftreten lassen.

Der dritte nun, den der Reisende im „Garten“ trifft, nimmt in der Entwicklungsgeschichte der Sailerschen Erlebnistheologie selbst die erste Stelle ein. „Raphael, ein Christianer“ – das ist Lavater. Wenn

[138] Der „Brief“ macht durchaus den Eindruck, als wäre er wörtlich aus Jacobi übernommen. Er konnte aber in Jacobis Werken und in C. H. Gildemeister, Joh. Georg Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften, 6 Bde., Gotha 1857ff. (der 5. Bd. enthält den Briefwechsel Hamanns mit Jacobi) nicht festgestellt werden.

wir auch nicht wüßten, daß Freund Claudius dem Züricher Propheten den Namen „Raphael“ gegeben[139], der Wortlaut der Reisebotschaft ist deutlich genug. Dieser in „Licht, Liebe, Leben“ zerschmelzende Gefühlspietismus, das: „Er schwieg. Das Licht in ihm ward Verklärung, die Liebe Entzückung, die Gebärde Anbetung – ich betete mit an und glaubte“ – diese ganze Beschreibung paßt nur auf den einen Geniemann.

5. Jacobi, der Philosoph der Sailerschen Apologetik

Jetzt liegt enthüllt zu Tage, auf welche Philosophie Sailer seine Apologetik gegründet hat. Er kennt sich sehr wohl in dem offiziellen „Hause der Weisheit“ aus, das die Kant, Fichte, Schelling aufgerichtet hatten. Aber er kann sich dort unmöglich zu Hause finden. Die philosophische Heimat seiner Theologie liegt abseits „im Garten“. In dem „Gartenhause“ wohnt der „Ältervater“ und in der „nahegelegenen Hütte“ Lavaters lebt die nächste Verwandtschaft seiner fideistischen Apologetik. Das religiöse Problem wurde in der Umgebung dieser Männer am unmittelbarsten und mit ungeheurer Energie erlebt. Es ist durchaus falsch, die scheinbar neutrale Zurückhaltung Sailers gegenüber der großen Zeitphilosophie als unbestimmt fakkelnden Eklektizismus zu deuten. Er hat seinen festen philosophischen Standpunkt: Die religiöse, christliche Philosophie ist es im schärfsten Gegensatz zu der Philosophie über die Religion, bzw. über das Christentum. Nun deckt sich freilich das religiöse Erkenntnisproblem keineswegs mit dem philosophischen, weder dem psychologischen Dasein noch dem sachlichen Wesen nach. Aber beide hängen dennoch aufs engste miteinander zusammen. Das dürfte schon zur Genüge aus den Andeutungen hervorgehen, welche dieser Arbeit als Einleitung vorausgeschickt wurden. Deshalb stand Sailer ebenso wie Hamann und Lavater vor der sachlichen Notwendigkeit, das religiöse Erlebnis durch philosophische Erkenntnisarbeit positiv zu begründen. Bei „Raphael“, dem Augen öffnenden Heilboten, konnte Sailer sogar ein schwärmerisches Bemühen um eine philosophische Erkenntnistheorie beobachten[140]. Allerdings, Lavater und Sailer sind nichts weniger als große Philosophen. Immer wieder fällt ihnen die

[139] S. Janentzky, J. C. Lavater, 153. Ebenso Sailer in dem Brief an Claudius vom 21.9.1787, vgl. Der Aar, 1912, 2. Bd., 371.

[140] Siehe Heinr. Maier, An der Grenze der Philosophie, bes. 248ff. und 257ff.

„flügellahme Vernunft“ müde ins unmittelbare Erleben zurück, um in der „innersten Kammer“, in dem mystischen „Genuß des Christus in uns und für uns“ auszuruhen. Aber sie hatten ja auch den „Freund auf der Sternwarte“ sitzen, der als echter, vollblütiger Philosoph das Geheimnis des mystischen Himmels mit dem natürlichen wissenschaftlichen Denken zu vermitteln suchte. Jacobi trug den Genietheologen die leidige Last der unentbehrlichen Theorie in einer Weise vor, daß sie – und zwar Sailer noch mehr als Lavater – ihm sorgenfreie Gefolgschaft leisteten. Nur an einem Punkte fast am Ende des Weges stockt das Zusammengehen. Dort nämlich, wo es galt, die göttliche Offenbarung als geschichtliche Tatsache und als überindividuellen kirchlichen Glaubensgegenstand zu verstehen, versagte die philosophische Hilfe des Freundes und die ganze Wucht des theologischen Erkenntnisproblems fiel auf ihre schwachen Schultern zurück.

Die Jacobi-Nachfolge Sailers ist treu und beständig gewesen. Die folgenden Auflagen der „Grundlehren“ und die 1817 erschienene Moraltheologie stellen ein paar Mal das Verhältnis so dar, als lasse Sailer die spätere positive Philosophie Schellings gleichwertig neben dem Denken Jacobis gelten. Weniger die innere Konsequenz der philosophischen Ideenbewegung als die freundschaftliche Verbindung mit dem begeisterten Schellingianer Patriz Zimmer ist es gewesen, die Sailer zu solchen vereinzelten Äußerungen bewogen hat. Jedenfalls sagen diese gelegentlichen Verbindlichkeiten nichts, was auf eine Änderung des Sailerschen Standpunktes schließen ließe. Jacobi ist der *philosophus* geblieben, wie er es von der Zeit an war, da sich der junge Dillinger Professor vor die Frage gestellt sah, die geniale Frohbotschaft von dem unmittelbaren Gotteserlebnis vernünftig zu begründen.

Die zweite Auflage der Vernunftlehre enthält schon ein vollständiges, öffentlich-heimliches Bekenntnis zu Jacobi, das nach Form und Inhalt ein merkwürdiges Gegenstück zu der Reiseparabel in den „Grundlehren“ bildet. Darauf sei noch mit ein paar Sätzen hingewiesen. Denn für die richtige Auffassung der Sailerschen Erlebnistheologie ist es ausschlaggebend zu wissen, daß ihr eine bestimmte und einheitliche Philosophie zu Grunde liegt.

An der erwähnten Stelle der Vernunftlehre behandelt Sailer die „forschende Vernunft, insofern sie kritisch ist“[141]. Die philosophiegeschichtliche Situation ist hier unverkennbar die noch frische Erregung, welche Kants Kritik der reinen Vernunft in das vorletzte Jahrzehnt des achtzehnten Jahrhunderts hineingetragen. Ohne irgend einen Namen oder ein Buch zu nennen, stellt Sailer zunächst die beiden Hauptparteien in einem kritizistischen und einem Wolff-Mendelssohnschen „Revisionsprotokoll“ gegenüber. „Indessen nun diese zwei Protokolle einander zu widerlegen fortfahren, scheint ein drittes Revisionsprotokoll immer mehr Licht zu gewinnen und eine freundliche Aufnahme in edelgesinnten, harmonisch einklingenden Herzen zu finden“. Sailer bemerkt, er wolle „dem nüchternen Leser das Vergnügen überlassen“, nicht etwa zwischen den drei Protokollen überhaupt zu wählen, sondern unter alleiniger Berücksichtigung des dritten „aus eigener Bewegung entweder auszurufen: „So ist es“, oder wenigstens: „Wenn es so wäre, so verlöre unser Geschlecht nichts dabei“. Die fünf charakteristischen Leitsätze, in denen Sailer das „Merkwürdigste“ aus dem Inhalte des dritten Revisionsprotokolls zusammenfaßt, sind nun teils sinngetreue, teils wörtliche Auszüge aus Jacobis „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ und „David Hume über den Glauben“. Das sind aber gerade die Schriften, in denen Jacobi soeben sein neues „Protokoll“ gegen die Leibniz-Wolffschule und gegen den Kritizismus Kants aufgestellt hatte[142].

Diese allgemeinen und grundsätzlichen Bekenntnisse zu der Philosophie Jacobis finden nun ihre Bestätigung im einzelnen an den vielen Zitaten und unzähligen Redewendungen, mit denen zumal die theoretischen Hauptwerke Sailers, die Vernunftlehre und die Grundlehren, eindeutig auf die Pempelforter „Sternwarte“ hinweisen. Jetzt versteht man erst, wie der mit einem starken antikatholischen Instinkt versehene Philosoph des Individualismus von den Grundlehren seines „Freundes Sailer“ rühmen konnte: „Ich halte dieses Buch überhaupt für eines der besten in deutscher Sprache“[143]. Der im

[141] Vernunftlehre, 2. Aufl., 1. Bd., 245ff. (S.W. I, 190ff. zeigt keine Veränderungen).

[142] Vgl. S.W. I, 192f. mit „Briefe über Spinoza“ (in der Ausgabe von H. Scholz, der auch die Abweichungen der 1. Aufl. [1785] abdruckt), 178.186.191f.; und „David Hume über den Glauben“ in Jacobis Werken II, 285. Letztere Jacobistelle wird S.W. I, 208f. vollständiger, aber wiederum ohne jede Kennzeichnung zitiert.

[143] Jacobis auserlesener Briefwechsel II, 459 (Brief vom 24.IV.1817).

vorigen Kapitel gegebene Aufriß der religionsphilosophischen Grundgedanken Jacobis hat als philosophische Propädeutik zur Sailerschen Theologie zu gelten. Es bleibt noch übrig, den Bemühungen nachzugehen, die Sailer anstellen mußte, um diese in sich abgeschlossene „absolute" Philosophie des genialen Individualismus mit den Forderungen des religiösen Erkenntnisproblems in Einklang zu bringen.

II. Sailers Lösung des theologischen Erkenntnisproblems

1. Die methodische Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft

Sailers Denken steht in Frontstellung gegen die gesamte zeitgenössische Schulphilosophie, mochte sie sich zur älteren Scholastik oder zur Wolffschen „Selbstdenker"-Scholastik, zum kritischen oder zum absoluten Idealismus bekennen. Sein ablehnendes Verhalten erhält aber durch die bunte Verschiedenheit in der gegenüberliegenden Reihe einen mehrfachen Sinn.

Das erste und nächste Gegenüber Sailers ist die ältere Scholastik, die in seinen Entwicklungsjahren auf den theologischen Fakultäten noch in mächtigem Besitzstande war. Das unfruchtbar ängstliche Sichabschließen dieses bloßen Überlieferungsdenkens lag hoffnungslos fern von dem ungeheuer drängenden Geistesstreben der damaligen Gegenwart. Sailer hatte nicht mehr nötig, das als erster festzustellen. Andere hatten vorgearbeitet. Seinem Lehrer Stattler verdankte er die Einführung in eine „Scholastik", welche die apologetische Methode entschlossen auf die Forderungen der lebensbeherrschenden Zeitphilosophie eingestellt hatte. Dadurch wurde der Schüler von früh an in die lebendige Gegenwart versetzt. Doch seine helle Umsicht ließ ihn bald empfinden, daß des Lehrers apologetisches Selbstdenken zwar neuartig war, keineswegs aber an das Tiefste der ringenden Geistesmächte heranreichte. Was wollte denn Stattlers „szientifische" Theologie? Um überhaupt möglich zu sein, mußte sie einerseits die ganze katholische Glaubensüberzeugung – unter der Decke einer *hypothesis* – schon voraussetzen. Andererseits aber wurde sie unter dem Zwang der zeitgemäßen „szientifischen Methode" wieder dazu angehalten, so zu verfahren, als ob die religiöse Erkenntnis und Gewißheit *auch* für ein reines Erzeugnis des „Selbstdenkens" gelten könne. Dieses „als ob" und „auch" war – und ist – die wunde Stelle der rationalen Überzeugungs-Apologetik. Stattlers

„Selbstdenken" war ein „angewandtes", ein „Auch-Selbstdenken". Es war nur ein äußerliches Entgegenkommen dem modernen Geist gegenüber. Was diesem aber die welterobernde Trieb- und Anziehungskraft gab, war das unbedingte Selbstgefühl der vernünftig freien Persönlichkeit. Alles, was nicht unmittelbar aus diesem schwellenden Kern herauswuchs, konnte der moderne Mensch nicht als gleichwertig oder gar als geistigen Selbstbesitz annehmen.

Gegenüber der Halbheit des apologetischen Andemonstrierens schien sogar die ausschließliche Betonung des Glaubenscharakters der religiösen Gewißheit den Vorzug zu verdienen. Es gehörte ja zum Wesen der positiven, christlichen Religion, daß ihre Geheimnislehren außerhalb des Bereiches der menschlichen Vernunfterkenntnis liegen. So bekannten die religiösen Menschen, und die Selbstdenker-Apologetik mußte es zwischendurch und hinterher ebenfalls zugeben. Warum aber dann die wissenschaftliche Vernunft mit etwas beschäftigen, was sie doch nie bewältigen kann? Geschichte und Gegenwart zeigten deutlich genug, daß alle vernünftige Spekulation über Christentum und Kirche nur zu endlosen Zersplitterungen führen müsse. Man nehme die Dinge, wie sie sind, und gebe „der Vernunft, was der Vernunft ist, und dem Glauben, was des Glaubens ist". Die christlichen Dogmen bilden eine Welt für sich und können, richtig verstanden, niemals mit dem selbständigen Menschenwissen in beengenden Widerspruch treten. Anstatt durch die sinnlosen religiösen Diskussionen die Einheit des geistigen und sozialen Lebens zu gefährden, entspricht es der Vernunftwürde des freien Menschen vielmehr, sich der einmal bestehenden Religionsform gehorsam zu fügen – weil und sofern dies dem Gemeinwohl und dem Staatsinteresse dienlich ist.

Mit dieser radikal dualistischen Lösung hatte zuerst der große englische Ordnungsdenker Francis Bacon der religiösen Bedrängnis der neuen Zeit zu helfen gesucht[144]. Durch Pierre Bayles *Dictionnaire* wurde die Trennung von religiösem Glauben und rationalem Wissen in die französische und die deutsche Aufklärung hineingetragen. Bacons Lehre ließ sich in einem doppelten Sinne verstehen und verwerten. Die naturalistischen „Starkgeister" benutzten sie, um den Glauben an die „un"-vernünftigen Geheimnisse des Christentums als

[144] Vgl. die ausführliche Darstellung bei Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 10: Francis Bacon, Heidelberg ^{3}1904, 221ff. und 274ff.

Gegensatz zu der Würde der menschlichen Vernunftnatur und demzufolge auch als fortschrittsfeindlichen, „gemeinschaftlichen" Aberglauben auszuspielen. Diese Auslegung setzte jedoch voraus, daß die Vernunft das allein über Wahrheit und Wirklichkeit entscheidende Prinzip sei. Das war Rationalismus. Bacon lebte dagegen fort als der große Begründer der Empirie. Darum konnte sich der religiöse Antirationalismus ebenfalls und mit besserem Recht auf ihn berufen. Hier wurde der Dualismus des praktischen Engländers gerade gegen die Anmaßungen der rationalistischen Aufklärung ins Feld geführt. Hamann hat diese Waffe gerne benutzt[145]. Und bei dem „magischen" Einfluß des „Ältervaters" ist es selbstverständlich, daß die religiöse Deutung und Verwertung des Baconismus sich auch bei Herder, Jacobi, Claudius und Lavater findet. Keiner von ihnen hat aber eine solch anhängliche Vorliebe für Bacon gehegt wie Sailer. Der Name des englischen Philosophen wird besonders in den Schriften der Dillinger Zeit weitaus am häufigsten von allen Autoritäten angerufen. Mit ihm können sich nicht einmal „Freund Cicero" und der gern zitierte Asmus messen[146]. Ein paar Mal verwendet Sailer die berühmte Parole des Baconismus: „Gebet der Vernunft, was der Vernunft, und dem Glauben, was des Glaubens ist", um damit das Recht der mystischen Erweckungserlebnisse gegen die scholastische Vikariats-Theologie zu verteidigen[147]. Das ist aber ein wenig sagender gelegentlicher Gebrauch. Der dualistische Gedanke ist bei Sailer keineswegs in erster Linie gegen die traditionelle Schultheologie gerichtet. Ihr ängstliches Sichabsperren vor der scharfen Zugluft in der lebendigen Denkbewegung konnte von einem höheren Standpunkte aus sogar als unbeabsichtigte Bestätigung des Dualismus zwischen Glauben und Vernunft, Autorität und Freiheit, „Welt und Kirche" aufgefaßt werden. Den Hauptanlaß zu der Anklammerung des religiösen Interesses an Bacon bot vielmehr der Gegensatz zu der rationalistischen Aufklärungsphilosophie. Um die „Seele", das „Gemüt" zu retten, lag nichts näher, als das *divide et impera* gegen

[145] Siehe Schriften J. G. Hamanns (Widmaier), S. 200.205.346. Vgl. Rud. Unger, Hamanns Sprachtheorie, 84ff.

[146] Aus den 1784-1794 entstandenen Schriften seien die Hauptstellen angeführt: S.W. I, 10, 150ff.157ff.185; III, 188ff.; IV, 64.93.117.221.243; V, 150.161.278. Ferner die Vorworte zum 1. und 3. Bd. der Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Die Bezeichnung „Freund Cicero" steht S.W. V, 61.

[147] S.W. XXXIX, 87.307.

die nivellierende Verstandes-Despotie anzuwenden. Religion ist etwas wesentlich anderes als ein bloßes Raisonnement aus den Prinzipien des Widerspruchs und der Einstimmigkeit. Sie kann deshalb mit dem philosophischen Verstande weder vernichtet noch auch – lebendig gemacht werden. Ja, in Stattlers Versuch, der Verstandes-Autonomie der Aufklärung durch die apologetische Anwendung der „Selbstdenker"-Methode zu parieren, mußte Sailer eine unfreiwillige Gefährdung des Eigenwesens der Religion erkennen. Des Lehrers Bemühung um den neuen Geist war an sich durchaus notwendig und verdienstvoll. Aber seine Demonstrationsmethode griff, wie gesagt, an dem Kern des modernen Menschen vorbei und war nur geeignet, im Quasirationalismus das im Seelengrunde schlummernde Leben anstatt zu wecken vollends zu ersticken. Der neuen „scientifischen" Theologie gilt daher der Streitruf: „Gib dem Glauben, was des Glaubens ist", in viel schärferer Betonung als der altersschwachen Traditionsscholastik.

Nicht weil Sailer das Verständnis für strenge Philosophie gemangelt hätte, sondern weil er die Grenzen des theologischen Rationalismus deutlich gesehen hat, kurz – weil er der zeitgemäßere und größere Apologet war, darum ist er zu dem Begründer bzw. zu dem Inaugurator der fideistischen Richtung in der deutschen katholischen Theologie geworden. Freilich, die äußerliche Statuierung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Religion und Vernunft, die von ihrem Urheber her mit politischen Nützlichkeitsrücksichten böse belastet war, konnte noch keine zeitgemäße Apologetik abgeben. Der Baconismus war auch für Sailer wie für seine geistigen Nachbarn nichts mehr als ein erster methodischer Handgriff, um die rationalistische Aufklärungsvernunft in die Schranken zu weisen. Dann aber drängte sich unweigerlich die Aufgabe auf, die methodische Trennung von Glauben und Wissen in einem einheitlichen Zusammenhang zu begründen. Diese Einheit konnte nur eine umfassende Theorie der menschlichen Erkenntnis geben. Wir wissen bereits, in welcher Philosophie Sailer sie gesucht hat.

Es ist die eigentümliche Neigung des gesamten religiösen Antirationalismus der Neuzeit, die zunächst bloß negativ skeptische Ablehnung der rational konstruierenden Philosophie durch einen positivistischen Sensualismus zu unterbauen. Huet und Poiret machten

den Anfang[148]. Der von Bonnet kommende Lavater brachte den Ingolstädter *Repetitor publicus ex theologia et philosophia* zuerst mit einer sensualistischen Theorie in Berührung. Sie war jedoch durch die Verquickung mit dem Rousseauschen Gefühlsenthusiasmus für eine eigentlich apologetische Begründung der Religion unbrauchbar geworden. Lavaters begeistertes Berufen auf das Recht des unmittelbaren Gefühls wurde durch das bloße Lästern gegen die „Wortphilosophie" noch keine Apologetik. Die Frage nach dem Gottesbeweis ließ sich nicht endgültig durch die Antwort erledigen: „Und du, der du so vernünftig bist, Beweise zu fordern, sei auch so vernünftig, über Dinge, die nur durch Erfahrung können erkannt werden, keinen anderen Beweis als den *Beweis durch Erfahrung* [von Sailer gesperrt] zu fordern"[149]. Es mußte gezeigt werden, weshalb ein rationaler Gottesbeweis unmöglich sei. Und wie sollte überhaupt eine sensualistische Erkenntnistheorie ausgerechnet für die Begründung der Religion nutzbar gemacht werden können? Lag nicht der Gegenstand der „religiösen Erfahrung" außerhalb des Bereiches „jeder möglichen Erfahrung" (Kant)? Es ist klar: Durch das Hochkommen der kritischen Philosophie war das Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit, von Denken und Wirklichkeitserfahrung allzu scharf zum entscheidenden Grundproblem des gesamten Zeitbewußtseins zugespitzt worden, als daß der religiöse Antirationalismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts sich noch mit der bloßen genialischen Verbrämung der sensualistischen Theorie hätte behaupten können.

Wenn Sailers Vernunftlehre sich nicht genug tun kann, „Erfahrung, Erfahrung, Erfahrung!" zu rufen und immer wieder betont, daß die persönliche Erfahrung nebst ihrer Erweiterung durch die im „Glaubenssinn" angeeignete Fremderfahrung als die einzige Garantie aller Wirklichkeitserkenntnis zu gelten habe, während die Leistung der Vernunft in der ordnenden „Bearbeitung" der Erfahrungsinhalte aufgehe, so liegt dies noch in der Linie der ersten Beeinflussung durch den Sensualismus Bonnet-Lavaters. Ja, sogar die Nachwirkung Ben. Stattlers ist hier noch deutlich sichtbar, mag auch das

[148] Huet wird nur gelegentlich und zwar augenscheinlich aus zweiter Hand zitiert, S.W. II, 169f. Poiret wird bedeutsam erwähnt im Zusammenhang mit einem Zitat aus Fr. Schlegel in Grundlehren, S.W. VIII, 110f., s. u. Anm. 160.

[149] S.W. III, 194, vgl. „Vorbereitung zur Religionskenntnis. Seinen Schülern gewidmet 1787", S.W. XL, 479.

„Empirische“ in dessen „empirischem Rationalismus“ eine jeden „Rationalismus“ ausschließende Betonung erhalten haben[150]. Weiter treibende Einflüsse kündigen sich schon an, wenn Sailer die Tätigkeit der Sinneserfahrung des „Glaubenssinnes“ mit Vorliebe als „Instinkt“, als „geheimen Naturtrieb“ kennzeichnet, weil das erfahrende Subjekt unwillkürlich mit der Wirklichkeit (bzw. „Wahrheit“) des erfahrenen Objekts verbunden sei. Neben dem „Glaubenssinn“ als Organ für die unmittelbare Aneignung fremder und gewesener, d. i. „historischer“ Erfahrungen schiebt sich unversehens, aber bedeutungsvoll Humes *belief* ein[151]. Jacobis Gestalt tritt aber vollends in die Erscheinung, wo Sailer „das Geschäft der raisonnierenden Vernunft“ im wesentlichen dahin bestimmt, die Identität oder Nicht-Identität zweier aus der Erfahrung gewonnener Einzelvorstellungen dadurch festzustellen, daß sie im „Vernunftblick“ unter dem Lichte eines allgemeinen „Hilfsbegriffes“ als einerlei oder widersprechend geschaut werden[152]. Hier erscheint Jacobi, insofern er seine These, das reine Raisonnement führe notwendig zur Alleinslehre, auf diese auffallend an die Intuitionslogik von Port-Royal erinnernde Syllogistik aufgebaut hat. Sailer macht sich das Ergebnis der „Spinoza-Briefe“ ohne weiteres zu eigen. Allerdings ließ ihn die Rücksicht auf die alt- und neuscholastische Umgebung eine vorsichtige Umschreibung des Gedankens wählen. Er warnt nur „vor der unglücklichen Spekulation, die mit der Demonstration anfängt, und mit dem Pantheismus endet, mit dem Glauben an geometrische Evidenzen in den wichtigsten Untersuchungen beginnt, und, wenn sie konsequent ist, mit dem Unglauben an Gott vollendet“. Vorsichtig wird von dem „Ideal einer gesunden und wohlgebildeten Vernunft“ gewünscht:

[150] Hauptstellen der Vernunftlehre über Erfahrung und Denken sind: S.W. I, 117f., 143ff., II, 154f., 191f. Bei der Einteilung der Evidenz in „geometrische, physische und moralische Gewißheit“ merkt Sailer an: „Stattler hat, so viel ich weiß, der erste, diese Begriffe mit so viel Scharfsinn und Bestimmtheit vorgetragen. Er verdiente, auch jetzt noch [d. i. anno 1795], mehr Achtung, als ihm die Gelehrten bezeugen“: S.W. II, 168 (2. Aufl., 3. Bd., 16). Bezeichnend aber für die sensualistische Beeinflussung Sailers ist gerade auch an dieser Stelle die Gleichsetzung von Evidenz und Gewißheit: „Evident ist die Erkenntniß, wenn der Erkennende *nicht umhin kann*, etwas für wahr anzuerkennen“ (a.a.O., 165).

[151] Siehe besonders S.W. II, 170f.; I, 120ff.132f. Nur ein einziges Mal läßt Sailer durchblicken, daß die sog. „Schottische Schule“ der eigentliche Urheber der Instinktlehre ist, S.W. I, 131 wird der Name „Beattie“ in solchem Zusammenhange erwähnt.

[152] S.W. I, 177ff.

„Sie macht den Skeptizismus zum Zuchtmeister des Dogmatismus, nicht aber zur Bestimmung des Menschen. Sie kann durch das Fernrohr der Demonstration den Fatalismus, zu dem die Theorie führet, wohl sehen, aber sich ihm in die Arme werfen, das kann sie nicht“[153].

Warum kann aber die „wohlgebildete“ Vernunft den Glauben an den persönlichen Gott nicht preisgeben? Auf welchen Rechtstitel hin soll das religiöse Bewußtsein gegenüber der atheistischen Konsequenz, welche nach Jacobi der demonstrierenden Verstandeswissenschaft wesensnotwendig anhaftet, aufrechterhalten werden können?

Das menschliche Denkvermögen ist nicht ursprüngliche Erkenntnisquelle. Es „bearbeitet“ nur dasjenige, was die Erfahrung im weitesten Sinne als sinnliche Empfindung und Selbstwahrnehmung an Wirklichkeit unmittelbar erfaßt. Dasein, Wirklichkeit kann nicht demonstriert d. i. „erdacht“ werden, es kann nur gefühlt, erlebt werden. Wenn daher gezeigt werden kann, daß der religiöse Gottesgedanke auf ein ursprüngliches Erfahrungserlebnis zurückgeht, so ist sein „Recht gegenüber aller Wissenschaft“ unanfechtbar begründet. Liegt die fatalistische Alleinslehre am Ende der demonstrierenden Theorie, so ist dies eben das überzeugendste Zeugnis dafür, daß die Spekulation in der Luft schwebt, sobald sie sich ihrem eigentlichen Berufe, dem Dienste an der Lebenswirklichkeit, entziehen möchte. Auf diesem Wissenschaftsbegriff seines *philosophus* Jacobi gründet Sailer nun das Gebäude seiner streng fideistischen *Demonstratio religiosa*.

2. Die *demonstratio religiosa* der Erlebnistheologie

Zunächst richtet Sailer sein Augenmerk auf die Darlegung des Erfahrungscharakters der religiösen Überzeugung. „Religion ist nichts gemachtes, sondern etwas gegebenes, und Philosophie – hat die Religion gefunden, nicht erfunden, und wird, statt sie zu meistern, zu ihr selbst in die Schule gehen“[154]. Der Gottesglaube ist eine Tatsa-

[153] S.W. II, 75; I, 215. Hauptstelle ist aber die vorsichtig breit umschreibende Darstellung des Jacobischen Grundgedankens in den Grundlehren, S.W. VIII, 60ff.; vgl. ebd., 41.

[154] S.W. XXXIX, 400, vgl. Grundlehren, S.W. VIII, 35: „Aller Glaube an Gott war also (der Geschichte und aller vernünftigen Ansicht nach) ursprünglich positiv; zuerst eine Offenbarung, eine Verheißung, ein Gebot; dann Glaube, Vertrauen, Gehorsam“. Die folgende Darstellung der Sailerschen *demonstratio religiosa* hält sich vornehmlich an die Grundlehren (vierte bis elfte Vorlesung), alle im Text als Zitate

che, er ist unleugbar das allgemeinste Faktum des gesamten menschlichen Daseins. Mit dem unvermeidlichen Cicero wird der *consensus gentium* angerufen. Die zeitliche und räumliche Allgemeinheit der religiösen Tatsache legt den Gedanken nahe, daß die „Gottesidee" ein notwendiger Bestandteil der menschlichen Natur überhaupt sei. Das wird zur Gewißheit, wenn erkannt wird, daß das sittliche Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein, welches alle Philosophen als schlechthin zum Menschsein gehörig betrachten, im Grunde mit der religiösen Gottesidee zusammenfällt. Tatsächlich ist das „Gewissen" nur verständlich als „Wort Gottes", als Ausspruch des allmächtigen, heiligen, gerechten Gotteswillens in der geistigen Menschennatur. Mögen die philosophischen Schulrichtungen in ihren Begriffsspekulationen noch so weit auseinandergehen, in der Anerkennung der Tatsache des Gewissens einigen sich alle wieder. „Man kann also das Gewissen als den Fokus, den Vereinigungspunkt der Systeme ansehen". Zwar trennen sich die Gelehrten „nach der merkwürdigen Einteilung eines Philosophen"[155] in solche, die vor der Majestät des Gewissensfaktums ihre Spekulation demütig schweigen lassen, und in jene, welche sogar „an diesem höchsten Orte" noch vorlaut auf ihr System bedacht sind. Aber auch die zweite Philosophenklasse kann nicht umhin, für den religiösen Charakter des Gewissens Zeugnis abzulegen. Denn indem sie das Gewissensgebot auf die Selbstgesetzlichkeit der vernünftigen Menschennatur einschränkt, erhebt sie den Menschen zum absoluten Wesen. Die religiöse Hingabe an die übermenschliche Gerechtigkeit und Heiligkeit ersetzt also diese Philosophie durch die Selbstvergötterung, und an die Stelle der Anbetung des lebendigen Gottes tritt die Idololatrie der spekulierenden Vernunft[156]. „Wohl denen, die das *Aude sapere* [s. Kant] nicht bis an diese Grenze treiben zu müssen wähnen!" An sich zeugt also auch die reine Vernunftmoral noch dafür, daß der Gewissensausspruch eine unmittelbare Äußerung des höchsten und unbedingten Wesens

kenntlich gemachten Stellen, die nicht besonders angemerkt sind, beziehen sich auf diesen Teil der Grundlehren.

[155] So Grundlehren, 2. Aufl., München 1814, 38, und S.W. VIII, 32. Grundl. 1805 setzen stattdessen kurz und offen „(nach Jacobi)".

[156] Diese Polemik gegen die „Selbstvergötterung" zielt bei Sailer wie bei Jacobi offenkundig vor allem gegen Kants Deutung des *factum noumenon*. Sailer hat diesen Gegensatz am schärfsten und ausführlichsten ausgesprochen in „Theophils Briefe für Christenlehrer", 6., 7., 8. Brief (S.W. XIII, 523-547, besonders 530ff.).

ist. Das unberührte natürliche Bewußtsein, das sich noch nicht in das „Labyrinth der Spekulation“ verirrt hat, erfaßt in dem Gewissensfaktum unwillkürlich und mit instinktiver Sicherheit das Dasein des übermenschlichen Gotteswesens. Und die wahre Vernunftwissenschaft bestätigt, daß die „Menschenwürde“ allein in diesem unmittelbaren angeborenen Gottesglauben wurzelt, während sie durch die Selbstvergötterung des Vernunftich im Grunde aufgehoben wird.

„Erst durch die Idee von Gott ist der Mensch – Mensch“. Schon die aufrechte Haltung, die den Menschen äußerlich von dem Tiere unterscheidet, zeigt an, daß die Würde der menschlichen Vernunftnatur gerade darin besteht, auf ein Höheres über sich hinaus zu weisen. „Die Griechen nannten deßhalb den Menschen Ἄνθρωπος, ein über sich schauendes Geschöpf“[157]. Was aber das Wesentliche ist: Erst in dem bewußten Erfassen des Daseins Gottes wird die Vernunft aus einem bloßen Vermögen zu einem lebendigen „Aktus“, aus einer für sich nichts bedeutenden Form zur erfüllten Wirklichkeit. Nach Kants Kopernikustat war es für jeden fortschrittlich Gesinnten eine ausgemachte Selbstverständlichkeit, daß die Ideen des Wahren, Guten und Seligen nicht aus der äußeren Natur gewonnen würden, sondern als ursprüngliche Regeln im menschlichen Gemüte bereit liegen. Fraglich blieb aber immerhin, wie es zu denken sei, daß die menschliche Vernunft sich jener Ideen überhaupt bewußt werden und sie als immanente Normen anerkennen könnte, wofern nicht irgend ein Kontakt mit der transsubjektiven Wirklichkeit des absolut wahren, guten und seligen Wesens angenommen werde. Das ist die platonische Ursprungsfrage, die Jacobi dem Idealismus entgegenhielt. Die apriorische Immanenz der Ideen, worauf das Wesen und die Würde der menschlichen Vernunft beruht, ist nach Jacobi nur sinnvoll festzuhalten, wenn sie als die für sich betrachtete subjektive Seite jenes instinktiven Lebensaktes aufgefaßt wird, in welchem das Vernunftich mit der transzendenten Wirklichkeit des göttlichen Du vereinigt ist. Da gibt es nur eine einzige Wahl, „Entweder ist Gott, – oder die reine Vernunft, d. i. das für sich allein ganz unbestimmte inhaltsleere Nichts, ist Gott“. Allein die Beziehung auf Gott begründet die Wahrheit der menschlichen Vernunfterkenntnis. Wäre der

[157] Dieser Herder entnommene Gedanke der Glückseligkeitslehre, S.W. IV, 114f. wird in Verbindung mit einem Jacobizitat von den Grundlehren wiederholt (S.W. VIII, 68f.).

instinktive Zug der Vernunft zu der persönlichen absoluten Wahrheit und Vollkommenheit eine psychologische Täuschung, „so wäre die ganze Erkenntnis des Menschen ein Nichts, die ganze Menschheit und das ganze Universum ein Gespenst".

Mit bewunderungswerter Meisterschaft weiß Sailer diese geheimsten und höchsten Gedanken der Erlebnisphilosophie in das „gesunde Menschenverstandstal" seiner Apologetik einzufügen. Er läßt den angedeuteten dialektischen Gang in dem fast wörtlich Jacobi entnommenen Satz enden: „Das Bewusstsein, daß Gott ist, (ist) die Vernunft selber", und wenn irgendwo in der Welt das Gottesbewußtsein auflebt, „so ist, was bisher bloss Menschenkeim war, nun auch Mensch geworden". Überhaupt ist es einer der liebsten Ausdrücke des formelreichen Sailer, daß nur die Religion bzw. die „Religionsfähigkeit" den Menschen zum Menschen mache, und daß den Gottesglauben verdrängen wollen, so viel bedeute, wie die Menschheit aus der Menschheit auszutilgen versuchen[158].

In der Glückseligkeitslehre wirft er die Frage nach dem Woher des Gewissens und der Idee vom „allerbesten Wesen" auf und erwähnt drei Ansichten. Die einen sagen, diese Ideen seien „gleichsam als Aussteuer" in unsere Natur gelegt. Die anderen behaupten, sie seien bloße Kräfte und Anlagen, während „eine dritte, sehr kleine Klasse" dafürhält, daß diese Ideen „auf dem kürzesten Wege (…) von der Urquelle der Wahrheit in die Seele kommen, wie das Sonnenlicht in das Auge kommt". Er wählt wiederum die schriftstellerische Form, als wolle er es unentschieden lassen, welche von den drei Ansichten die richtige sei, und läßt dennoch deutlich durchscheinen, daß er es mit der „sehr kleinen Klasse" hält gegenüber den „zwei großen Haufen" der Anhänger der beiden zuerst genannten Auffassungen[159]. Die Grundlehren behandeln aber die Sache ohne stilistische Umschweife unentwegt im Sinne Jacobis. Es ist eben das wirkende Wesen der menschlichen Vernunft, unter der unmittelbaren

[158] Außer den Ausführungen in den Grundlehren, S.W. VIII, 50f.61-73, seien nur einige Belege zitiert, in denen der Gedanke Jacobis einen besonders kennzeichnenden Ausdruck findet: S.W. I, 18.81; IV, 123f.275f.; V, 115; XII, 487; XXXIX, 304; XL, 506.

[159] S.W. V, 28.2f. Daß dies eine – übrigens schon in sich selbst durchsichtige – schriftstellerische Form ist, belegt die Polemik der 2. Aufl. der Vernunftlehre gegen das „hochgerühmte Vermögen" des Apriori der reinen Vernunft als „dem subjektiven Faß im Schenkkeller", die oben in Anm. 59 zu Kap. I angeführt wurde.

Einwirkung Gottes zu lieben und zu erkennen. Die Idee des sittlich Guten und des allerbesten Wesens ist nur möglich, weil die Vernunft sie in der lebendigen Verbindung von der Wirklichkeit Gottes empfangen hat. „Vernunft kommt von Vernehmen". Sie ist geistige Wahrnehmung, ursprüngliche Anschauung (*intellectus*) und nicht Räsonnement[160]. Und die sittliche Freiheit wie die Wahrheitsgewißheit der Vernunft ist nichts anderes als das unmittelbare Vernehmen der Wirklichkeit des persönlichen Gottes. Selbst der Gottesleugner kann nicht anders, als die mit der Vernunft ursprünglich gegebene Gottesidee seinem Räsonnement vorauszusetzen. Dem vernünftigen Lebensaktus, Gottes Dasein unmittelbar zu vernehmen, entspricht auf Seiten Gottes die unmittelbare Selbstmitteilung, die „Offenbarung". Der im *sensus communis naturae humanae* bereitliegenden Gottesidee entspricht als der „Universalvernunft" auch die „Universaloffenbarung" Gottes. Unter ausdrücklicher Berufung auf Fénelon reden die Grundlehren von dem im „Fond der Menschennatur" schlummernden Gotteszeugnis der Universaloffenbarung. Aber die wesensnotwendige Teilnahme jedes Menschen an dieser allgemeinen Offenbarung beschränkt sich auf das Dasein der Gottes*vorstellung* und auf die Tatsache des Gewissensgesetzes. In der menschlichen Freiheit – Sailer-Jacobi meinen eigentlich die durch den Sündenfall verdorbene, uneigentliche Freiheit – liegt die Möglichkeit, gottlos und gewissenlos zu leben, d. h. die Wahrheit der Gottesvorstellung und die göttliche Natur des Gewissens abzuleugnen. Wie kommt nun aber die individuelle Vernunft zu der lebendigen Überzeugung von dem Dasein Gottes?

[160] In der 2. Aufl. der Grundlehren, 141ff. (S.W. VIII, 110ff.) beruft sich Sailer auf Schlegels Erneuerung der Unterscheidung von Vernunft (*intellectus*) und Verstand (*ratio*), die von Poiret herstamme (ebenso und mit Beziehung auf dieselbe Schlegelstelle in Vernunftlehre, S.W. I, 118ff.). Es ist Sailer aufs Wort zu glauben, daß er diese Unterscheidung nicht erst von dem 1812 erschienenen Schlegelaufsatz her kennt. Heißt es doch schon in den Grundlehren 1805, 80: Vernunft ist „nichts als das Vermögen, das Urwahre, Urschöne und Urgute zu vernehmen". Jacobi ist natürlich der – nicht genannte – Vater des Sailerschen Vernunftbegriffes. Er hat die bereits von Kant als Schlußvermögen von dem Begriffs-(Kategorien) Verstandesvermögen unterschiedene Vernunft zu dem mystischen Organ der unmittelbaren Wahrnehmung bzw. Anschauung Gottes umgedeutet. Dieser romantische Vernunftbegriff steht, wie schon früher (s. Der theol. Rationalismus, II. Kap., Anm. 51) bemerkt wurde, in offenkundigem Zusammenhang mit dem *sensus intimus* der späteren Wolffianer. Die Bedeutung des „innersten Sinnes" bei dem Stattlerschüler Sailer belegt dieses; s. o. S. 161.

Der ganze Sinn der Sailerschen Apologetik zielt auf diese praktische Endfrage. Der Demonstrationsweg des Quasi-Selbstdenkens nach der Art Ben. Stattlers ist von vornherein ausgeschlossen. Er führt, wo er konsequent verfolgt wird, ins „Labyrinth der Spekulation" (diesen milderen Ausdruck Jacobis zieht Sailer dessen Fatalismus- und Spinozismus-Rede vor, er klang auch nicht so herausfordernd für die alt- und Wolff-scholastische Umgebung). Die rationale Apologetik des Auch-Selbstdenkens ist nur geeignet, die wirkliche Religion geradezu aufs Spiel zu setzen. „(Wer) an keinen Gott glauben möchte, als den er in seinem Wissen ganz durchschauet hätte, der glaubt eben darum an keinen Gott, sondern an das, was gewußt werden kann, an sein Wissen, an sein Ich, an sich selbst". Auch aus der äußeren Natur kann unmöglich ein lebendiges Gottesbewußtsein gewonnen werden. Der Mensch muß schon der im *sensus communis* liegenden Gottesidee persönlich glaubend bewußt geworden sein oder aus der Geschichte von Gott Kunde erhalten haben, bevor ihm die Ordnung und Schönheit der Natur von dem ersten Ordner und dem Urschönen erzählen kann. „Also gibt es", so faßt Sailer die Erörterung dieser Gedanken zusammen, „im strengsten Sinne des Wortes keine Naturreligion" und „auch keine (idealistisch ‚reine') Vernunftreligion". „Nur für Kinder die ihren Vater schon kennen und lieben, – ist die Natur eine Bilderbibel"[161].

Wie die Gottesidee in die allgemeine Vernunft nur kommen konnte, weil Gott sie ihr in der Universaloffenbarung gegeben hat und immerfort gibt, so kann auch die individuelle Vernunft nur zu der Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes gelangen durch eine unmittelbare Offenbarungstat Gottes. Es liegt in dem Wesen der Offenbarung, daß sie auch als persönliches Erlebnis nicht erzeugt werden kann, sondern schlechthin „gegeben" ist. Wo das religiöse Bewußtsein durch Sünde oder (bzw. und) Spekulation einmal erstickt ist, da kann sich der Mensch auf seine Erweckung zwar vorbereiten, indem er die Nichtigkeit des gottlosen Denkens und Lebens betrachtet und vor allem gewissenstreu lebt. Aber in dem Offenbarungscharakter jedes echt religiösen Erlebnisses ist es begründet, daß der Mensch, wie „der alte und der jüngste Platon" (Jacobi)[162] es bestäti-

[161] S.W. XL, 516, als einzelne Parallele zitiert zu den zusammenhängenden Ausführungen in Grundlehren, S.W. VIII, 42ff.

[162] Die Bezeichnung Jacobis als „jüngster Platon" ist in der 2. und 3. Aufl. der Grundlehren ausgefallen. Gleichfalls enthält nur die erste Auflage die charakteristische

gen, schließlich nur „durch ein göttliches Leben Gottes inne werde". War damit nicht das praktische Ziel der Apologetik von Sailer selbst aufgehoben? Nichts weniger als dies! Mit feinsinniger Psychologie führt der große Seelsorger aus, daß der in der menschlichen Vernunftnatur liegende Drang nach Gott zur lebendig bewußten Erfüllung gelangen werde, falls der noch Nichtgläubige ernstlich und stetig sich bemühe, so zu denken, zu handeln und zu leben, „als wenn" es einen Gott gebe. Dieses „Als-wenn"-Leben in und vor Gott sei das sicherste Überzeugungsmittel, genau so wie die rationalistische Methode, zu denken und zu handeln, „als wenn kein Gott wäre", umgekehrt für den religiösen Menschen der kürzeste Weg zum Unglauben sei[163]. Welchen Glauben man hat, das hängt eben davon ab, welches Leben man führt. Die zweifelssichere echte Überzeugung ist nie das Erzeugnis eines Räsonnements – sie ist zumal in der Religion Erlebnis, lebendiger „Actus", der aus dem „Fond" der Seele aufsteigt und den Verstand durchwirkt. Weil das Gewissen, wie gezeigt wurde, der Urquell und der Lebensgrund der Religion ist, darum ist nicht zu verwundern, daß auch nur die treue Hingabe des menschlichen Ich an das im Gewissen sich anzeigende objektive Gut die notwendige Vorbedingung ist zur bewußten und lebendigen Gotteserfahrung. Die Liebe ist die Führerin zur wahren Erkenntnis. Es mag bestehen bleiben: *Nil volitum nisi cognitum*, aber ebenso unbedingt gilt: *Nil perfecte cognitum nisi sincere adamatum*[164]. Darum:

Jacobi-Apostrophe, mit der Sailer das Verdienst seines Philosophen, die Vernunft als wesentlich vernehmendes Vermögen erkannt zu haben, hervorhebt: „Eben dieses gibt seiner Ansicht einen wunderbaren Bestand, indes die Systeme seiner Zeit das Schicksal der Zeit erfahren" (Grundl. 1805, 65). Aus diesen wohl bedachten Auslassungen darf, wie sich noch zeigen wird, nicht auf eine Veränderung des philosophischen Standpunktes Sailers geschlossen werden.

[163] Diese Ausführung der Grundlehren (S.W. VIII, 84-89) ist vorbereitet durch die Vernunftlehre, S.W. II, 31, wo die „Als wenn"-Methode aus „Ein Gespräch über den Atheismus, von Ernst Platner" zitiert wird und wo Sailer selbst sie in Beziehung setzt zu dem pietistischen Beweis Joh. VII, 17: „den Willen Gottes tun". Ferner polemisiert die Glückseligkeitslehre (S.W. IV, 15) gegen die „äußerst unnatürliche Art", eine reine Vernunftmoral zu dozieren, „als wenn nie ein Christentum in der Welt existiert hätte". Die ideelle Verwandtschaft dieses apologetischen „Als ob" mit der berühmten Wette Pascals springt in die Augen. Heinrich Scholz, Die Religionsphilosophie des Als ob, Leipzig 1921, hat diese positiv religiöse Anwendung des „Als ob" nicht berücksichtigt.

[164] S.W. V, 146 (als Parallele zu Grundlehren, S.W. VIII, 37, 44ff.). Es ist nicht ersichtlich, ob Sailer hier gedacht hat an das berühmte Wort St. Augustins in Evg. Joh., tract. 96, 4: „Man kann das nicht lieben, was man gar nicht kennt; aber wenn man

„*Werdet* zuerst, dann könnt ihr auch *wissen*. – Erhebet euch zuerst zum Ewigen, dann könnt ihr auch im Ewigen erkennen“[165].

Aus dem Gesagten erhellt die Verfehltheit und Sinnlosigkeit aller apologetischen Bemühung, welche die religiöse Überzeugung durch Verstandesdemonstrationen erzeugen möchte. Hier stehen wir vor der äußerlichen „Kupferstecher-Religion“, vor dem „Landkarten-Christentum“, das nach einer papierenen Vorlage gestochen wird, ohne daß sogar der Zeichner selbst eine eigene Augen- und Lebenskenntnis des Landes zu besitzen braucht; um wie viel weniger kann er damit andere in den persönlichen Besitz des „Heimatlandes der Wahrheit“ versetzen![166] Wer im „Selbstbesitze“ der Religion ist, bedarf keines Beweises für das Dasein Gottes. „Das ist ihm gewisser als sein eigenes Dasein“. Der Gottesbeweis ist genau so unmöglich und überflüssig, wie „du eine Demonstration fordern kannst, daß du wirklich ein körperlich Auge hast, *weil* du wirklich *siehest* [von Sailer gesperrt], und dir des Sehens bewußt bist“[167]. Wohl aber kann, wie

liebt, was man nur etwas kennt, so bewirkt eben die Liebe, daß man es besser und vollständiger kennt.“ Der Primat der Liebe, d. i. der unmittelbaren Lebensverbundenheit des erkennenden Ich mit seinem Gegenstand vor der mittelbaren Verstandesreflexion, wird bei Hamann, Lavater und besonders bei Jacobi in den verschiedensten Wendungen beleuchtet. Vgl. auch die Stelle aus Herders „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ (Ausgabe v. H. Stephan, Philos. Bibliothek, Bd. 112, Leipzig, S. 72): „Liebe ist das edelste Erkennen wie die edelste Empfindung. Den großen Urheber in sich, sich in andere hineinzulieben und dann diesem sicheren Zuge zu folgen, das ist moralisches Gefühl, das ist Gewissen. Nur der leeren Spekulation, nicht aber dem Erkennen stehts entgegen, denn das wahre Erkennen ist lieben, ist menschlich fühlen“. Dieser Auffassung des Verhältnisses von „Liebe und Erkenntnis“ hat Max Scheler in der Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens“ (in: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 59ff.) eine großartige Ausführung und Vertiefung gegeben.

[165] S.W. XL, 525.

[166] S. o. S. 164. – Die Ablehnung der Selbstdenker-Apologetik ist wohl am schärfsten ausgedrückt worden durch die Parabel „Die Brunnquelle“, S.W. XII, 263ff.

[167] S.W. V, 38f. Vgl. damit die beiden Stellen aus Hamanns „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (Hamanns Schriften, hrsg. von Fr. Roth, 2. Bd., 35 und 36): „Was man glaubt, hat daher nicht nötig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deswegen geglaubt zu werden“. „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen“. Das einheitliche Verwachsensein der Glaubensphilosophie Jacobis und Sailers Apologetik mit der Hamannschen Intuition ist an diesem Kernpunkt besonders augenfällig.

vorhin gezeigt wurde, die wahre kritische Vernunftwissenschaft klarlegen, daß nur der zur religiösen Gotteserkenntnis aufgeweckte Mensch erst der wirklich „aufgewachte" Vernunft-Mensch ist, daß ferner die urwüchsigen und unverdrängbaren Bedürfnisse der Seele nach vollkommener Wahrheit, Güte und Seligkeit allein in dem Frieden der lebendigen Gotteserkenntnis zur Erfüllung gelangen können, und daß endlich der religiöse Glaube, der „eine lebendige Wahrnehmung, gleichsam eine Anschauung Gottes" ist, eine „Zentralanschauung" bietet, „in der als ihrem Einheitspunkte die Weltanschauung und die Selbstanschauung, als zwei getrennte Einheiten, sich vereinigen". Ohne die unmittelbare Gotteswahrnehmung kann der Abgrund und die Spannung zwischen der freien Vernunftwürde des Menschen und der mechanischen Notwendigkeit des Naturzusammenhanges nie überbrückt werden. Mit der philosophischen Anerkennung des absoluten Wahrheits- und Wirklichkeitscharakters der religiösen Erfahrung erhält aber alles sinnvolle Einheit und harmonische Abrundung. „Die höchste Absicht der spekulativen Vernunft" findet in dem lebendigen Gottesbewußtsein ihre Verwirklichung. Jetzt erst ist der „gerade Blick auf die Natur" möglich, dem ihre Ordnung und Schönheit sich als Bestätigung und Bestärkung des innerlich erlebten Schöpferglaubens enthüllen kann. Jetzt erst erhält auch die wissenschaftliche Verstandesspekulation ihre rechte Stellung und Aufgabe, indem sie das Dasein eines persönlichen Gottes aus der Naturwelt und der Menschengeschichte zwar nicht beweisen, wohl aber „nachweisen" kann[168].

Das ist der wesentliche Gedankengehalt der neuen *demonstratio religiosa*, die Sailer in der vierten bis neunten Vorlegung der *Grundlehren* entwickelt hat.

Es liegt nun am Tage, daß Sailer nichts weniger als ein „bloßer Praktiker" gewesen ist, der in einer Art philosophischer Verzweiflung sein geistiges Dasein auf die drängend wichtigen Tagesfragen der Seelsorge und der Erziehung beschränkt und sich höchstens noch zu einer eklektischen Nutzanwendung einzelner, zufällig passender Philosopheme verstanden hätte. Der große Meister der modernen praktischen Theologie war sich noch bewußt, daß Praxis und Theo-

[168] Der „Nachweis"-Charakter der religionsphilosophischen Spekulation wird außer in Grundlehren, S.W. VII, 33.546 (die Stelle über die Einheitsfunktion der religiösen „Zentralanschauung", ebd., 81ff.) noch betont in S.W. IV, 78; XL, 479.517f.

rie in einem notwendigen Zusammenhang stehen. Er hat seine theologische Stellung auf eine einheitliche philosophische Grundlage aufgebaut. Die *Demonstratio religiosa* der Sailerschen Erlebnistheologie enthält keinen Gedanken, der nicht aus der Philosophie Jacobis entnommen oder mit ihr einstimmig ist. Die Apologetik des „Selbstbesitzes" ist das bewußte Contrefait zu der „Selbstdenker"-Theologie Ben. Stattlers. Ihr letztes leitendes Axiom ist dasselbe, auf das Jacobi die Philosophie überhaupt zurückgeführt hatte: Nicht räsonnieren und mit Begriffen spekulieren, sondern: „Dasein enthüllen", „Leben darstellen", das ist der Sinn und Zweck der wahren Philosophie, der „eigentlichen Wissenschaft der Vernunft". Darum darf es nicht als eine bloße schriftstellerische Floskel angesehen werden, wenn Sailer einmal seine Erlebnismethode „die höchste und beste *demonstratio Dei*" nennt. Im Grunde genommen heißt ja *demonstrare* auch „unter Anschauung bringen"[169].

3. Natürliche und übernatürliche Offenbarung

Die Grundlehren haben die wahrhaft zeitgemäße Apologetik verwirklicht. Hier wird die religiöse Überzeugung nicht mit der bloß anmodernisierten Fassade des „Auch-Selbstdenkens" versehen, sie wird nicht äußerlich an den fruchtbar schöpferischen Geist der Zeit herangetragen, bzw. ihm apologetisch entgegengesetzt. Die Apologetik des „Selbstbesitzes" dringt vielmehr unmittelbar auf den innersten Kern des neuen Menschen vor. Sie demonstriert, daß sein drängendes Urerlebnis – das Selbstgefühl der freien Menschenwürde, „das höchste Glück der Erdenkinder", die „Persönlichkeit" – ein sinnloser Traum wäre ohne das Erlebnis der im „Fond" sich offenbarenden Freiheit und Liebe des persönlichen Schöpfergottes. Nur die gottvernehmende Vernunft ist aktuelle Vernunft und ihr Erwachen zum lebendigen Gottesbewußtsein ist eigentliche „Menschwerdung"[170]. Der Stolz der rationalistischen Starkgeister kämpft gegen ein selbstgemachtes Phantom. Was sie auf die Ebene des Räsonne-

[169] S.W. V, 177. Die Stelle über die „beste demonstratio Dei": Grundlehren, S.W. VII, 85. Bei dem fast auf jeder Seite sichtbaren Einfluß Jacobis auf die Religionsphilosophie der „Grundlehren" ist es verwunderlich, daß, soweit wir sehen, allein Paul Haffner in seinen „Grundlinien der Geschichte der Philosophie", Mainz 1881, S. 1071 in einem Satz auf die Zugehörigkeit Sailers (nebst v. Weiller und Salat) zu Jacobi und Hamann hingedeutet hat.

[170] Siehe Grundlehren, S.W. VIII, 71ff.

ments herunterziehen, ist gar nicht die wirkliche Religion. Denn ihr lebendiges Wesen setzt sich nicht aus Begriffen und Lehrsätzen zusammen, sie ist „Licht, Liebe, Leben", ist unmittelbarer Selbstbesitz lichtheller Lebensfülle und harmonischer Lebenseinheit. Der Verstand aber, der sich von dem Lebensgrunde losgelöst hat, kann seiner Natur nach nichts anderes schaffen als „Nacht und Zerrüttung". Ohne weiteres leuchtet ein, daß erst in dem Zusammenhang dieser Philosophie und Apologetik des unmittelbaren religiösen Selbstbesitzes die pietistischen und mystischen Neigungen des „praktischen Schriftbetrachters" ihre ideengeschichtliche Bedeutung enthüllen. Und im Lichte der Erlebnistheorie wird auch Sailers berühmte Trichotomie des „mechanischen, begrifflichen und geistlichen Christentums" erst ganz verständlich. Denn das Aufgehen in dem Gewohnheitszwang äußerer Übungen, das „mechanische Christentum" ist überhaupt keine Religion, es ist im eminenten Verstande „menschenunwürdig". Die Würde der freien Persönlichkeit ist völlig preisgegeben und der Mensch nichts weiter als ein Glied in dem toten Mechanismus des bloßen Naturgeschehens. Das „begriffliche" oder das „scholastische Christentum" ist aber nicht viel besser. An die Stelle der mechanischen Naturäußerlichkeit setzt es den subjektiven Fatalismus des Begriffssystems. Das starre Betonen begrifflich formulierter Lehrsätze erdrückt das Wesen der Religion, welches innerstes ursprünglichstes Erleben ist. Nur das „geistliche Christentum" ist wahre Religion. Es setzt das unmittelbare Ergriffensein und Genießen der göttlichen Lebensfülle an den Anfang. Und von hieraus allein kann „der gerade Blick auf die Natur" sowohl wie das rechte Verständnis und der rechte Gebrauch der äußeren Religionsübungen gewonnen werden. Von der im innersten Wirklichkeitsgrunde der Persönlichkeit erlebten Gotteserfahrung heraus erhalten dann auch die begrifflichen Religionslehren ihren religiösen Sinn. Sailer war der unentwegte Freund aller geschichtlichen und zeitgenössischen Mystiker, weil er in ihnen die Praktiker der „Selbstbesitzer"-Theorie sah. Auf die Frage „Was ist Mystik" gibt er selbst die Antwort, sie sei: „Im strengsten Sinne des Wortes ‚Erfahrungstheologie'"[171].

[171] S.W. XL, 543. – Für Sailers Auffassung von der Mystik ist neben der Feneberg-Fénelon-Szene in S.W. XXXIX, 72ff., und vielen einzelnen Äußerungen besonders die 6. Sammlung der „Briefe aus allen Jahrhunderten" wichtig, vgl. darin den X. Abschnitt: „Die heiligste Sache der Christen" (S.W. XII, 466ff.). Das theoretische

Nun erhebt sich aber die Frage, wodurch das mystische Gottvernehmen, das als solches der menschlichen Vernunftnatur zugänglich bzw. zugehörig ist, zum „geistlichen *Christentum*" bestimmt werden soll. Wie kann die ganz auf das individuelle Genieerlebnis gegründete *demonstratio religiosa* zu einer *demonstratio evangelica et catholica* fortschreiten?

Im vorigen Kapitel wurde schon erwähnt, daß Jacobi selbst den Widerspruch gesehen hat, in den sein dialektisches Unternehmen, alle Wirklichkeits- und Freiheitsgewißheit auf den Vernunftglauben an den göttlichen Lebensgrund zurückzuführen, zu dem christlichen Offenbarungsbegriff geraten war. „So weit das Christentum Mystizismus" – d. h. Anweisung auf das innerliche Erlebnis des Gottesgeistes – ist, so weit konnte es Jacobi „als die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken läßt", anerkennen. „Desto weniger komme ich aber mit dem historischen Glauben fort" (s.o. S. 175).

Gerüst der Sailerschen Mystik ist durchaus Jacobis Werk. Die Religion hat „eine Tiefe", die „dem sinnlichen Auge und dem bloßen Verstandesauge verborgen (mystisch) seyn müsse" und „nur mit dem Auge des Gemüthes erschaut werden kann" (S.W. XXXIX, 274). Obgleich Sailer sich gerne auf Tauler und Fénelon beruft und gelegentlich vom „hl. Sabbath", vom „paradiesischen Kabinettchen" und von „der Ruhe im Guten" redet, so ist bei alledem wohl zu beachten, daß seine Mystik von den Geniemännern, besonders von Lavater und Jacobi her eine charakteristisch moderne Haltung erhalten hat. Das mystische Gotteserlebnis ist Erfahrung und Einigung mit dem wirkenden Grunde des persönlichen Wirkens. Die höchste Stufe der Vollendung ist, ganz „Licht, Liebe, Leben" zu sein, wie die bei Jacobi hin und wieder, bei Lavater sehr häufig vorkommende Formel lautet, für die Sailer sogar in seinen Handschriften ein eigenes Signum gebrauchte (s. Aichinger). Die „Innigkeit" des Gotteserlebnisses ist Gewissenserfahrung der sittlichen Freiheit und wird als Antrieb und Kraft gefühlt. Kurz: Die Mystik Sailers ist nicht quietistisch, sondern eher dynamisch, ist „praktisches" Christentum in dem eigenen Sinne des Sailerschen „praktisch". In den Grundlehren, S.W. VIII, 109f. erläutert Sailer die drei Zustände des „Ahnens", „Glaubens", „Schauens", womit er – immer treu nach Jacobi! – die drei Entwicklungsstufen des Instinktes der gottvernehmenden Vernunft bezeichnet als „Gewissensregung", „Meditation" und „Contemplation". Die Erfüllung des religiösen Lebensdranges auf der höchsten Stufe im Zustande des „Schauens" wird von Sailer ebenso wie von Jacobi auch gerne „Genuß des Göttlichen" genannt. Aber ausdrücklich wird die quietistische Neigung als falsch abgelehnt (S.W. XII, 482; vgl. 471ff.; XXXIX, 286), sogar der *amour pur* des verehrten Fénelon bleibt dahingestellt (S.W. XII, 416f.). Die Mystik soll im Sinne Sailers bzw. Jacobis Quelle und Fülle der Menschenwürde, der sittlichen Persönlichkeitsverwirklichung sein. Sie ist eben „praktisch" im eminenten Sinne des Wortes. Es ist eben von Lavater her calvinistisch-aktivistische Mystik; siehe Text, Schlußabschnitt, n. 3 (vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. I).

Der Glaube an eine geschichtliche Offenbarungstatsache schloß ja die Annahme ein, daß Gott auch außerhalb und unabhängig von dem Vernehmungserlebnis der Vernunft sich in dem sinnlichen Naturgeschehen bezeugen könne. Dem widersprach der ganze Geist der philosophischen Rechtfertigung, die Jacobi dem genial religiösen Individualismus gegeben hatte. Nur die gottvernehmende Vernunft ist entwickelte und mit sich selbst einige Vernunft, nur der zum bewußten Erleben des Göttlichen erwachte Mensch ist Mensch. Das galt aber auch umgekehrt. Der Mensch ist das einzig mögliche Offenbarungsfeld Gottes. „Gott ist für den Menschen nur durch die Menschen der Gott der Menschen. Der Mensch kennt Gott nur, insofern er den Menschen, das ist sich selber kennt“[172]. Gottes Tun und Offenbaren beschränkt sich für den Menschen auf das Leben und Erfahren seines „Ebenbildes im Menschen“, d. h. auf den Lebensakt, die Wirklichkeit der sittlich freien Vernunftpersönlichkeit. Je mehr aber ein Mensch sich zur sittlichen Freiheit über die Natur erhoben hat, um so größer wird ihm die Offenbarung des inneren Gottes werden und um so wirksamer wird sein persönliches Leben für andere eine Offenbarung oder besser eine Aufweckung des Gottes sein, den die unvollkommeneren Menschen in ihrem Innersten ahnen und fühlen. „Wo starke Persönlichkeit hervortritt, da wird in ihr und durch sie die Richtung auf das Übersinnliche und die Überzeugung von Gott am entschiedensten zur Sprache gebracht. Sokrates, Christus, Fénelon [!] beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott, den ich anbete“[173]. Christus ist nichts anderes als der reinste Repräsentant des religiösen Wesens der menschlichen Vernunftnatur. Sein heiliges Leben und sein Liebestod verkünden in alles überragender Vollkommenheit die sittliche Freiheit des in Gott ruhenden und mit Gott vereinigten Gemütes. Den Willen des Vaters tun, den Geist der schöpferischen Urliebe innerlichst vernehmen und sittlich auswirken, das ist das ewige Wesen des Christentums, das einzige sich immer wieder erneuernde Offenbarungswunder des

[172] Diese Sätze sind dem Zitate aus Pestalozzis „Lienhard und Gertrud“ entnommen, worin Jacobi das religionsphilosophische Ergebnis seines „David Hume über den Glauben“ zusammenfaßt; Jacobi, Werke II, 287.

[173] Jacobi, Werke IV, 1. Abt., XXIIIf. – Die Zusammenstellung Fénelons mit Christus und Sokrates ist ein krasser Beleg für das Ansehen, das der Advokat der Madame Guyon, wie oben im I. Kap. schon erwähnt, in der religiösen Genierichtung genossen hat.

göttlichen Logos. Nur diese Religion des Geistes ist wahre Religion und wahrer Gottesdienst. Wo aber der innere und naturnotwendige religiöse Drang an äußeren Bildern und Naturgegenständen haften bleibt, da ist Heidentum und Abgötterei. Es ist nicht so, als hätte Jacobi die sinnliche Natur überhaupt von der religiösen Betätigung ausschalten wollen. Das wäre eine Absurdität. Das sinnlich geistige Mischwesen (*être mixte*) des Menschen macht es vielmehr notwendig, die innere geistige Erfahrung im Äußeren, im „Worte" auszudrücken und festzuhalten. Aber er nimmt nicht wie Hamann das geistig leibliche Zusammensein zum gegebenen Prinzip seiner metaphysischen „Sprachtheorie" (s.o. S. 166f.). Für den Dialektiker des genialen Individualismus ist vielmehr die Persönlichkeit, das innere geistigste Gotteserlebnis das primäre und das eigentlich „christliche" Wesen in allen Erscheinungsformen der Religion. „Das fortdauernde neutestamentliche Wunder der Geistesausgießung" ist die reinste Offenbarung des göttlichen Kernes der gesamten Menschheitsgeschichte, die eben als Menschheitsgeschichte im Wesen Religionsgeschichte ist. Darum versteht sich Jacobi zu dem „Bekenntnisse, daß ich alle Theologien nach ihrem mystischen Teile für gleich wahr, nach ihrem nicht mystischen für gleich irrig, wenn auch nicht in anderer Rücksicht für gleich abgeschmackt und verderblich halte"[174].

Es gibt also nach Jacobi nur eine einzige Offenbarungsmöglichkeit und Offenbarungswirklichkeit, die Möglichkeit und die Urtatsache nämlich, welche in der Menschennatur selbst liegt: Der persönliche Gott ist der Seins- und Wirkgrund der übersinnlichen (übernatürlichen) sittlichen Geistpersönlichkeit. Der religiös noch suchende Friedr. Leop. Graf von Stolberg, an den Jacobi das erwähnte „Bekenntnis" gerichtet, fühlte sofort das Unchristliche an dieser Religionsphilosophie heraus. Er antwortete dem Freunde u. a., daß Gott gewiß auch der Gott der Heiden sei: „Aber immer bleibt die Art der Offenbarung, die ihnen ward, nicht nur dem *Maße* und dem *Grade* nach, sondern der *Natur* und der *Gnade* nach [von Stolberg gesperrt] unterschieden von der biblischen wie – der Himmel über der

[174] Brief an Friedr. Leop. Graf von Stolberg vom 29.I.1794, Jacobis auserl. Briefwechsel II, 146. Über Jacobis Bestimmung des Verhältnisses von Natürlichem und Übernatürlichem, Sinnlichkeit und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, Mensch und Gott, Christentum und Heidentum (alle diese Verhältnisse decken sich) siehe das ausführlich belegte Referat bei Eberh. Zirngiebl, Fr. Heinr. Jacobis Leben, Dichten und Denken, bes. 261-286.

Erde ist“[175]. Wie steht aber Sailer, der katholische Theologieprofessor, zu dem Christentum Jacobis?

In der zweiten Auflage der Grundlehren nimmt Sailer Gelegenheit, den in der ersten Auflage etwas schroff gehaltenen Übergang von der *demonstratio religiosa* zu der *demonstratio christiana* durch eine allgemeine Offenbarungstheorie zu vermitteln[176]. Es hat den Anschein, als sei er zu diesem Zusatz von außen angeregt worden. Wenigstens redet er von „Mißdeutungen und Mißverständnissen“, denen das Wort Offenbarung unterworfen sei, und erklärt, „hier ein für allemal und zwar so klar und bestimmt wie möglich anzugeben, was mir Offenbarung sei“. Die Untersuchung beginnt mit der Behauptung, daß für die Vernunft, „wenn sie sich selbst begriffen hätte“, nicht nur der angebliche Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung völlig verschwinden, sondern daß ihr auch „in den verschiedensten Weisen der Offenbarung die *Eine Offenbarung Gottes* [von Sailer gesperrt] einleuchten müßte“. Die Offenbarung sei „Eine Sonne mit ihren sieben Ausflüssen“.

Von dem Katalog der sieben Offenbarungsarten, den Sailer aufstellt, sind die erste und siebte Nummer von geringem Belang. Die „Uroffenbarung“ im Urstande der Menschheit und die „vollendete Offenbarung“ in dem „Restitutionsstande“ bzw. in der „ewigen Heimat der Heiligen“ stehen nämlich im Zusammenhange der Erlebnistheologie nur als romantische Trümmer der alten Statuslehre. Von dem Überblick über die weltanschauliche Bedeutung des Aufklärungskampfes um den „Ursprung der Sprache“ wissen wir bereits, daß der Gedanke der Uroffenbarung durch die sog. „höhere Hypothese“ im achtzehnten Jahrhundert lebendig gehalten worden ist (s.o. S. 166f.). Sailer hat sich demgemäß um die Urstandslehre nur soweit bemüht, als sie notwendig war, den gegenwärtigen „Menschen, wie er ist“, zu erklären. Für ihn kam mit anderen Worten nur die „Zentrallehre des Christentums“, d. i. die Lehre vom Sündenfall in Betracht. Was Stattler ihn hierüber gelehrt hatte, ließ sich leicht in die Glaubensphilosophie Jacobis und in die pietistische Frömmigkeit Lavaters einfügen. Die moralistische Auffassung der Aufklärungsthe-

[175] Jacobis auserl. Briefwechsel II, 153.

[176] Grundlehren, 2. Aufl. (1814), 172-177, vgl. 191 (S.W. VII, 188-192, vgl. 206). Die 3. Aufl. (der S.W.) bringen denselben Text nur um einige Zusätze vermehrt, die den Jacobischen Parallelismus: sinnlich, sündig – übersinnlich, göttlich, noch deutlicher hervortreten lassen.

ologie, die Erbsünde bestehe in der die Vernunftnatur überwuchernden Sinnlichkeit, brauchte nur durch die lutherische Konkupiszenz-Lehre einen religiösen Akzent zu erhalten (sinnlich = irdisch, natürlich; geistig übersinnlich = übernatürlich, göttlich), und Kant-Jacobis „Radikalböses" war fertig zur Aufnahme in die Sailersche Erlebnistheologie. Die Grundlehren reden von dem „Radikalbösen" als dem „eigentlichen irreligiösen Prinzip selber" und fahren dann fort: „Ich lasse hier statt meiner einen Philosophen sprechen, weil er hierin so richtig zeichnet und so originell malet". In diesem Falle braucht nicht nach dem Namen des „Philosophen" gesucht zu werden, – am Schluss der langen Zitate ist in Klammern beigesetzt: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern"[177].

Die Uroffenbarung wird von Sailer nicht in einem traditionalistischen Sinne verwertet. Die räumliche und zeitlich-geschichtliche Verbreitung des religiösen *sensus communis* deutet er vielmehr als Zeugnis für die „Universaloffenbarung". Sie wird von der „Uroffenbarung" genau geschieden und als besondere Art der sieben göttlichen Offenbarungsweisen gezählt. Sie wird auch gelegentlich „Vernunftoffenbarung" genannt, weil sie in dem gottvernehmenden Wesen der menschlichen Vernunft als solcher beruht, d. h. die „Universaloffenbarung" fällt zusammen mit der Grundthese der Glaubensphilosophie, worauf Sailer seine fideistische *demonstratio religiosa* aufgebaut hat. Der dort entwickelte Gedankengang wird hier in den Satz zusammengedrängt: „Wer Mensch ist oder besser wer durch richtige Erkenntnis Gottes Mensch wird, hat die Universaloffenbarung, die die Realität seiner Vernunft ausmacht". Dann wird allerdings die Universaloffenbarung wieder als eine zweifache dargestellt, je nachdem, ob ihr Feld die menschliche Vernunft oder die äußere sichtbare Natur sei. Aber die Offenbarung in der allgemeinen Ordnung und Schönheit der Natur – auch kurz „Naturoffenbarung" genannt – kann nach dem früher Gesagten auch in der Sailerschen Offenbarungstheorie nur die Bedeutung eines äußeren Reflexes oder des sinnlichen Ausdrucks der primären inneren „Vernunftoffenbarung" besitzen. Tatsächlich wird auch an dieser Stelle von ihr ausgesagt: „Sie wäre unverständlich ohne jene Universaloffenbarung

[177] [FN von Eschweiler gesetzt, aber nicht ausgeführt. Selbstverständlich handelt es sich um die Schrift Fr. Schleiermachers aus dem Jahr 1799].

in und an der Menschenvernunft. Die Natur weiset nur gleichsam die Fußtritte, die Vernunft, als das Vernehmen des göttlichen Wortes in uns, dolmetschet diese Fußtritte".

Der „Universaloffenbarung" in jeder Menschenvernunft und an der Gesamtheit der Natur entspricht eine „besondere, höhere, positive Offenbarung" in einzelnen „empfänglichen auserwählten Gemütern" – und eine „besondere, höhere Offenbarung" durch „außerordentliche Erscheinungen in der Natur", kurz durch „Wundertaten". Während die Universaloffenbarung allen Menschen als Menschen zugänglich ist, setzt die „höhere, positive Offenbarung" auf Seiten Gottes eine über das gewöhnliche Maß hinausgehende Einwirkung und eine entsprechend größere Empfänglichkeit auf Seiten des Menschen voraus. Als Beispiele führt Sailer die Namen der Tatpropheten Moses, Elias, Daniel an, setzt aber gleich bei: „In allen Völkern aller Zeiten waren solche *Agenten der Gottheit* [v. Sailer gsp.] mit besonderer Lichtesfülle"[178]. Dieser besonderen Offenbarung in auserwählten heiligen Personen geht ebenso wie bei der Universaloffenbarung eine „besondere höhere Offenbarung" an der Natur durch „Wundertaten" zur Seite. Der Parallelismus von innerer und äußerer Offenbarung ist eben in der geistig sinnlichen Beschaffenheit des „Menschen, wie er ist", begründet. Es ist aber zu beachten, daß der bei Sailer – wie bei Jacobi – außerordentlich beliebte Ausdruck „Mensch, wie er ist", einen eigenartigen Sinn hat.

Unter stets sichtbarer Beziehung auf die sog. „Centrallehre des Christentums", d. i. auf den Sündenfall und das Erbverderben, wird nämlich mit dieser Formel zum Ausdruck gebracht, daß der sinnliche Teil des Mischwesens Mensch das eigentlich nicht-sein-sollende, das platonische *me on* ist, unter dem der allein wertvolle geistige

[178] S.W. VIII, 153. Der Ausdruck „Agenten der Gottheit", ebd., 154.156 und öfter. S.W. V, 306f. werden die Theologen nach dem beliebten Dreiteilungsschema unterschieden in solche, die am Buchstaben haften oder bloß denken, und in solche, „von denen einer, der zeugen konnte, ein schönes Zeugnis gab: *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*" Hier ist wieder ein Punkt, wo die oben in Anm. 163 angedeutete Verwandtschaft der Religionsphilosophie Max Schelers mit dem religiösen Geniedenken des ausgehenden 18. Jahrhunderts in die Augen fällt. Man vgl. Sailers Unterscheidung von Universaloffenbarung und besonderer, höherer, positiver Offenbarung durch die Agenten der Gottheit mit Schelers Darlegung des Unterschiedes zwischen der „natürlichen Offenbarung" durch unmittelbare Intuition und seiner „positiven Offenbarung" durch „heilige Personen": Vom Ewigen im Menschen, 376ff.

Bestandteil verborgen und gefesselt liegt. Nach der *demonstratio religiosa* ist nun aber der geistige Teil des „Menschen, wie er ist", nichts anderes als die Vernunft, welche für sich betrachtet reine, inhaltsleere Empfänglichkeit ist und erst in dem unmittelbaren Vernehmen von Gottes Wirklichkeit selbst lebendiger Aktus wird. Bei Jacobi ist es, wie gezeigt wurde, klar entschieden: Die Vernunftwürde der geistig sittlichen Persönlichkeit ist übersinnlich, übernatürlich, göttlich. Der katholische Theologe zaudert ein wenig vor dieser Reihenfolge, weiß aber nichts weiter zu sagen als: „Demnach wäre also auch schon die bloße Vernunfterkenntnis eine Art Wunder". Streng nach Jacobi müßte es heißen: das einzig mögliche und wirkliche Wunder. Bis dahin konnte Sailer, „ein Christianer", nicht folgen – das ganze Unternehmen der *demonstratio christiana* hätte ja dann aufgegeben werden müssen. Wohl aber weiß er die Grundlehre seines *philosophus* geschickt für die Apologetik des Wunders anzuwenden.

Wie die allgemeine Naturoffenbarung nur verständlich ist durch das Erlebnis der Universaloffenbarung in der Menschenvernunft, so ist auch das äußere Wunder nichts mehr als der sinnliche Ausdruck, als die sichtbare Betätigung der außerordentlichen Gotteserfahrung in den Seelen der „Agenten". Wie sollen aber die Augenzeugen oder gar später lebende Menschen erkennen können, daß die äußere Handlung irgendeines Menschen in besonderer innerer Gotteskraft gewirkt sei? Mit anderen Worten: Woran erkennt man den „Agenten der Gottheit" bzw. das „Wunder"? Für den Sinnenmenschen ist die Ungewöhnlichkeit der wunderbaren Erscheinung nur ein Aufreiz zum Erstaunen und „Erschauern". Der Verstand, dessen Denken notwendig in dem Kausalnexus der endlichen Naturbegriffe verharrt, kann an der Wundererscheinung nur die Unbegreiflichkeit und Außerordentlichkeit feststellen. Jedoch die „Vernunft in einem Gott anbetenden Gemüte" erfaßt das Wunder sofort als das, was es seinem Wesen nach ist, nämlich als „die ewige Liebe, sich offenbarend in dem menschlichen Willen, der mit Gott vereinigt ist, durch den also Gott ungehindert wirken kann und wirket". Die Möglichkeit des Wunders kann nur der „räsonnierende Kopf" leugnen, der in den Gesetzen der „erscheinenden Natur" befangen bleibt. Er kennt nicht die „heilige Natur" und sieht nicht, daß die Macht, welche die Gesetze der niederen („erscheinenden") Natur übersteigt, „den Gesetzen einer höheren (‚der heiligen Natur') gemäß sein kann". Wie

jede freitätige Einwirkung des Menschen auf die äußere Natur für die „bloß physische Welt“ ein Wunder sein müßte, wenn die menschliche Tat von ihr mit Bewußtsein erfahren werden könnte, so ist z.B. eine Totenerweckung für die „Menschheit, wie sie ist“, ein Wunder, während sie für ein gänzlich in Gott versunkenes Gemüt eine sozusagen selbstverständliche „Offenbarung der ewigen Liebe“ sein muß, „die der heiligen Natur gerade so angemessen wäre, wie alle Naturerscheinungen der erscheinenden Natur“[179]. Denn Gott ist „das Licht, die Liebe, das Leben, – und dem Lichte, der Liebe, dem Leben ist es wesentlich sich zu offenbaren, und Wunder sind nichts als Offenbarungen des Lichtes, der Liebe, des Lebens“.

Demnach ist die Annahme der äußeren Wunder notwendig an die Bedingung gebunden, daß der Mensch sein Auge für die Ordnung der „höheren, heiligen Natur“ gläubig geöffnet halte. Die Geschichte kann von den Wundertaten nur das nackte sinnliche Faktum überliefern. „Das Höhere der Tatsache“ aber ist allein „durch offenen Sinn für das Höhere“ erfaßbar. Diesen Sinn kann kein noch so glaubwürdiges Geschichtszeugnis übermitteln: „Du sollst ihn in dir selber haben“[180]. Der Glaube an die Wunder der Evangelien fällt den Menschen der Gegenwart so schwer, weil ihnen der „Sinn für das Höhere“ mangelt. Sind sie doch sogar unempfänglich für das in jedem Menschengeist wartende Wunder des Vernehmens der heiligen Gotteswirklichkeit des Gewissens. „Jede wahre Bekehrung eines von Gott abgekehrten Willens zu Gott ist ein im innersten Fond des Menschen gewirktes Wunder im ausnehmendsten Sinne des Wortes“. Wenn der Mensch dieses innere Wunder als wirkliches Leben in sich erfahren hat, dann ist der Kontakt mit Christus und den Agenten der Gottheit bald hergestellt, so daß die außergewöhnliche Wirksamkeit des göttlichen Liebeswillens, der sich in ihren Wundertaten offenbart hat, wie ein elektrischer Funke auch auf sein gläubiges Gemüt überspringt. Wo die gläubige Hingabe des Menschenwillens an den göttlichen Liebeswillen tief und lebendig genug wird, da offenbart sich Gott auch heute noch in äußeren Zeichen. Denn der Liebe Gottes ist es, wie gesagt, wesentlich, sich in Wundern zu offenbaren[181].

[179] S.W. VIII, 231-235. Diese mit Jacobischen Kategorien arbeitende Wundertheorie ist von der 2. Aufl. an gegenüber Grundlehren 1805 bedeutend erweitert.
[180] S.W. VIII, 286-290, ebenso Grundlehren 1805, 283-289.
[181] S.W. VIII, 335-340, fehlt noch in Grundlehren 1805, 352.

Die Wundertheorie ist ein Punkt, wo wiederum die ideengeschichtliche Nachbarschaft der fideistischen und der rationalistischen Lösung des theologischen Erkenntnisproblems bedeutsam zu Tage tritt. Ben. Stattler hatte die religiöse Wirklichkeitsfrage ausdrücklich auf das *merum purumque factum miraculorum* reduziert, um die Frage nach dem „Wesen" bzw. der „Möglichkeit" der Glaubensgegenstände für die metaphysische Deduktion in Anspruch zu nehmen[182]. Ebenso führt Sailer die Wirklichkeit der Religion auf das Wunder zurück. Während aber in der Selbstdenkerapologetik die wunderbare Wirklichkeit der Religion nur ein „Daseinsmodus" ist und das psychologische Schwergewicht auf die vernünftige Beherrschung der überlieferten Glaubenslehren gelegt ist, macht Sailers Selbstbesitzer-Methode gerade das Wundererlebnis zum Prinzip und Wesenskern aller Religion.

Das innerste Erlebnis der Vernunft, daß sie nur „im Lichte" Gottes schaut und nur durch den unmittelbaren Einfluß des göttlichen Liebeswillen sittlich strebt, ist für Sailer das „Wunder *kat' exochen*", das Wunder „im auszeichnendsten Sinne des Wortes". Sailer weist zwar flüchtig auf den Unterschied zwischen „menschlichem" und „göttlichem Glauben" hin. Der menschliche Glaube könne durch Belehrung und Beispiel gefördert und gar geweckt werden. Der göttliche Glaube entziehe sich jeder menschlichen Beeinflussung, er sei die reine Gabe und Gnadenwirkung der göttlichen Liebe[183]. Genau betrachtet, versteht Sailer aber unter dem menschlichen Glauben nur den sog. historischen Glauben, das Fürwahrhalten der äußeren Tatsachen, welche Schrift und Tradition berichten. Die entscheidende Frage geht jedoch dahin, wie er das Verhältnis des Vernunftglaubens an die Universaloffenbarung zu dem göttlichen Glauben bestimmt und wie er den Unterschied zwischen der Vernunftoffenbarung und der „besonderen, höheren, positiven" Offenbarung begründet.

[182] Siehe Der theol. Rationalismus, 37f.

[183] S.W. VIII, 159f.340. Für das – freilich vergebliche – Tasten Sailers nach dem eigentlich theologischen Erkenntnisproblem (der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade im religiösen Akt) ist ferner bezeichnend, was die Vernunftlehre (S.W. I, 101ff.) über den Unterschied von menschlich-historischem Glauben, Vernunftglauben, biblischem Glauben ausführt. Diese drei Arten werden einfach nebeneinandergestellt, ohne daß auch nur die Frage auftaucht, ob sie sich in ihrer religiösen Bedeutung gegenseitig ausschließen oder bedingen.

Die *demonstratio religiosa* hatte die Unmöglichkeit einer natürlichen und rationalen Religion hervorgehoben. Der zweite Teil der Grundlehren hält an dieser Aufstellung fest[184]. Also ist – so folgt unweigerlich – das Gotteserlebnis, welches die wahre Philosophie des „Freundes auf der Sternwarte" als den Wesensakt der menschlichen Vernunft aufgewiesen und als den immanenten Lebensgrund, der den Menschen zum Menschen macht, enthüllt hat, ein übernatürliches Offenbarungserlebnis. Mag daher der Sailersche Offenbarungskatalog sieben Arten unterscheiden und zu der zweiten Nummer, zu der Universaloffenbarung in der Menschenvernunft, schüchtern anmerken, sie sei „schon eine Art Wunder" – der *philosophus* Jacobi behält am Ende doch Recht: Das Erlebnis der göttlichen „Innigkeit" ist das einzige wirkliche Wunder. Und der Abstand zwischen dem Theologen und dem Philosophen ist auch gar nicht so groß, wie er zunächst scheinen mag. Jacobi hatte schon in dem subjektiven Verhalten der Vernunft zu ihrem göttlichen Grunde drei Entwicklungsstufen unterschieden: das Ahnen, das Glauben und das Schauen bzw. das Genießen Gottes. Die Universaloffenbarung ist dem Theologen nun einfach die niedere Stufe des Ahnens oder des Glaubens. Sie ist das bloß philosophisch betrachtende Bewußtsein, daß die menschliche Vernunft wesentlich gottvernehmend und das menschliche Gewissen eine unmittelbare Auswirkung des göttlichen Willens ist. Die „besondere, höhere, positive" Offenbarung ist dann die höchste Stufe, wo die Betrachtung übergegangen ist in die Anschauung, den Genuß des Lichtes, des Lebens, der Liebe der göttlichen Wirklichkeit. Die großen „Agenten der Gottheit" stehen beharrlich auf dieser obersten Stufe, sie leben ganz in der „heiligen Natur", und darum war und ist ihr Wirken für tiefer stehende Menschen eine Offenbarung der höheren Natur, d. i. Wunder. In allen Menschen schlummert aber ein Funke, ein Ferment jenes „höheren prophetischen Sinnes für das Göttliche", der in den heiligen Männern voll entfaltetes Leben war und ihren Willen zum Werkzeug der in Wundern sich offenbarenden ewigen Liebe gemacht hat[185]. Wer die äußeren geschichtlichen Wunder erfassen soll, in dem muß das erste innere Wunder schon geschehen sein. Der schlummernde Funken in ihm muß aufgeregt sein zum alles durchleuchtenden Leben und das gött-

[184] S.W. VIII, 289.
[185] S.W. VIII, 338.348; I, 210; XXXIX, 375.

liche Ferment zum Sauerteig seines ganzen Denkens und Wollens geworden sein.

Das Leben „in und durch Gott" ist das „Wunder aller Wunder". Die wahre Philosophie weist es als den Wesenskern der Menschennatur auf. Aber das ist nur ein hinreichendes Betrachten, ein „Ahnen" und „Glauben" des Lebens. Der Selbstbesitz des höheren, eigentlichen Lebens in der „Anschauung" des göttlichen Lichtes, in dem „Genusse" der göttlichen Liebe – das ist kein Werk philosophischer Überlegung. Es ist vielmehr die höchste Offenbarung und Gnade Gottes – durch *Christus*.

Das ganze Lebenswerk Joh. Mich. Sailers ist ein einziger Protest gegen die natürliche Religion des Aufklärungsrationalismus. Mit Hamann und Lavater hat er dem *ens rationis* der *theologia rationalis* immerfort den lebendigen Christus entgegengesetzt. „Christianismus" hieß die Kampfparole[186], und Logos-Mystik ist der erkenntnistheoretische Sinn der Sailerschen Position. Sogleich beim Beginn der *demonstratio christiana* in den Grundlehren der Religion fällt auf, daß Sailer nicht die Göttlichkeit Jesu, sondern seine „göttliche Sendung" als die „Fundamentallehre des Christentums" angesehen wissen will[187]. Was bedeutet das? Der Glaube an die Göttlichkeit der Person Jesu ist das Fürwahrhalten einer Lehre der Schrift und der Tradition. Die Apostel haben zwar das Faktum „Jesus" innerlich und unmittelbar in sich erlebt. Aber ihr inneres Erlebnis konnten sie nur in Worten und durch schriftliche Zeugnisse mitteilen. Die Lehre der Evangelien und der Überlieferung von der Göttlichkeit Jesu ist deshalb nur Zeichen und Buchstabe eines inneren Glaubens. Soll der göttliche Sinn des Schriftbuchstabens erfaßt werden, so muß der innere Kontakt mit dem geistigen Erlebnisglauben schon hergestellt sein. Für sich allein ist das Fürwahrhalten der überlieferten Berichte

[186] Der Ausdruck Christianismus, Christianer tritt in den S.W. häufig auf, vgl. oben „Raphael, ein Christianer". Nähere Anwendungen dieses Begriffes bietet besonders Sailers Pädagogik (Über Erziehung für Erzieher): S.W. VI, 145ff.221ff.

[187] S.W. VIII, 158f., vgl. 151.286, Anm. Aus der zuerst genannten Stelle – ein Zusatz der 2. und 3. Aufl.! – geht hervor, daß Sailers Christologie Mißtrauen begegnet ist. Dort heißt es nämlich: „Die Lehre von der Göttlichkeit Jesu ist übrigens eine durchaus gewisse und höchst bedeutende Lehre des Evangeliums, die ich mit allen Christen von ganzem Herzen bekenne. Dies zur Beruhigung einiger frommer Gemüter, die sich in diese Lehrweise nicht sogleich zu finden wußten".

ein totes, mechanisches Christentum, „Buchstabenorthodoxie“[188]. Darum kann die Lehre von der Göttlichkeit Jesu nicht die echte Fundamentallehre des Christentums sein. Der Glaube an den dogmatisch überlieferten Christus ist bedingt durch den Glauben bzw. den Genuß des „Christus in uns und für uns“. Und dieser innerliche Grundglaube ist ausgedrückt in dem Satz: „Jesus ist von Gott gesandt“. Denn der Zweck der Sendung Jesu ist, das unterdrückte göttliche Leben in der Menschheit zum Durchbruch zu bringen. In dem fleischgewordenen Logos ist das Ewige, Göttliche, welches in der gefallenen Menschheit infolge der Vormacht des Radikalbösen nur potentiell und in schwacher philosophischer Ahnung erreichbar ist, vollendete Anschauung und seliges Leben geworden. „Gott ist das Leben“ sc. des Menschen, der wahrhaft Mensch und sittlich freie Geistperson ist, – das ist der wunderbare Offenbarungsinhalt der geschichtlichen Erscheinung Jesu und des ganzen Christentums[189]. Was mit Salomon oder mit Sokrates nur geahnt oder geglaubt werden kann, das ist in dem fleischgewordenen Logos „anschaubar“ geworden. Der geschichtliche Jesus ist die Erfüllung, die vollendete reine „Menschwerdung“ des Logos, der schon in Sokrates war[190]. Nach der Aufzählung der sieben Offenbarungsarten – 1) Uroffenbarung – 2) Universaloffenbarung – 3) höhere positive Offenbarung durch besondere Agenten – 4) die „höchste positive“ Offenbarung „in und durch“ Christus – 5) die Offenbarung „durch den Geist Christi“ in der Kirche – 6) Offenbarung durch die Lenkung der Ein-

[188] Über den Unterschied von Offenbarung und „schriftlichem Beleg der Offenbarung“ siehe S.W. VIII, 155f.342.344.365. Hierher gehören auch die vielen in den S.W. zerstreuten Stellen, wo Sailer den toten Buchstaben dem lebendigen Glauben, das mechanische und scholastische dem praktischen und geistlichen Christentum, die Landkartenreligion dem lebendigen Selbstbesitz gegenüberstellt. Sie sind im Verlauf der Untersuchung genügend zu Worte gelassen worden. Der genial individualistische Sinn dieser Unterscheidungen klingt besonders deutlich heraus aus den Briefen, die Stölzle im „Aar“ veröffentlicht hat: Der Aar, 2. Jahrg. (1912), 378.382; vgl. auch den Brief, den Sailer gelegentlich der Conversion des Grafen Stolberg an den Schwiegersohn des „Wandsbecker Boten“, Friedr. Perthes, gerichtet hat, abgedruckt bei Aichinger, 395f.

[189] Über den Zweck des „fleischgewordenen Logos“ s. S.W. VIII, 188f.195.249; über die Offenbarung des göttlichen Lebens im Menschen als dem Kernsinn des Lebens und der Lehre Jesu vgl. ebd., 196.232.296.336, besonders auch die Abschnitte „Jesu Lehrinhalt nach seiner Beziehung auf die Menschheit“, 197ff., und „Von dem Zusammenhang von Evangelium und Humanität“, 218ff.

[190] S.W. XL, 516; vgl. XXXIX, 324f.

zelschicksale und der Weltgeschichte – 7) Endoffenbarung im Restitutionsstande – danach versäumt Sailer nicht, beizufügen: Diese Arten „vereinigen sich in der *Einen Offenbarung Gottes*, in dem ewigen *Logos*, der das eigentliche *Wort*, der eigentliche *Sprecher*, der eigentliche *Offenbarer* der verborgenen Gottheit *ist*, *war* und *sein wird* [nach Sailer gesp.]". Es sind ja nur die sieben Strahlen der einen Sonne, und von ihnen „finden sich Spuren, Beweise, Belege in den schriftlichen Urkunden der Christen und in der Tradition aller Völker"[191].

Der historische Jesus, sein äußeres Leben in der Zeit ist nur sinn- und wertvoll, insofern der „Mensch, wie er ist", d. h. als ein an die Sinnlichkeit gefesseltes Geistwesen, eines äußeren Anstoßes bedarf, damit das göttliche Sein in ihm, der ewige Logos, „wiedergeboren" und herrschendes Lebensprinzip werde. Das unmittelbare Vernehmen des göttlichen Logos im Innern ist die Vorbedingung für das Verständnis der Naturoffenbarung. Der „Christus in uns" muß leben, wenn der Christus der Schrift und der Lehre (des „Buchstabens") lebendig werden soll. Sailers angeborenes katholisches Empfinden bäumt sich zwar gegen die zu seiner Zeit mächtigen Bestrebungen auf, die Religion aller äußeren festen Formen zu entkleiden und auf eine reine Gesinnungsfunktion zu reduzieren (vgl. Fichte-Schellings „Johanneskirche"). Die Menschheit *in concreto*, der Mensch, wie er ist, bedarf notwendig „sinnlicher Zeichen des Übersinnlichen". Damit die innere Logosoffenbarung der geistigen Wiedergeburt mitgeteilt und verbreitet werden kann und damit die gottseligen Menschen ein Gottesreich der Liebe und des seligen Lebens bilden können, war es unumgänglich und höchst „gotteswürdig", daß Evangelien geschrieben, Sakramente eingesetzt und eine sichtbare Kirche gestiftet worden sind[192]. Aber die ganze Tendenz der Erlebnistheologie treibt dahin, die innere Logoserfahrung: „Gott hat sich in Christus als das Leben offenbaret"[193], zum maßgebenden Prinzip aller religiösen Wirklichkeit durchzusetzen. Kein Buchstabe und kein Zeichen kann dieses „Wunder im ausnehmendsten Sinne des Wor-

[191] S.W. VIII, 155.157.

[192] Über die Gotteswürdigkeit der Sakramente s. S.W. VIII, 245ff. Die *demonstratio catholica* erledigt Sailer in einer – der 32. – Vorlesung. Von den 42 Seiten, die sie in den S.W. (VIII, 361-402) einnimmt, entfallen mehr als 32 auf Zitate aus den Vätern und aus De Maistres „Du Pape" und Möhlers „Einheit der Kirche".

[193] S.W. VIII, 232, Parallelstellen s. o. Anm. 189.

tes“ geben oder gar ersetzen. Es ist unmittelbare Wirkung des göttlichen Lebens. Und wie die *demonstratio religiosa* auf den Satz des „jüngeren Platon“ (Jacobi) hinauslief, Gottes wird man „durch ein göttliches Leben inne“, so ruft die *demonstratio christiana et catholica* als entscheidende – und im Grunde einzige – Instanz die pietistische „Hauptprobe“ an, Joh. VII, 17: „Wer den Willen Gottes tut, der wird inne werden usw.“[194]. Sailer selbst hat gefühlt, daß auf diesem Wege die Geschichtlichkeit des Christentums und die sichtbare Kirche zu einem bloßen pädagogischen Hilfsmittel für „Menschen, wie sie sind“, herabsinken mußte. Seine Genie-Religiosität hat nicht gezögert, die Heilsgeschichte dem mystischen Heilsgenuß zu opfern[195].

[194] Die „Hauptprobe“, S.W. VIII, 283.347.349.356 u. ö.

[195] Siehe besonders den Brief „An J. G. M. [Joh. Georg Müller, siehe I. Kap.]. Richtige Ansicht einer verkannten Sache“, S.W. XII, 471ff. – Vgl. den „Funken“ in S.W. XL, 500: „Einige sind Kinder der Historie, andere Kinder Gottes. Jene haben die Geschichte Jesu auswendig gelernt, diese sind selbst eine lebendige Geschichte Jesu geworden. Jene sind Buchstabe, diese Geist, vom Geiste erzeugt usw.“.

Drittes Kapitel:
Vorbereitung und Weiterbildung der Erlebnistheologie

Nachdem die erkenntnistheoretische Struktur der Sailerschen Erlebnistheologie auseinandergelegt ist, bedarf es wohl keines besonderen Hinweises mehr, daß der fideistische Typus hier in außerordentlich scharfer Ausprägung vorliegt. Das spontane natürliche Verstandesdenken ist seinem Wesen nach areligiös und führt notwendig in das Labyrinth des Fatalismus und Atheismus. In dem rein rezeptiven Offenbarungserlebnis geht nicht nur das ganze Wesen des religiösen Verhaltens auf, sondern der Mensch ist überhaupt sittlich frei und vernünftig, ist mit einem Worte Mensch nur soweit, als er unter der unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Lichtes und Lebens lebt. Das Merkmal des Menschen, seine Vernunft, ist ihrem Wesen nach Vernehmen des göttlichen Logos. Kann es eine schärfere und ausschließlichere Betonung des rezeptiven Faktors im religiösen Erkenntnisakt geben?

So erhebt sich angesichts der Erlebnistheologie Sailers die Frage, ob und wieweit der theologische Fideismus in der neuzeitlichen Geschichte der katholischen Theologie noch andere Ausprägungen gefunden hat. Die bedeutsame nächste Umwelt Sailers mußte schon in der bisherigen Untersuchung weitgehend berücksichtigt werden, weil auf einem anderen Wege nicht an die vielfach verschleierte Stellung Sailers heranzukommen und das hartnäckige Vorurteil von seinem „bloß“ praktisch und asketisch orientierten Eklektizismus zu überwinden war. Ein weiterer Überblick über den ideengeschichtlichen Zusammenhang, in dem diese eigenartige Lösung des theologischen Erkenntnisproblems mit der neuzeitlichen Entwicklung der katholischen Theologie steht, ist jedoch geeignet, das sachliche Verständnis der Sailerschen Erlebnisapologetik selbst wie des theologischen Fideismus überhaupt zu fördern.

I. Der theologische Rationalismus und Fideismus als parallele Auswirkungen des modernen anthropistischen Bewußtseinsprinzips

„Soweit das Christentum Mystizismus ist, ist es mir die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken läßt, um so weniger komme ich aber mit dem historischen Glauben fort“. So bekannte der religi-

ös interessierte Vernunftkritiker Jacobi. Und soweit Sailer religionsphilosophisch denkt, entgleitet ihm die Geschichte und die Lehre seiner Kirche in die formlose Unmittelbarkeit des mystischen Erlebnisses. Das vielleicht größte pädagogische Genie, das die neuere Pastoraltheologie neben dem hl. Franz von Sales aufzuweisen hat, war trotz seines Verzagens an dem „Scholastizismus" sich wohl bewußt, daß die drängenden seelsorglichen Bedürfnisse seiner Tage nicht durch eine zufällige Gelegenheitstheorie befriedigt werden konnten. Um eine zeitgemäße, praktisch wirksame Apologetik auszubauen, sucht er das unentbehrliche theoretische Fundament in der Glaubensphilosophie. Aber der Professor für „Moral und Volkstheologie" war freilich ein zu unselbständiger Denker, als daß er sofort gesehen hätte, welch gefährliche Folgen für das katholische wie für jedes positive Religionsbekenntnis in diesem absoluten System des individualistischen Geniedenkens beschlossen lagen. Ihm genügte es, bei Jacobi den Nachweis zu finden, daß die Vernehmung des göttlichen Logos das Wesen der Vernunft sei, und daß nur das Leben „in und durch" die Wirklichkeit und Liebe Gottes den Menschen zum Menschen mache. „Mit dem historischen Glauben" hatte der Katholik weniger Schwierigkeiten. Er brauchte darin nicht erst „fortzukommen". Die lebendige Tatsache der katholischen Glaubensgemeinschaft, in der er lebte und die er nach allem niemals mit Bewußtsein aufgegeben hat, enthob ihn der hoffnungslosen Aufgabe, von dem unmittelbaren mystischen Vernunfterlebnis aus die Geschichte des Christentums und die Kirche zu konstruieren. Dasselbe, was beim theologischen Rationalismus beobachtet wurde, das gilt auch bei dem Inaugurator des neueren theologischen Fideismus. Das theologische Erkenntnisproblem wird einseitig apologetisch aufgefaßt und seine Lösung durch die „Anwendung" irgendeiner absoluten Zeitphilosophie versucht. Sailer gebraucht die Jacobische Anthropologie des Sinnlich-Übersinnlichen, des Natürlich-Übernatürlichen genauso, wie Stattler die Wolffsche Möglichkeitsontologie verwandt hatte, um damit den schwankenden Glauben zu festigen und den verlorenen wiedergewinnen zu helfen.

Unter der Voraussetzung, daß man „das Religiöse" nach heutiger Mode einmal als besondere psychische Funktion betrachtet, was dem Sinn des katholischen Dogmas nicht entspricht (als Psychologismus), kann es jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß Sailer der sachgemäßere und erfolgreichere Apologet ist. Die fideistische Methode

des „Selbstbesitzes“ kommt dem Wesen des religiösen Aktes viel näher als die „Auch-Selbstdenker“-Methode. Denn sie legt mit pädagogisch-psychologischem Takt den Ton gerade auf den Faktor, mit dem das religiöse Erlebnis sich am auffälligsten von allen anderen Bewußtseinserscheinungen abhebt. Der apologetische Rationalismus tritt an den Zweifler oder an den noch nicht gläubigen Sucher mit der Zumutung heran, metaphysische Beweisführungen als objektiv evident anzunehmen, obwohl das Anzunehmende wie das Gesuchte inhaltlich mehr ist als ein evident Wißbares. Die fideistische *demonstratio religiosa et christiana* wendet sich dagegen an den religiösen Sucher mit dem Gedanken: Was du suchst, kannst du durch reines Denken nie erzeugen. Alle Gewißheit der Verstandeserkenntnis ruht nicht im Verstande, sondern in der positiven Erfahrung. Es muß etwas „gegeben“ sein, ehe es „gewußt“ werden kann. Das höchste und wichtigste Wissen des Menschen, das Gewissen, bezeugt dies am eindruckvollsten. Schon der Versuch, das Gewissen als ein Erzeugnis des schöpferischen Denkens aufzufassen, läßt sofort erkennen, daß damit sein vor und über allem menschlichen Tun und Denken verpflichtendes Wesen aufgehoben werden müßte. Das sittliche Gewissen ist im Grunde nur erklärlich und haltbar als unmittelbare Erfahrung einer vom Menschen unabhängigen Macht und Freiheit. Die instinktive Annahme der göttlichen Wirklichkeit im „Fond der Menschheit“ begründet allein „das höchste Glück der Erdenkinder“, die sittlich freie Persönlichkeit, die „Menschenwürde“. Und in dem Maße, als dieses wesensnotwendige instinktive Annehmen zur bewußt gläubigen Hingabe des Ich an Gott, d. i. zur lebendigen Religion, wird, nur so und so weit kann der Zwiespalt und Zweifel des „Menschen, wie er ist“, in beglückender Einheit und Sicherheit aufgehoben werden. Nachdem die fideistische Apologetik nachgewiesen hat, daß die zur Zeit hervortretenden Bemühungen, den absoluten „Haltepunkt“ in der philosophischen Spekulation oder in der Naturwissenschaft zu finden, notwendig nicht zu einem lebentragenden, wirklichen Absoluten, sondern nur zu einer Karikatur des religiösen Gottes führen müssen – vgl. den „Ölgötzen“ der Schulvernunft, Fatalismus, Selbstvergötterung usw. –, nachdem so die „Enttäuschungsmethode“ angewandt ist, von der Scheler einmal gesprochen hat[196], fährt die fideistische Apologetik keineswegs fort:

[196] Siehe Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 616ff.

Ergo ist es ein Mangel an Denkkraft oder an gutem Willen, wenn der Suchende jetzt, nach dieser Beweisführung, noch nicht religiös geworden ist. Sondern Sailer weist gerade am Schluß der *demonstratio religiosa* wie der *demonstratio christiana* wieder auf den Anfang zurück: Lebendige Religion ist Erfahrung, ist gläubiges Empfangen der übernatürlichen Einwirkung Gottes, ist Gnade. Die wahre Philosophie kann nur „hinweisen", die Vernunft kann nur „ahnen". Die letzte erfüllende Gewißheit kann nur das „göttliche Leben" selbst geben. Es bleibt höchstens der Rat übrig, sich in Gewissenstreue zu üben und in stetiger Gewohnheit so zu leben, als wenn Gott wirklich Grund und Ziel des menschlichen Denkens und Strebens wäre.

Es leuchtet ein, daß die fideistische Methode, von einer Meisterhand angewandt, ungleich wirksamer sich erweisen mußte als die konstruktive Vernunftapologetik, mochte diese auch noch so schnell nach- oder mitlaufen mit der jeweils neuesten der absoluten Zeitphilosophieen. Die Arbeit eines Stattler, Hermes, Günther gehört in Hinsicht auf die praktische Brauchbarkeit für immer der Vergangenheit an. Von Sailer wirkt aber ein gutes Stück noch bis in die Gegenwart lebendig nach. Dafür zeugen die neuen Auflagen, die einzelne seiner Schriften immer wieder erleben. Die gemütvolle Art des frommen Bischofs von Regensburg sagt eben zu, und sie hat den Bedürfnissen der heutigen Seelsorge noch manches zu bieten, was in den großen Systematikern des theologischen Rationalismus und bei ihrer schwachen Erbfolgerschaft in der sog. „scholastischen Apologetik" vergeblich gesucht wird.

Trotz oder gerade wegen des antithetischen Verhältnisses, in welchem die Erlebnistheologie Sailers nach Methode, Inhalt und geschichtlicher Auswirkung zu aller Vernunftapologetik steht, weisen beide Richtungen auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurück. Im Verlaufe der Untersuchung wurde schon mehrere Male Gelegenheit genommen, auf die nahe ideelle Verwandtschaft der Apologetik des „Selbstbesitzes" und des „Selbstdenkens" jenseits ihrer offenkundigen Gegensätzlichkeit aufmerksam zu machen. Die Leistungen Stattlers und seines großen Schülers – so wurde an einer Stelle das Verhältnis ausgedrückt – sind die beiden aus einem gemeinsamen Ast heraustreibenden Knotenansätze für die rationalistischen und die fideistischen Lösungsversuche des theologischen Erkenntnisproblems. Die hervorragende Bedeutung, die der „praktische Theologe" Sailer für das ideengeschichtliche Verständnis der Grundfrage

der theoretischen Theologie besitzt, liegt eben darin, daß die persönliche Entwicklung und das wissenschaftliche Werk des Stattlerschülers den inneren Zusammenhang des theologischen Fideismus mit dem theologischen Rationalismus in einzig instruktiver Weise erkennen läßt.

Der gemeinsame Boden, auf dem der Fideismus wie der Rationalismus stehen und von dem sie ausgehen, ist die Frage: Wie kommt die suchende Seele zur überzeugten und überzeugenden Gewißheit von Gott, Christus und Kirche? Hier ist nicht der Ort, das Recht und das Unrecht dieser Fragestellung genau abzugrenzen – das kann nur im Rahmen einer systematischen Erörterung des theologischen Erkenntnisproblems geleistet werden. Gleichsam in Klammern sei aber bemerkt, daß die Beantwortung der erwähnten Frage den spezifischen Gegenstand der praktischen Theologie ausmacht. Die Überzeugungsfrage bleibt auch dann noch eine wesentlich praktische Angelegenheit, wenn sie ganz allgemein als Aufgabe einer scheinbar reinen Theorie formuliert auftritt, z.B.: Wie ist Religion und Offenbarung überhaupt für das menschliche Bewußtsein möglich bzw. zugänglich? Denn die echte fundamentale Theorie fragt: Was ist Religion? – nicht aber: Wie kommt dieses oder jenes Ich oder gar ein nirgendwo existierendes „Bewußtsein überhaupt" zur Religiosität? Die reine Theorie will erkennen, welches der immanente wesensgesetzliche Sinn der wirklichen Religion, des konkreten katholischen Glaubenslebens ist. Das religiöse Subjekt tritt deshalb niemals in ihre Betrachtung als ein von der religiösen Gegenständlichkeit isoliertes „Selbstbewußtsein", weder als ein „reines" Vernunftbewußtsein noch als eine bloße Empfangsstation für ein etwaiges Offenbarungserlebnis. Die Frage, nach welchen individualpsychologischen und massenpsychologischen Gesetzen das Werden und Wecken und Sichern der Religiosität – nicht der Religion – vor sich geht, ist freilich eine mögliche und offenbar sehr wichtige Aufgabe der Theologie. Sie fällt aber, wie gesagt, unter den spezifischen Gegenstandsbereich der praktischen Theologie, d. i. der Theorie der seelsorglichen Praxis. Diese Aufgabe kann selbstverständlich nicht gelöst werden ohne die Kenntnis des Wesens, dessen psychologisches Dasein und Beeinflußbarkeit erforscht werden soll. Ich muß wissen, was Religion ist, ehe ich fragen kann, wie Religiosität entsteht.

Das bedeutsame Merkmal, welches die gemeinsame Basis des theologischen Rationalismus wie des theologischen Fideismus kenn-

zeichnet, liegt nun aber darin, daß beide die praktische Religiositätsfrage zur entscheidenden Grundfrage der theoretischen Theologie erheben. Unter dem übermächtigen Druck des die ganze Moderne tragenden Anthropismus (des weltanschaulichen Humanismus) setzen diese Theologien den reinen Menschen für sich an den Anfang. Die „Menschenwürde", das sittlich freie Gewissen, das vernünftige Selbstbewußtsein ist der prinzipielle Ausgangspunkt für beide Richtungen. Die religiöse Gegenständlichkeit bleibt als ein Gesondertes und für sich draußen Bestehendes vorläufig dahingestellt. Sie soll ja erst vom Selbstbewußtsein aus erreicht und angeeignet werden. Sobald aber der Weg des – für sich gesetzten – Bewußtseins zu Gott, Christus und Kirche als das entscheidende Grundproblem der theoretischen Theologie angesetzt ist, bleiben prinzipiell nur zwei Lösungsmöglichkeiten offen. Entweder wird die transzendente Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung – gleichsam, *veluti*, im fiktiven Zweifel – als das Ergebnis einer Deduktion aus immanenten Vernunftprinzipien bewiesen; oder aber umgekehrt: Das menschliche Bewußtsein selbst wird im tiefsten Kerne (im „Fond") als eine göttliche Offenbarungswirkung aufgewiesen. Beidemal, auf dem Wege der rationalen Konstruktion sowohl wie in der Methode der mystisch intuitiven Reduktion, wird das unmittelbare Bewußtseinserlebnis als unbedingter Ausgang gesetzt. Wo die Erzeugung des Gewißheitszustandes das leitende theoretische Ziel ist, ist das Gewisseste, das *cogito* respektive *sentio ergo sum*, der einzig gegebene Anfangs- und Endpunkt, von dem alles auszugehen hat und auf den alles zurückgeführt werden muß.

Diese enge Verwandtschaft in der erkenntnistheoretischen Haltung macht erst verständlich, daß die fideistische und die rationalistische Lösung des theologischen Grundproblems in scharfer Gegensätzlichkeit durch die neuere Geschichte nebeneinander laufen. In Stattler – Sailer tritt die Parallele Rationalismus – Fideismus nur in besonders auffälliger Weise an den Tag. Hier läßt sich sowohl das schroff antithetische Verhältnis wie der innere Zusammenhang der beiden Richtungen mit seltener Deutlichkeit feststellen. Schaut man aber von diesem geschichtlichen Punkt aus nach rückwärts und vorwärts, so zeigt sich bei genauem Zusehen die gegensätzlich verwandtschaftliche Beziehung überall, wo in der neuzeitlichen Geschichte irgendein typischer Ausdruck des theologischen Rationalismus oder Fideismus in die Erscheinung tritt.

II. Die eingeborene Gottesidee als fideistisches Moment in der französischen und deutschen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts

Das 17. Jahrhundert, das wahrhaft große französische Jahrhundert, hat in der Philosophie Descartes' den die Neuzeit erobernden Geist des weltanschaulichen Humanismus zu klarer Reflexion gebracht. Die Kündigung des Magdverhältnisses zur Theologie (gemeint ist: zur religiösen Wirklichkeit), worin gemeinhin und mit Recht ein wesentliches Merkmal des spezifisch modernen Denkens gesehen wird, ist im Cartesianismus noch nicht vollständig durchgeführt. Die Aufstellung des anthropistischen Prinzips der Bewußtseins-Unmittelbarkeit zeigt bei Descartes noch eine bedeutsame religiöse Bindung: die „eingeborene Gottesidee". Mit der überlegen lächelnden Skepsis Montaignes und mit dem ernst ethischen Zweifeln Charrons und Pascals hat sich das Ich aus seinen Beziehungen zur Wirklichkeit der Natur und der Offenbarung herausgelöst. Aber in dem Für-sich-allein-Sein findet es noch die Gottesvorstellung als ein Bestandstück des Selbstbewußtseins. Die Gottesidee galt noch nicht als ein äußerlicher Überlieferungsrest. Sie war die notwendige Vorbedingung dafür, daß der große Isolierungsprozeß des Ich überhaupt durchgeführt werden konnte. Ohne den Gottesglauben wäre der „methodische Zweifel" ein absoluter geworden und auch als philosophischer Erkenntnisweg unmöglich geworden. Der sich als begrenzt und hinfällig erkennende Mensch brauchte die Idee des *ens summe perfectum*, um dem Bewußtseinsprinzip die Geltung einer schöpferischen Wirklichkeitsinstanz zusprechen zu können. Bei Descartes selbst beschränkt sich die religiöse Bedeutung der eingeborenen Gottesidee auf die Feststellung: Der Gedanke des *ens summe perfectum* ist der menschlichen Willkür überlegen, er kann von dem endlichen und beschränkten Ich nicht erzeugt bzw. abgeleitet werden, also ist er einfach anzunehmen als ein mit dem Dasein des Selbstbewußtseins notwendig verknüpfter Gedanke. Um die Frage, wie die ursprüngliche Gegebenheit der Gottesidee aufzufassen sei, hat er sich nicht bemüht. Der Offenbarungsgedanke kümmert ihn „als Philosophen" nicht. In diesem Punkte geht er mit seinem großen Gegenfüßler, Francis Bacon, konform. Die unmittelbare Gewißheit der Gottesvorstellung ist ihm nur ein Mittel, um die absolute

Wirklichkeitsgeltung der rationalen Weltkonstruktion für das philosophische Selbstbewußtsein zu garantieren.

Dem theologischen Adepten des Cartesianismus ist jedoch die eingeborene Idee von Gott mehr als ein philosophisches Konstruktionsmittel. Der religiös-ethische Humanismus, der besonders in der jansenistischen Bewegung zum beherrschenden Ausdruck gelangt war, sah in der skeptischen Reduktion aller Wirklichkeit auf das Selbstbewußtsein nicht bloß eine wissenschaftliche Angelegenheit. Das *Scito te ipsum* oder *Redi ad te ipsum* (St. Augustin) ist ihm auch und vor allem eine Forderung echter Frömmigkeit. Die natürliche und selbstverständliche Beziehung des Ich zur Außenwelt wird skeptisch aufgehoben, weil sie an und für sich unsicher und sündhaft zugleich ist, wofern nicht das menschliche Ich zuerst in Gott Gewißheit und Gnade gefunden hat. Wohl ist das *cogito ergo sum* eine gewisse Tatsache, aber genau gesehen nur deshalb, weil sie zurückweist auf das: *in Deo cogito ergo sum* – hatte Descartes doch selbst dargelegt, daß die Gottesidee für das menschliche Selbstbewußtsein eine unerzeugbare Gegebenheit sei. Nur der lebendige Gott konnte sie geben. Das vom menschlichen Willen unabhängige Eingeborensein der Idee ist also eine unmittelbare Wirkung, eine Offenbarung Gottes. Die cartesische Methode hat im menschlichen Bewußtsein den Widerschein, das „Ebenbild" Gottes aufgedeckt. Damit ist aber noch nicht alles getan. Der reinigende Gewißheitsweg ist fortzusetzen, bis das menschliche Ich auch sein Selbstbewußtsein als haltlos erkennt und in demütiger Hingabe an das eine wahre Sein Gewißheit und Ruhe findet. Alles wahre Wissen und gute Tun des Menschen quillt aus der unmittelbaren Einigung mit dem göttlichen Lichte und Leben im „Fond" der Seele. Malebranche, den die Philosophiegeschichte unter die großen Vertreter des festländischen Rationalismus zählt, bietet das einzigartige Beispiel in der religiös bestimmten Entfaltung des modernen anthropistischen Prinzips der Bewußtseins-Unmittelbarkeit, wo ausgesprochen fideistische und rationalistische Tendenzen in ein systematisches Denken sich verschmolzen haben. Die Reduktion der gegenständlichen Wirklichkeit auf das unmittelbare Schauen und Leben in der göttlichen Wirklichkeit ist Fideismus[197]. Von diesem Punkte an beginnt erst die rationa-

[197] Dieser Reduktionsweg ist natürlich auch der Teil in dem Denken Malebranches, der ihm den mystischen Charakter verleiht. Alle Mystik ist aber, erkenntnistheore-

listische Konstruktion des natürlichen und des offenbarten Universums.

Soweit im 17. und 18. Jahrhundert außerhalb der Dominikaner- und Jesuiten-Theologie auf zeitgemäße, wirksame Apologetik Wert gelegt wurde, ist auch der cartesianischen Bewußtseinsmethode gehuldigt worden. Die Welt- und Lebensauffassung des jansenistischen Augustinismus, der die Reihe: sinnlich-endlich-verworren-sündhaft, dem innerlich geistigen Reiche der Gewißheit-Klugheit-Unendlichkeit-Göttlichkeit schroff gegenüberstellte, war schon bei Descartes wirksam gewesen. Naturgemäß gewann sie aber in der theologisch apologetischen Anwendung des Cartesianismus eine erhöhte Bedeutung. Die Gegebenheit der Vorstellung des *ens summe perfectum* ist die unmittelbare Wirkung des offenbarenden Gottes. Die *idea innata* ist nur der dem Verstandesvermögen entsprechende Teil der religiösen Natur des ganzen Menschenwesens. Die „Gottesidee" ist der bewußt reflektierte „Gottessinn". In der Weiterführung des cartesischen Reinigungs- und Gewißheitsweges von der bloßen Feststellung der Gottesidee bis zur mystischen Einigung mit dem inneren lebendigen Gott selbst stimmten die Theologen mit Malebranche durchaus überein. Das Grundprinzip seines mystischen Rationalismus, alles wahre Wissen und alles wirkliche Sein sei eine unmittelbare Wirkung des offenbarenden Gottes, konnte theologisch so lange zugegeben werden, als darin nur das Ziel der religiös ethischen Selbsterkenntnis und Selbstsicherung gesehen wurde. Sobald aber Malebranche das Denken aus der Einsamkeit des mystischen Grunderlebnisses herausführen wollte, um das, was nur Ziel sein durfte, zum Mittel einer rationalen Weltkonstruktion zu machen, da

tisch betrachtet – auch wenn sie sog. „spekulative Mystik" ist –, durchaus fideistisch. Denn nach dem Begriff, den die Einleitung zu der vorliegenden Untersuchung umschrieben hat, liegt das Wesensmerkmal des Fideismus in der überwiegenden Betonung des rezeptiven Faktors im religiösen Erkenntnisakt. Der Fideist sieht das spezifische Wesen des religiösen Verhaltens in der Empfängnis der göttlichen Offenbarungseinwirkung (s.o. S. 134f.). Nun kann aber auch der Mystiker die natürliche spontane Vernunfttätigkeit nicht „aus der Welt schaffen", er läßt ihr jedoch nur die Bedeutung, die Nichtigkeit der Kreatur auf dem Stufenweg immer deutlicher zum Bewußtsein zu bringen, bis daß alles kreatürliche Selbst in der *unio* „entwird" vor dem übermächtigen Wirken und Leben Gottes, in „der Gnade Überlast" verschwindet. Im übrigen ist das mystische Zielerlebnis ein Grenzfall des religiösen Verhaltens, und nur der Weg zu ihm hin kann der theologischen Würdigung unterliegen. Der mystische Weg ist aber wesentlich fideistischen Charakters.

mußte die kirchliche Theologie opponieren. Denn in einer Philosophie, welche die unmittelbare Allursächlichkeit Gottes als Konstruktionsprinzip gebrauchte, konnte der wesentliche Unterschied von Welt und Gott, von Sünde und Gnade nur mehr mit mühevoll verdeckter Inkonsequenz aufrechterhalten werden. Da mußten diese theologischen Grundunterscheidungen schließlich in der Einerleiheit eines monistischen Supernaturalismus oder Naturalismus versinken – je nachdem man eben ein Malebranche oder ein Baruch Spinoza war. Der große Oratorianer hat durch die geniale Übertreibung seines mystischen Rationalismus vorzüglich dazu beigetragen, das fideistische Moment des unmittelbaren Gegebenseins der Gottesvorstellung aus dem Verband des philosophischen Rationalismus zu lösen und einer gesonderten direkt antirationalistischen Verwendung zuzuführen.

Die Durchschnittstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich konnte sich dem übermächtigen Einfluß der cartesianischen Bewegung nicht entziehen. Sie deutete aber, wie bemerkt, die eingeborene Gottesidee als bewußten „Gottessinn". Unter Benutzung der stoischen *sensus communis*-Lehre ließ sich damit eine „natürliche Theologie" herrichten, die nicht weniger als drei Vorzüge hatte. Sie war cartesianisch, d. i. zeitgemäß, sie vermied überdies die monistische Konsequenz Malebranches und hielt bei alledem drittens noch den Weg offen für das mystisch innerliche Einheitserlebnis. Der *Logos spermatikos* des stoisch aufgefaßten *bon sens* war ja doch auch Logos. Er war der äußerste Lichtstrahl der göttlichen Geistessonne, die jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Dieser *Logos spermatikos* wurde in der getauften Seele zum *Logos soter* erhöht. Besonders im Gewissen tönt sein Gnadenruf. Und dem Christen, der treulich auf den „Christus in uns" hört, läßt es keine Ruhe, bis er, tiefer in sich dringend und alle „Welt" von sich drängend, heilige Ruhe findet in der beseligenden Ruhe der Gottheit selbst. Für den Geist aber, der in dem Wesen aller Wesen ruht und schauend dessen Frieden genießt – für den wesentlichen Christen kann die Philosophie nicht mehr sein als ein erster Wegweiser für die noch suchende und am Natürlichen haftende Seele. Er wird sich damit nur beschäftigen, um andere vor dem Irrtum im Suchen zu bewahren und auf das Ziel zu weisen, das in der Innerlichkeit durch die Gnade vollendet wird. Keineswegs wird er jedoch die Gewißheit und den Frieden des innersten Heiligtums dadurch stören

wollen, daß er mit Malebranche den göttlichen Seelengrund zum Tummelplatz philosophischer, d. i. bloß natürlicher Auseinandersetzungen profaniert.

Durch die Festlegung des cartesianischen Bewußtseinsphilosophierens auf die Ebene des gesunden natürlichen Menschenverstandes (des *bon sens*) wurde sowohl die apologetische Brauchbarkeit des Gedankens von dem unmittelbaren Gottesbewußtsein aufrechtgehalten und andererseits sein Umschlagen in einen absoluten, Gnade und Natur aufhebenden Rationalismus vermieden. Fénelon ist der glänzendste Vertreter dieses Ausgleichs zwischen rationalistischer Philosophie und mystisch fideistischer Religiosität[198].

Leibniz hatte die Begründung der philosophischen Überzeugung von Gottes Dasein auf das bloße Faktum des Eingeborenseins der Idee für unzureichend erklärt. Ihm galt die Feststellung, daß der endliche und hinfällige Menschengeist den Begriff des *ens summe perfectum* nicht aus sich habe erzeugen können, noch als ein positivistischer Rest in den Räsonnements Descartes. Damit der apriorische Beweis des Daseins aus der Idee schlüssig werde, müsse zuvor die „Möglichkeit" dieser Vorstellung bewiesen werden. War aber der Wirklichkeits- und Gewißheitscharakter des Gottesbewußtseins nicht mehr durch das Faktum des Eingeborenseins an sich, d. i. durch

[198] Das Ineinanderwachsen der erkenntniskritischen „eingeborenen Gottesidee" mit dem ethisch-religiösen „angeborenen Gottessinn", das den theologischen Cartesianismus charakterisiert, wird hell beleuchtet durch die Affaire des Abbé de Prades, der Anfang der 50. Jahre des 18. Jahrhunderts an der Sorbonne mit der These promovieren wollte, daß nur auf einer streng empirisch-sensualistischen Grundlage eine „natürliche Religion" bewiesen werden könne. Der Bischof schritt ein mit dem Bemerken, eine Theorie, welche den angeborenen moralischen und religiösen Sinn bestreite, könne unmöglich eine ehrliche Verteidigung des christlichen Offenbarungsglaubens sein; siehe Karl Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 5. Bd., Schaffhausen 1867, 118. Vgl. ferner die Lehre von *sens religieux* und *sens moral* bei Kardinal Gerdil, der unter dem Einfluß Malebranches steht. Von einer Beeinflussung durch die Schottische Schule, die zeitlich möglich wäre, wird nichts berichtet, siehe die ausführliche Darstellung bei Fr. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartesiénne, tome 2, Paris ^{3}1868, 545ff. Über den *Cartesianisme modéré* bei Bossuet und Fénelon und über ihre Polemik gegen Malebranche siehe Bouillier, 1.c., 243ff. Eine besondere Darstellung des Fénelonschen Ausgleichs zwischen Mystik und Cartesischer Philosophie bietet Max Wieser, Deutsche und romanische Religiosität, Berlin 1919. Die enge Tendenz dieses Buches tritt zu aufdringlich hervor, als daß dadurch die Kontrolle seiner Mitteilungen über die Ansichten Fénelons behindert werden könnte.

seine unerzeugbare „Gegebenheit“, begründet, sondern bedurfte diese *idea innata* genauso wie alle anderen Vorstellungen erst einer rationalen Aufklärung des Begründungszusammenhangs ihrer Wesensbestimmungen, ehe sie als gegenständliche Wahrheit anerkannt werden konnte, dann verlor sie für eine solche Philosophie überhaupt jede besondere Bedeutung. Denn woher auch die Ideen ins Bewußtsein kommen mochten, ob aus der einzelnen Erfahrung oder aus der Überlieferung des *sensus communis* oder auch aus der mystischen Tiefe der Seele, sie waren für den Philosophen nichts mehr als Material, das der rationalen Formgebung in gleicher Weise bedurfte. Der Wolffschule war damit der Weg geöffnet zu dem „empirischen Rationalismus“ – Dogmatismus –, der, wie früher an dem Beispiel Ben. Stattlers gezeigt wurde, das Eingeborensein der Ideen mit Locke direkt bekämpfen konnte, ohne deshalb den wesentlich rationalistischen Charakter ihrer Methode aufgeben zu müssen[199]. So erklärt es sich, daß die religiöse Opposition, die sich vor Sailer aus der katholischen Theologie gegen den Rationalismus der Wolffschule erhob, unter der Fahne der eingeborenen Gottesidee und des natürlichen Gottessinnes gefochten hat.

Die weit herausragenden Vertreter dieser Richtung sind Eusebius Amort und Martin Gerbert, der Abt von St. Blasien. Sie können als die katholischen Vorläufer der Erlebnistheologie des Stattlerschülers gelten. Die traditionelle Scholastik in ihren verschiedenen Schulschattierungen vermochte keine zugkräftige Apologetik gegen den Naturalismus der Popularphilosophie hervorzubringen. Der äußerliche Gleichlaut vieler Termini und Methoden der Wolffscholastik mit den theologischen und philosophischen Überlieferungen der alten Schulen erschwerte es außerordentlich und hat es tatsächlich verhindert, daß der tiefe weltanschauliche Gegensatz zwischen dem modernen Rationalismus und dem mittelalterlichen Denken „scholastisch“ ausgetragen worden ist. Soweit sich Mitglieder der alten Ordensschulen überhaupt auf eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem siegreichen neuen Geist einließen, ließen sie sich auf den Fechtboden des neuen Wissenschaftsbegriffs drängen, sie wurden „methodische“ Rationalisten, und die „Auch-Selbstdenker“-Theologie Ben. Stattlers war das Ergebnis. Es ist sehr bezeichnend, daß Amort sowohl wie Gerbert das Prinzip der religiösen Unmittel-

[199] Siehe Der theol. Rationalismus, 26ff.

barkeit nicht nur gegen die rationalistische Reflexionsphilosophie der Wolffschule ins Feld geführt haben. Ihre erkenntnistheoretische Front war ebenso gegen die Scholastik, den sog. „Scholastizismus", gerichtet. Beide Theologen haben ihren großen Einfluß der Modernität ihres theoretischen Standpunktes zu verdanken. Die Betonung der augustinistischen Überlieferung und die Beschäftigung mit der Vätergeschichte war durchaus modern gedacht. Der letzte Sinn der großen Bewegung zur positiven historischen Theologie, welche von dem ersten ausgesprochen modernen Jahrhundert, von dem 17. Jahrhundert Frankreichs, ausgegangen ist, besteht in der Überzeugung, daß die Gegebenheit der hl. Schrift, der Vätergedanken, der kirchlichen Liturgie usw. in ihrer ursprünglichen unversehrten Reinheit zu erfassen sei, um damit unmittelbar auch eine lebendige Theologie anstelle der leeren und lebensfernen „Spitzfindigkeiten" der Schule zu erhalten. Nicht spekulieren, sondern forschen – nicht in Begriffsspaltereien sich verlieren, sondern die religiösen Tatsachen reden lassen, das ist die fideistische Haltung des neuen Prinzips der religiösen Unmittelbarkeit. Es ist natürlich kein Zufall, daß der theologische Historismus von Anfang an in so weitem Umfang mit dem Augustinismus verwachsen ist. Beide Tendenzen, das Aufblühen des historischen Sinnes wie die Betonung der eingeborenen Gottesidee und des eingepflanzten Gottessinnes, weisen in dieselbe Richtung: Reduktion des veräußerlichten und problematischen Scholastizismus auf die kritische Vergewisserung der ursprünglichen lebendigen Religion in Schrift, Tradition und menschlichem Bewußtsein[200].

III. Die Auswirkung der Sailerschen Erlebnistheologie

Fénelon, der große Chorführer des theologischen Cartesianismus, stand, wie mehrfach erwähnt wurde, bei dem religiösen Antirationalismus der deutschen Genierichtung in großem Ansehen. Und es ist nicht zu verkennen, daß die platonische Weltauffassung Lavater-

[200] Über den augustinistisch-cartesianischen Nativismus Amorts und Gerberts siehe Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie, besonders 97f.101.160f. 168ff.189ff. Über die in manchen Dingen lebhaft an Sailer erinnernden Bestrebungen Amorts zur Reform des theologischen Studiums siehe J. Friedrich, Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts aus dem handschriftlichen Nachlaß Eusebius Amort zusammengestellt, in: Abh. der hist. Klasse der bayr. Akademie d. Wiss. XIII, Bd. 2, Abt. 1ff., München 1876.

Jacobi-Sailers in auffallender Parallele steht zu dem jansenistischen Augustinismus der französischen Theologie. Hier wie dort gilt das Sinnliche und bloß Natürliche als das Verworrene und uneigentliche Sein, als das Nicht-sein-Sollende, während das wahre Sein übersinnlich und unmittelbare Teilnahme am göttlichen Sein ist. Reformatorische Überlieferungen und jansenistische Gnadenlehre begegnen sich in dem Denken dieser Männer. Die Schweizer Heimat Lavaters und Jacobis Genfer Studienzeit sind wohl nicht zufällig für diese ideelle Nachbarschaft. Trotz der engen Beziehungen, die das Aufklärungsjahrhundert auch in der genannten Einzelheit aufweist, behält der religiöse Antirationalismus des Hamannkreises dennoch eine durchaus selbständige Bedeutung. Das wird am besten erkannt, wenn die Theologie des „deutschen Fénelon" (Sailer) neben die des Erzbischofs von Cambrai gehalten wird. Dem echten Fénelon gilt die mystische Versenkung in den inneren Gott als ein außerordentliches Gnadenerlebnis, und er betont demgegenüber noch die allgemein menschliche Religion des *bon sens*. Sein *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* ist eine förmliche *theologia rationalis*, die auf jeder Seite den auf seine Volkstümlichkeit bedachten Schüler Descartes' verrät und den Mystiker nur nebenher zu Worte läßt. Der Abwehrkampf gegen den deistischen Naturalismus der Enzyklopädie ist von der französischen Theologie auch im 18. Jahrhundert vorzüglich im Zeichen dieses cartesianischen Rationalismus geführt worden. Das war möglich, weil der Deismus hier im Gewande der Naturlehre Newtons und der empiristischen Philosophie auftrat. Der Gott der cartesischen Vernunftapologetik war das Gegenteil von dem fernen Weltmaschinenmeister eines Voltaire und Condillac, er wirkte ganz nahe in dem angeborenen religiösen Bewußtsein und rief von dort zur höchsten Vollkommenheit in dem Gnadengeheimnis der Mystik. Nun ist Sailer zwar ein begeisterter Anhänger der eingeborenen Gottesidee im Sinne Fénelons[201], aber eine natürliche Religion als Beweisprodukt einer räsonnierenden Vernunft lehnt er ausdrücklich ab. Seine Jacobinachfolge läßt den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung ganz verschwimmen, damit er unbedingter Antirationalist sein kann. Die Lage der auf Zeitgemäßheit

[201] In der Einleitung zu der Sprichwörter-Sammlung: „Die Weisheit auf der Gasse" führt Sailer einen langen Passus aus Fénelons *Traité* an, um mit dessen Nativismus die Spruchweisheit der Völker als Universaloffenbarung zu beweisen.

bedachten Apologetik war in dem Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts eben eine ganz andere als in Frankreich. Der Naturalismus der deutschen Aufklärung wurde nicht materialistisch getragen von dem empirischen Rationalismus der Wolffschule, dem die eingeborene Gottesidee nur eine *Sensus communis*-Vorstellung, d. i. ein vor der Vernunft noch erst als möglich zu rechtfertigendes Zufallsding war. Da galt es, die Theologie entweder in methodischen Rationalismus aufzulösen, oder aber den Rationalismus radikal abzulehnen und lieber empiristisch und sensualistisch zu philosophieren, als ihm in den sog. Gottesbeweisen auch nur einen Finger zu bieten. Der zweite Weg führte zweifellos, wie gezeigt wurde, zu der wirksameren Apologetik, und auf ihm ist die Theologie Sailers zu der schärfsten und reinsten Ausprägung des Fideismus geführt worden, welche in der neuzeitlichen Geschichte der katholischen Theologie zu verzeichnen ist. Als Jacobi zu philosophieren begann und der junge Stattlerschüler nach einer zeitgemäßen Begründung der Religion ausschaute, da war der philosophische Rationalismus in einer schweren Krisis begriffen. Die Zeit der Vernunftkritiken war gekommen. Der radikale Fideismus war von Huet und Poiret mehr angedeutet als ausgebildet worden. Jetzt aber fand er in Deutschland die Vorbedingungen zu breiterer Wirksamkeit, und er fand vor allem in Jacobi den philosophischen Kopf, der ihm das Ansehen einer aus der philosophischen Problemlage notwendig herauswachsenden und allgemeingültigen „Wissenschaft der Vernunft“ zu geben wußte.

Die Bedeutung Sailers für die geschichtliche Entwicklung des theologischen Erkenntnisproblems besteht darin, daß er dem großen Zeitbedürfnisse nach einer immanent religiösen Überwindung des Aufklärungsrationalismus durch die Aufnahme einer Gedankenwelt entgegenkam, die weit außerhalb des theologischen Schulbetriebes am Werke war, dem deutschen Geistesleben den Weg aus der Enge der bloßen Verständigkeit heraus zum Leben und Denken im Unendlichen, zum romantischen Idealismus zu bereiten. Die Abwehr der populär rationalistischen Religion des natürlichen und gesunden Menschenverstandes ist von sämtlichen katholischen Theologen, die mit Sailer die Quasi-Rationalisierung des ganzen Offenbarungsglaubens durch die *demonstratio evangelica* Stattlers als unbefriedigend empfanden, allein aus dem geschichtlichen Nachweis bestritten worden, daß alle wirkliche Religion positive Offenbarungsreligion gewesen sei. Aber mit historischen Untersuchungen allein, und wenn sie

noch so exakt und umfassend durchgeführt würden, kann das theologische Erkenntnisproblem auch nicht vorläufig gelöst werden. Denn Historie setzt immer schon eine Stellungnahme zu dem sachlichen Problem voraus. Und was die historische *demonstratio christiana* der Beda Mayr, Stefan Wiest usw. gegen die Verstandesreligion vorgehen ließ, das war die Abneigung gegen den Rationalismus überhaupt, die unklare und nur halbbewußte Behauptung des religiösen Erfahrungsstandpunktes, d. i. des theologischen Fideismus. Eine rein sachliche Überwindung des Naturalismus aus einer reinen Theorie des Wesens der Religion lag außerhalb der Reichweite eines Zeitbewußtseins, das von den Extremen des Verstandes- oder des Gefühls-Subjektivismus gänzlich in Anspruch genommen war[202]. Der fideistischen Tendenz dieser historisch positiven Apologetik gab erst Sailer die Erfüllung, indem er die pietistisch-genialische Schriftbetrachtung Lavaters, Herders und Hamanns in die katholischen Kreise einführte und Jacobis Glaubensphilosophie zur Fundamentaltheologie erhob. Die Reformator-Rolle, in der Sailer seit jeher gesehen worden ist, kann nicht so sehr als die eines schöpferischen Praeceptors, denn vielmehr als die eines umsichtigen Receptors und gewandten Vermittlers gelten.

Es drängt die Frage, welchen Einfluß die Erlebnistheologie Sailers auf die weitere Entfaltung der modernen apologetischen Theologie ausgeübt hat.

Jacobis Vernunftkritik hatte die Wissenschaft im engeren Sinne, d. i. das demonstrierende Verstandesdenken, als ein Abstraktionsverfahren hingestellt, welches wesensnotwendig von der Wirklichkeit wegführe; und der Philosophie war die Aufgabe zugewiesen worden, das einzige Wirklichkeits-Kriterium, nämlich die unmittelbare Verbindung von Ich und Objekt in der instinktiven Lebensäußerung, an dem höchsten und eigentlich menschlichen Lebensakt, an der Betätigung seiner sittlichen Freiheit und Vernunftwürde, aufzuzeigen. Die Reduktion des vernünftigen Wirklichkeits-Bewußtsein auf das Faktum der gottvernehmenden Vernunft entspricht dem ersten negativen Teile, dem Gewißheitswege in der Philosophie Descartes und Malebranches. Den zweiten Wegabschnitt des Cartesianismus, die

[202] Eine einsame Ausnahme macht die *theologia polemica* und *dogmatica* des Dominikaners P. M. Gazzaniga. Die theoretische Haltung des hl. Thomas wirkt hier wenigstens noch als Überlieferung nach. Siehe das Zitat aus Gazzaniga über natürliche und offenbarte Religion in: Der theol. Rationalismus, I. Kap., Anm. 22.

rationale Rekonstruktion der aufgehobenen Weltwirklichkeit, macht Jacobi nicht mit. Wohl war er Psychologe genug, um zuzugeben, daß es eine unabweisliche Notwendigkeit des menschlichen Bewußtseins sei, das im sinnlichen Wahrnehmungsakt wie im gläubigen Vernehmen unmittelbar erfaßte Wirkliche durch Verstandesbegriffe sich selbst gegenüberzustellen und anderen mitzuteilen. Aber das begriffliche Denken der Naturdinge und des übersinnlichen göttlichen Seins ist nur eine nachträgliche Äußerung des unmittelbaren Erlebens, und den objektivierten Verstandesabstraktionen kommt Wirklichkeitswert nur soweit zu, als sie für bloße Zeichen und Symbole des Erlebnisses gebraucht werden. Damit war der gegenständliche Erkenntniswert der eigentlichen Wissenschaft aufgehoben. Nicht nur die spekulativen Systemkonstruktionen der Philosophie waren kritisch aufgelöst, sondern auch so sichere und wichtige Dinge wie Mathematik und Naturwissenschaften konnten von dem Erlebnisstandpunkt aus nicht mehr genügend gewürdigt werden. Der wahre sachliche Philosoph, der in Jacobi steckte, hat das Bedenkliche dieser Konsequenzen wohl gefühlt, und daraus erklären sich die gelegentlichen Äußerungen über die zwei Wasser, zwischen denen er schwimme und die sich ihm nicht vereinigen wollten. Der unvereinbare Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Leben ist der erste Punkt der Glaubensphilosophie. Er mußte überwunden werden.

Die Übertragung der Glaubens- und Lebensphilosophie auf die Theologie ließ die dualistische Konsequenz noch in besonderer und tieferer Weise empfinden. Gegen jeden Naturalismus der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" war es wohl sehr wirksam, mit Jacobi darzulegen, daß die Vernunft ihrem Wesen nach rezeptiv sei und daß darum die wahre Philosophie nicht räsonnieren, sondern „Dasein enthüllen" und „Leben darstellen" könne. „Die Uhr hat sich nach der Sonne zu richten und nicht umgekehrt" – „Die Wissenschaft ist nur Auge für das Sonnenlicht, die Religion aber ist der Brennpunkt, in dem die Strahlen sich sammeln und zünden"[203], so übersetzt der Theologe sinngetreu den Grundgedanken Jacobis. Der negative Reduktionscharakter der Glaubensphilosophie findet auch in dem anderen Sailerwort einen treffenden Ausdruck: Die wahre Philosophie sei „lebendiges Heimweh nach der Wahrheit"[204].

[203] S.W. XII, 488f.510f.
[204] Autobiographie, S.W. XXXIX, 267; XL, 515; XIII, 26; und viele andere Stellen.

Dieser philosophisch begründete Antirationalismus hat seine praktisch apologetische Brauchbarkeit in der Meisterhand Sailers an Tausenden bewährt. Aber zu welchen sachlich theoretischen Folgen führte er?

Am Ziel des kritischen Gewißheitsweges angelangt, wo der *Salto mortale* in das mystische Gotterleben der sittlich freien Menschenvernunft ausgeführt war, wußte Jacobi nicht mehr, wie er von dort aus zu der geschichtlichen Erscheinung des Christentums weitergehen sollte. Der Erlebnistheologe weiß für diese Schwierigkeit guten Rat. Er nimmt einfach die Geschichtlichkeit des Christentums und der Kirche samt ihren dogmatischen Begriffsformeln gleich mit hinein in den großen Reduktionsprozeß auf das unmittelbare Vernunft-Logos-Erlebnis. Es ist keineswegs so philosophisch unbekümmert gedacht, wie es klingen mag, wenn Sailer diesen Unterschied von dem Verfahren Jacobis nicht wesentlich findet und erklärt: „Mein Rat ist der: wäre es denn nicht besser gethan, wenn die Philosophie (als ein lebendiges Heimweh nach der Wahrheit) nicht bloß mit dem Glauben an Gott, sondern um etwas Ganzes zu gewinnen, sogleich mit der Geschichte der göttlichen Offenbarungen, und zunächst mit der Geschichte des Christenthumes in einen brüderlichen Bund träte?“[205] Tatsächlich ist nicht einzusehen, was vom Standpunkt der Glaubensphilosophie formal logisch dagegen hätte eingewendet werden können, daß die Zurückführung aller Wirklichkeit auf das Gotteserlebnis die religiösen Erscheinungen und Lehren neben die übrigen Verstandesprodukte als universaleren Ausgangspunkt stellte. Der Erlebnistheologe legte ja der religiösen Außenwelt, den überlieferten Glaubensvorstellungen und dem Schriftbuchstaben, ebenso wenig einen für sich bestehenden Wirklichkeitswert bei, wie der Glaubensphilosoph sie den Abstraktionen der Verstandeswissenschaft zusprach. Jene sind genau so wie diese nur nachfolgende Äußerungen, Mitteilungszeichen, Symbole, welche Sinn und Wirklichkeit allein aus dem inneren Erleben des göttlichen Lichtes und Le-

[205] S.W. XXXIX, 404; vgl. den Dialog zwischen „Philosophie und Hierarchie“, ebd., 325f. Diese Stellen und die ganze Partie (S.W. XXXIX, 392-403) erwecken an vielen Punkten den Eindruck, als wären sie Niederschläge aus den Unterhaltungen, die Jacobi mit seinem Freund Sailer über die Positivität des Christentums gepflogen hat, siehe Jacobis auserl. Briefwechsel II, 458f. Die Beziehungen zu Jacobi liegen in den „Kurzen Dialogen über Philosophie in den Tagen der Gährung des vorigen und jetzigen Jahrhunderts“ (S.W. XXXIX, a.a.O.) unzweifelhaft zu Tage.

bens empfangen. Sogar der geschichtliche Christus ist eigentlich nur eine pädagogische Notwendigkeit für die im Sinnlichen versunkenen „Menschen, wie sie sind", für den Menschen, wie er sein oder werden soll, verschwindet die geschichtliche Äußerlichkeit in dem mystischen Genuß des „Christus in uns".

Einer, der „mit festen markigen Knochen auf der wohl begründeten dauernden Erde" stand, hat in offenbarem Hinblick auf den „Propheten" in Zürich und auf den Freund „Fritz" das Wort geprägt: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind". Das trifft auf die Erlebnistheologie Sailers ebenso wie auf den genialen Bewußtseinsglauben Lavater-Jacobis zu. Jede Wirklichkeit ist für diese Denkweise ein göttliches Wunder. Denn das gläubige Vernunftvernehmen, die Offenbarungsempfängnis der göttlichen Wirklichkeit ist der umfassende und alles tragende Grund des Wirklichkeitsbewußtseins überhaupt. Wo aber alles Wunder ist, da ist kein Wunder mehr. Wo die Vernunft ihrem spezifischen Wesen nach nur Gott vernehmender Glaube ist, da ist der Glaube eben – reine Vernunft. Die Theologie hat keinen eigenen Gegenstand mehr, alles ist Vernunftwissenschaft, Philosophie. Dem Erlebnistheologen ist der sachliche Sinn der überlieferten Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung kaum oder nur von ferne sichtbar geworden. Die strenge Jacobi-Nachfolge ließ ihn nur an Gradunterschieden festhalten, und schließlich wird ihm das Übersinnliche zum Übernatürlichen und das Geistige zur „höheren heiligen Natur". Das Umkippen dieses absoluten Fideismus in einen moralistischen Naturalismus hat Sailer an den Weggenossen, die ihn bei der Nachfolge der Glaubensphilosophie begleiteten, an Johannes Neeb und Cajetan v. Weiller, wie an seinem eigenen Schüler Salat noch selbst beobachten können[206].

[206] Über Salats und von Weillers Verhältnis zu Sailer siehe Werner, Geschichte der katholischen Theologie, 327ff. Werner stellt hier den Jacobischüler Salat (327) dem weisen Eklektiker Sailer gegenüber. Nachdem unsere Untersuchung den wirklichen Tatbestand festgestellt hat, bedarf es keiner eigenen Korrektur mehr, wenn Werner von dem Sailerschen Eklektizismus behauptet, er habe von allen philosophischen Richtungen her, „auch der von Jacobi ausgehenden", sich „das Beste angeeignet, zugleich aber mit sicherem Takte das Falsche und Unrichtige von sich abgewehrt und ferngehalten". Über Joh. Neeb siehe die Bonner philosophische Dissertation: G. Jentgens, Der philosophische Entwicklungsgang des Johannes Neeb (1767-1843). Ein Beitrag zur Geschichte der nachkantischen Philosophie, Düsseldorf 1922. [16]

Noch in einer anderen Hinsicht stellt die Erlebnistheologie ein unhaltbares und von sich forttreibendes Extrem dar. Der große Vorzug der fideistischen Apologetik Sailers und der Grund ihrer z. T. heute noch nicht verbrauchten Wirksamkeit liegt darin, daß sie den Ton auf den rezeptiven Offenbarungscharakter der religiösen Überzeugung legt. Das auffallendste Unterscheidungsmerkmal, das die Eigenart der religiösen Erkenntnis von allen anderen Bewußtseinserscheinungen am wirksamsten heraushebt, besteht tatsächlich in der ehrfürchtigen Hingabe an die Offenbarungswirklichkeit Gottes in der Natur und in der Heilsordnung. Der religiöse Mensch ist ehrfürchtig, oder wie Sailer es einmal ausdrückt, er besitzt „einen unüberwindlichen Respekt für das Gegebene“[207].

Wenn nun aber die Natur nur von der inneren Gotteserfahrung her religiöse Bedeutung erhält, die hl. Schrift ohne das im Leser leuchtende göttliche Licht nur „toter Buchstabe“ sein soll, wenn ferner die überlieferten Glaubenszeugnisse an und für sich nur als inhaltsleere Symbole gelten sollen – wenn so alle „Gegebenheit“, alle transsubjektive Objektivität des Christentums und der Kirche auf die sinnlich helfende Anweisungsfunktion für die religiöse Subjektivität reduziert wurde, wo blieb da der „unüberwindliche Respekt für das Gegebene“? Drohte da nicht die religiöse Ehrfurcht, unter deren Szepter sich die Erlebnistheologie gestellt hatte, in ihr Gegenteil, in die Verschlossenheit eines solipsistischen Skeptizismus oder in die Systemkonstruktion eines „schöpferischen“ Philosophenich umzuschlagen? Auf den Fall Sailer läßt sich das bekannte Wort, das sein *philosophus* bei einer anderen Gelegenheit gesprochen, etwa so anpassen: *Ohne* die streng fideistische Betonung des rezeptiven Charakters der religiösen Überzeugung kam Sailer nicht über den naturalistischen Aufklärungsrationalismus hinweg und in das „lebendige“, „tätige“ Christentum hinein – und *mit* ihr konnte er nicht lebendiger und praktischer Christ bleiben. Die Überschärfung des Fideismus durch Sailer-Jacobi drängte von sich weg zu einer neuen Lösung hin, welche die Naturwirklichkeit und die Wissenschaft in

[207] S.W. XII, 551. Die Stelle wird eingeleitet durch eine Darlegung des Unterschiedes zwischen dem „rein positiven, gleichsam schöpferischen“ Vernunftgebrauch der Systemspekulanten, der „das ursprünglich Wahre selbst aus sich konstruiert“, und dem „negativen“ Vernunftgebrauch, der „das Wahre, das dem Glauben als eine Konstruktion aus höherer Hand gegeben ist, ehrerbietig annimmt“.

eine positive Beziehung zur göttlichen Offenbarung und ihrer gläubigen Entgegennahme zu bringen verstand.

„Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen" – dieses Wort hatte der „Ältervater" des genialen Antirationalismus einst auf die Zusammengehörigkeit von Sinnlichkeit und Geist, von Verstand und Offenbarungsglauben gesprochen. Sailer hatte den religiösen Einheitsgedanken Hamanns unter der einseitigen Jacobinachfolge vernachlässigt. Neben ihm aber war ein Jüngerer aufgewachsen, der den Universalismus in der Sprachtheorie des nordischen Magus tiefer in sich aufgenommen hatte: Franz v. Baader, dessen Jugend Sailer als Erzieher betreut hatte[208]. Dem Theosophen ist es mit dem gesamten religiösen Geniedenken des ausgehenden 18. Jahrhunderts gemeinsam, daß er das menschliche Gottesbewußtsein als eine unbeweisbare und keines Beweises bedürftige Urgegebenheit auffaßt. Gotteserkenntnis ist Glauben, gläubiges Empfangen der göttlichen Offenbarungseinwirkung. Die natürliche Religion und Ethik des Aufklärungsrationalismus galt Baader soviel wie das hölzerne Eisen. Aber im Unterschiede zu Jacobi sucht er die Berührung der Menschenseele mit Gott nicht in der Vernunftnatur weder des „Menschen, wie er ist", noch „wie er sein soll". Die Offenbarung ist echt übernatürliche Gegebenheit und Gnade, die zur Natur hinzukommt und sie vollendet. Demgemäß ist auch die Natur für Baader – mag er ihre Unvollkommenheit noch so stark hervorheben – nicht mehr wie in der Glaubensphilosophie Jacobis ein Nicht-sein-Sollendes, dem nur die Symbolfunktion des sinnlichen Anzeigens und des Überlieferungsmittels für das innere göttliche Leben zukommt, sondern ihrem objektiven Dasein wie ihrer Erkenntnis im natürlichen Verstandeswissen wird ein relativ selbständiger Wirklichkeits- und Wahrheitswert zugesprochen. Das Wesen der Religion besteht eben in der universalen Beziehungseinheit von Natur und Übernatur, von Verstandeswissen und Offenbarungsglauben. Ist man durch die bizarre theosophische Vokabulatur zu dieser Grundstellung Baaders durchgedrungen, dann verliert es an Seltsamkeit, daß er, der Laie und Mediziner von Beruf, Universitätsvorlesungen über Texte des hl. Thomas gehalten hat[209].

[208] Siehe Haffner, Art. Baader, in: Wetze und Welte's Kirchenlexikon I, 2. Aufl., 1781. – Über Baaders Verhältnis zu Hamann s. Unger, Hamanns Sprachtheorie, 3ff.

[209] Eine klare Übersicht über die für die theologische Erkenntnislehre entscheidenden Gedanken Baaders bietet Alois Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Ge-

Die geschichtlich wirksamste Fortbildung aber, die der zwischen mystischer Innerlichkeit und Wissenschaft eingeklemmte Fideismus Jacobi-Sailers erfahren hat, ist von der „positiven Philosophie" Schellings ausgegangen. Unter dem Einfluß Jacobis und Baaders hatte der Schöpfer der „Identitätsphilosophie" seinen Standpunkt zu einem persönlichen Theismus revidiert. Die Welt ist die freie Willensäußerung, die Schöpfertat des freien absoluten Geistes. Die Wirklichkeit der Welt kann nur im Glauben erfaßt werden. Glauben ist überhaupt der Anfang aller menschlichen Erkenntnis. Aber der anfänglich blinde Glaube schließt schon das Streben zum Wissen in sich ein. Der wirklichkeitsgläubige Geist will wissen, *was* die im Glauben erfaßte – und nur durch ihn erfaßbare – Wirklichkeit ist, er will die „Möglichkeit", das Wesen des Wirklichen, einsehen. Da jedoch nicht alles Mögliche auch wirklich ist, so bleibt auch das universalste Wesenswissen noch glaubensbedürftig und gläubig, weil das „Daß" der Denkobjekte, ihre reale Existenz eine freie Wirkung des Schöpferwillens ist, und darum nicht eigentlich gewußt, sondern nur geglaubt werden kann. Die Philosophie nimmt also die Gesamtheit des Wirklichen in der Natur und der Menschheit als göttliche Offenbarungstat mit kindlichem Glauben an, aber sie würde, wie im schärfsten Protest gegen die Glaubensphilosophie betont wird, keine wissenschaftliche Philosophie sein, wenn sie im blinden Glauben stecken bliebe. Der gläubige Ansatz der Wirklichkeit als Wirkung der göttlichen Schöpfermacht hat vielmehr den Sinn, in dem Werden der Natur und in dem menschlichen Geschehen das ewige Geistwesen des unendlichen Offenbarungsgottes zu einem möglichst umfassenden und zusammenschauenden System des Wissens zu vermitteln. Schon in der Periode der „Identitätsphilosophie" hatte Schelling die philosophische Geschichtsbetrachtung als die ideale Aufgabe einer wissenschaftlichen Theologie aufgestellt[210]. Denn die Geschichte der Menschheit, die Entwicklung des endlichen Geistes, ist als „Ausfüh-

biete des Katholizismus, München 1862, 15-43. Die Darstellungen Werners und Haffners bleiben in der Naturmystik und in den Theosophieen des Böhme-Verehrers stecken. Das in jüngster Zeit auflebende Interesse für Baader hat bis jetzt noch nichts hervorgebracht, was an die Sachlichkeit der Schmidschen Arbeit heranreicht.

[210] Siehe die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" 1803, bes. die für die Entwicklung der Theologie bedeutsame 8. Vorl. „Über die historische Konstruktion des Christentums" und die 9. „Über das Studium der Theologie".

rung“ des sich darin offenbarenden Gottesgeistes im Kerne Religionsgeschichte. In der „Philosophie der Mythologie“ (des Heidentums) und in der „Philosophie der Offenbarung“ (des Christentums) hat Schelling an jenem höchsten Wissenschaftsideal bis an sein Lebensende gearbeitet[211].

Baaders Theosophie und die positive Philosophie Schellings stehen also mit der Glaubensphilosophie in einer Reihe, wo es gilt, den absoluten Rationalismus abzuwehren. Das reine Denken kann aus sich heraus nichts erzeugen als eben reines inhaltsleeres Denken. Schon Kant hatte die Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Erfahrung und Denken eindringlich genug dargelegt. Wirklichkeit muß einfach gegeben sein, sie kann nicht erdacht, sie muß geglaubt werden. Und dieser Wirklichkeitsglaube ist bei Baader wie bei Schelling nicht in die skeptische *Epoché* des Humeschen *belief* eingeengt. Beide fassen ihn vielmehr im Anschluss an Hamann[212] als universal religiöses Bewußtsein. Alle Wirklichkeit ist Gottes freie Offenbarungstat. Aber beide lehnen es ab, die Philosophie in der Sackgasse des Jacobischen Innerlichkeits-Erlebnisses totlaufen zu lassen. Sie sind überzeugt, daß die Methode des prinzipiellen „Nicht-Wissens“ dem Wesen der Religion ebenso widerspreche wie der Wissenschaft[213]. Religiöser Offenbarungsglaube und natürliches Wissen müssen in einem Beziehungszusammenhang stehen. Darin stimmen Baader und Schelling überein. Die Besonderung ihrer Systeme liegt in der Verschiedenheit, wie sie diese Beziehung auffassen und durchführen. Baaders Vorliebe für Jakob Böhme und Saint-Martin und

[211] Den Einfluß Baaders auf Schelling berührt Kuno Fischer, Schellings Leben, Werke und Lehre, Heidelberg ^{3}1902, 139f. Eine Übersicht über die Entwicklung von der Identitätsphilosophie zur positiven Philosophie bietet Hub. Beckers, Schellings Geistesentwicklung (Bayer. Akademieabh.), München 1875, bes. S. 74ff.

[212] Schelling hat seiner Verehrung für Hamann Ausdruck gegeben in den Münchener Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus“, hrsg. v. Arthur Drews, Philosophische Bibl., Leipzig, 169ff.

[213] Vgl. Schellings sarkastische Charakteristik des rein vernunftgläubigen Jacobi, der es nur dem durch den Verkehr mit Lavater und Schlosser erworbenen „schlimmen Ruf“ zu danken habe, „wenn auch heutzutage noch übrigens ernst und christlich gesinnte Schriftsteller ihn gleichsam unter den Zeugen der Wahrheit anführen“: a.a.O., 168. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Schelling unter diesen „ernst und christlich gesinnten Schriftstellern“ auch und vielleicht sogar vorzüglich an den ihm wohlbekannten Sailer gedacht hat. Über die persönlichen Beziehungen Sailers zu Schelling siehe Aichinger, 394.

seine seltsame Naturmystik haben es verursacht, daß er von den katholischen Theologen der vorvatikanischen Periode auffallend vernachlässigt worden ist[214]. Um so größeren Einfluß hat Schelling ausgeübt.

Die positive oder „geschichtliche Philosophie", wie Schelling sein späteres System mit Vorliebe genannt hat, drängte sich den Theologen geradezu auf als der einzige Weg zu einer Theologie, die Glaubenswissenschaft blieb und dennoch streng systematische Erkenntnis war. Weder in kritischer Bibelphilosophie noch in pietistisch „praktischer Schriftbetrachtung" sollte ihre wesentliche Aufgabe sich erschöpfen. Aus der Enge dieses Beiwerks wurde sie hinausgeführt auf das breite umfassende Feld einer systematischen Wissenschaft, die aber nicht „reine" Spekulation, sondern zugleich auf der positiven Offenbarungstatsache des Christentums gegründet war. Die Theologie sollte die systematische Darlegung des universalen ewigen Got-

[214] Der einzige, der Baader vor Schelling bevorzugt, ist Martin Deutinger, der weitaus ursprünglichste und stärkste philosophische Kopf unter den katholischen Theologen jener Zeit. Vgl. sein religionsphilosophisch bedeutendstes Werk: „Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft", Regensburg 1857, und die Ergänzung dazu: „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie", aus dem handschriftl. Nachlass hrsg. von Lor. Kastner, München 1866. Deutinger verleugnet bei aller Kritik nicht den Zusammenhang mit Schelling. Die Bevorzugung Baaders tritt besonders hervor in Das Prinzip, 363; Der gegenw. Zustand, 123f. Aus der nahen Beziehung zu Baader erklärt sich auch die unverkennbar von Hamann stammende metaphysische, nicht traditionalistische Verwendung des Sprachproblems: Das Prinzip, 14f.372.456ff.; Der gegenw. Zustand, 28, 163 Anm. Und mit Hamann wirkt auch Jacobi in die Deutingersche Philosophie hinein, siehe seinen Gottesbeweis aus dem Freiheitsbewußtsein in Das Prinzip, 429f.525 und „Über das Verhältnis der Poesie zur Religion" (Neudruck in der Samml. Kösel, 1915), 59f. Aber von dem Thomasinteresse Baaders ist bei Deutinger nichts zu verspüren. Er sieht die Scholastik, die er offenbar nur aus den Resten des 18. Jahrhunderts und von dem neuesten Import aus Italien her gekannt hat, wegen ihres „mechanischen" unvermittelten Dualismus von Glauben und Wissen als eine überwundene Denkstufe an. Das christliche Prinzip kann nur durch die moderne, in ihrer wesensnotwendigen Begrenzung und Notwendigkeit erkannte Bewußtseinsphilosophie aus der Scholastik herausgehoben und zum wissenschaftlichen Siege geführt werden; siehe Das Prinzip, 19ff.449f. und bes. Der gegenw. Zustand, 177.179.201ff.216ff. Sein Ideal der „christlichen", d. h. der universalen „Wissenschaft" hat Deutinger bes. in Das Prinzip, 392ff. und 521ff. gezeichnet. In der Entwicklungsgeschichte des theologischen Erkenntnisproblems bedeutet Deutinger eine Variante der idealistischen Ausprägung des theologischen Rationalismus. Im übrigen gehört das Wesentliche seiner starken philosophischen Erscheinung in die Geschichte der neueren Philosophie, wo er unter den voluntaristischen Ausläufern der idealistischen Periode einen geräumigen Platz beanspruchen darf.

tesgeistes werden, wie er sich in den großen Stationen der Schöpfung, des Sündenfalls und der Erlösung, in der petrinischen und paulinischen Kirche der Vergangenheit und Gegenwart und in der johanneischen Kirche der Zukunft „ausgeführt" hat bzw. noch ausführen wird. Von den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts an haben die katholischen Theologen mit vollen Händen aus dieser Ideenfülle geschöpft. Das Ergebnis war der „theologische Idealismus", dessen typische Ausprägungen früher schon dargestellt worden sind[215]. Hier interessiert nur der Zusammenhang, der diese Richtung mit dem theologischen Fideismus Sailers verbindet.

Nach dem maßgebenden Vorgang Schellings lassen die idealistischen Theologen dem religiösen Glauben nur die Funktion, die Wirklichkeit, das Dasein, das Daß des Christentums zu erfassen. Sein Was und Wesen gehört aber für sie völlig in den Bereich der philosophischen Erkenntnis. Der theologische Idealismus ist deshalb von der theologischen Erkenntnislehre durchaus unter den rationalistischen Typus zu rechnen, und seine Verwandtschaft mit der Möglichkeitstheologie Stattlers springt in die Augen. Auch hier war ja der eigentliche Glaube auf die bloße *existentia*, auf das *mere purumque factum miraculorum* reduziert worden. Trotzdem besteht aber ein großer Unterschied zwischen dem theologischen Dogmatismus und dem theologischen Fideismus. Während Stattler die christliche Offenbarungswahrheit in der Form von bloßen „Nominaldefinitionen" und *mere hypothetice* als Ausgang seiner Konstruktion voraussetzte, nehmen die theologischen Schellingianer die konkrete religiöse Überlieferungsgeschichte als lebendige und göttliche Offenbarungswirklichkeit im Glauben an, um die geglaubte Wirklichkeit als das ewige Wesen des Offenbarungsgeistes spekulativ zu vermitteln. Auf diesem Standpunkt war es also nicht nur möglich, sondern geradezu gefordert, die philosophische Rekonstruktion der religiösen Gegenständlichkeit an ein lebendiges Glaubensbewußtsein und nicht an eine blasse hypothetische Nominaldefinition anzuknüpfen. Und hier liegt der bedeutsame Berührungspunkt, der den theologischen Idealismus als notwendige Fortentwicklung des Fideismus der Glaubenstheologie verstehen läßt. Sailer-Jacobi hatten auf dem Wege des sokratischen „Nicht-Wissens" die ganze Wirklichkeit der Natur und der Geschichte auf das Erlebnis des inneren göttlichen Logos und

[215] Siehe Der theol. Rationalismus, 99-130.

Lebensgrundes zurückgeführt. Der theologische Idealismus setzt dieses fideistische Erfahren der Weltwirklichkeit als göttlicher Offenbarungs*tat* voraus, um mit Hilfe der spekulativen Methode daraus das universale System der ewigen und notwendigen Offenbarungs-*wahrheiten* zu entfalten. Die „spekulative Theologie des positiven Christentums" hat sich immer gerne auf die alexandrinischen Väter und besonders auf das *Credo ut intelligam* des hl. Anselm berufen. Es ist aber wohl zu beachten, daß ihr Credo wie ihr *creditum* sich nur auf das kritisch gesicherte unmittelbare Selbstbewußtsein bezieht, das sich sowohl notwendig offenbarungs-, d. i. wirklichkeits-gläubig findet wie auch spontan wesens-wissend weiß. Die große Parallele der cartesianischen Theologie einerseits und des Jacobi-Sailerschen Fideismus mit dem Idealismus der theologischen Schellingianer auf der anderen Seite tritt ans Licht. Was der mystische Rationalismus Malebranches in ein Ganzes zusammenfaßt: die Verbindung des nur vorbereitenden Weges zu dem unmittelbaren fideistischen Gewißheitserlebnis mit dem positiven vollendenden Wege der rationalen Rekonstruktion – das ist im deutschen Denken in seine beiden Teile zerfallen. Jacobi-Sailer reduzieren die Wirklichkeit auf das religiöse Selbstbewußtsein – Schelling und die theologischen Idealisten deduzieren daraus das universale Wissen.

Wiederum zeigt es sich, daß das große moderne Denkprinzip der Unmittelbarkeit des erfahrenden oder des spekulativ schöpferischen Selbstbewußtseins die Voraussetzung bildet sowohl für die Spaltung wie für die nahe Verwandtschaft der rationalistischen und der fideistischen Lösung des theologischen Erkenntnisproblems. Es ist nichts weniger als Zufall, daß die apologetischen Bemühungen der vorvatikanischen Theologie sich in diesen beiden Weisen erschöpft haben.

Diese geistige Nachbarschaft erklärt auch, wie Sailer in engster Seelengemeinschaft mit einem Lehramts- und Leidensgenossen in Dillingen und Ingolstadt-Landshut leben konnte, der ebenso wie er von Stattler ausgegangen, dann aber einer der ersten kühnsten Konstrukteure philosophisch-spekulativer Theologiesysteme geworden war. Ben. Patriz Zimmer, das Mitglied des „Dillinger Kleeblattes", hat es der Reihe nach mit den kritischen Vernunftpostulaten, mit dem absoluten Ich der moralischen Weltordnung, der Identitätsphilosophie versucht, um endlich in der „positiven Philosophie" Ruhe

zu finden[216]. Das war gewiss „begriffliches" Christentum, aber es war noch weniger als die „Auch-Selbstdenker-Theologie" des gemeinsamen Lehrers „scholastisches Christentum". Zimmers Spekulation ging ja vom innersten „Innigkeits"-Erlebnis, von der unmittelbaren Intuition des Absoluten im Selbstbewußtsein, aus. Die Studenten haben das Freundespaar auf den Kathedern in Dillingen und in Ingolstadt-Landshut als sehr verschieden und dennoch als gegenseitige „Ergänzung" empfunden: „Wie Sailer in praktischer, wies der gelehrte und tiefsinnige Zimmer in theoretischer Hinsicht die Verirrten zurecht. Wo Zweifel obwalteten, war Zimmer, wo Lebensverirrungen eintraten, Sailer der Mann, an den jeder sich wendete, der sich raten und helfen lassen wollte. Einer berief sich auf den anderen, und ihr vollkommenes Einverständnis in der Sache bei größter Verschiedenheit in der Methode war für die Studenten von unbeschreiblich wichtigen Folgen"[217].

Von einer Berufung auf Zimmer ist jedoch in den bis 1814 erschienenen Schriften Sailers nichts und in den späteren Werken nur einiges und wenig Sagendes zu finden. In dem „Handbuch der christlichen Moral" stellt Sailer eine ausgesprochen Schellingsche Theologie anscheinend als gleichberechtigt neben Jacobis Glaubensphilosophie. Er versäumt aber nicht zu bemerken, daß es ihm an dieser Stelle nur darauf ankomme, daß beide Richtungen in der „Hauptsache", d. i. in der unbedingt vorauszusetzenden und unmittelbaren Gottesgewißheit im Gewissen, übereinstimmen[218]. Auffal-

[216] Siehe Friedr. Lauchert, Art. Zimmer, in: Allg. Deutsche Biogr., 45. Bd., 242-248. Hier wird auf die Entwicklung Zimmers von Stattler über Kant und Fichte zu Schellings Identitätsphilosophie mit ziemlicher Ausführlichkeit hingewiesen. Die Endstation Zimmers auf der positiven Philosophie ist behandelt von seinem Schüler Jos. Widmer: Patricius Benedictus Zimmers Wissenschaft, ausführlich dargestellt von J. W., in: Sailers S.W. XXXVIII, 460-516.

[217] So berichtet Aichinger, 339, nach Nachrichten von Schülern Sailers und Zimmers. Es bedarf wohl keines eigenen Hinweises, daß diese gefühlsmäßige Zusammenreimung der auffälligen Verschiedenheit der beiden Theologien auf die ungefähre Formel „in praktischer und theoretischer Hinsicht" eine bemerkenswerte äußere Bestätigung bietet für den inneren Zusammenhang, den diese Schlußbetrachtung zwischen Fideismus und Rationalismus herzustellen versucht hat.

[218] S.W. XIII, 29f. Dazu, daß die – wie gewöhnlich – nicht näher benannte spekulative Theologie keine andere als die des Freundes Zimmer ist, daß ihre Kennzeichnung sachlich ganz und teilweise wörtlich übereinstimmt mit der Darstellung, die Sailer von der Wissenschaft Zimmers in dessen Lebensbeschreibung gegeben hat, vgl. die zit. Stelle mit S.W. XXXVIII, 451f.

lender ist die Beziehung auf Zimmers spekulativen Schellingianismus in der zweiten und dritten Auflage der Grundlehren. Dort tritt nämlich in der bekannten „Gartenszene", in welcher Sailer seine philosophische Heimat schildert, nach dem Briefe des „Freundes auf der Sternwarte" ein „Veteran" auf, dessen philosophische Konstruktion des Christentums in „Zehn Lehrsätzen eines ungenannten Philosophen über das Wissen des Göttlichen" charakterisiert wird. Darauf wird der Übergang zu Lavater mit den Worten hergestellt: „Ich war wie im Traume, und wünschte den Propheten zu finden, der mir den Traum auslegte. In diesem Gemüthszustande traf mich ein Geistes- und Herzensverwandter des Veterans, Raphael, ein Christianer (…)"[219]. Aber diese Beziehungen auf die neue spekulative Theologie werden alle mit deutlich sichtbarer Zurückhaltung vorgetragen. Sailer ist bis an sein Lebensende der Lebensphilosophie des sokratischen „Nicht-Wissens" treu geblieben. Der geniale Individualismus Jacobis war auf das Leben, „wie es ist", eingestellt. Er machte unmittelbar die freie Persönlichkeit zum Gegenstande und Träger der philosophischen Betrachtung. Der Kern und wesentliche Sinn der „Menschenwürde" wurde als religiöses Glauben, als unmittelbares Erleben des göttlichen Lichtes und Lebens dargetan. Was wollte ein Theologe mehr, dessen geistiges Dasein darin aufgegangen ist, lebendiges, persönliches, innerliches Christentum zu erwecken? Waren die Menschen einmal zur persönlichen Religiosität geführt, dann sorgte die Wucht der katholischen Überlieferung schon von selbst dafür, daß sie auch der kirchlichen Objektivität Rechnung trugen.

[219] Grundlehren, 2. Aufl., München 1814, 122ff. und 137 (S.W. VIII, 98ff., 107). Ein Vergleich des Inhaltes der zehn Lehrsätze mit der Darstellung J. Widmers in S.W. XXXVIII, 467ff. zeigt, daß der „ungenannte Philosoph" bzw. der „Veteran" aller Wahrscheinlichkeit nach Zimmer ist. Daß Raphael Lavater „ein Geistes- und Herzensverwandter" des Veteran-Zimmer genannt wird, braucht nicht als eine nachlässige Beibehaltung des Wortlautes der 1. Aufl., wo dem „Sokratischen" (Hamann) diese Rolle zufällt, angesehen zu werden. Denn Lavater hat den Dillinger Sailerkreis persönlich besucht, siehe Stölzle, J. M. Sailer, seine Maßregelung, 103, und die Herzenstheologie des Züricher Propheten, der überdies immer ein starkes philosophisches Interesse gezeigt hat, ist nicht so geartet, als daß ihr Urheber nicht ein „Geistes- und Herzensverwandter" des spekulativen Theologen genannt werden könnte. Über persönliche Beziehungen zwischen Lavater und Zimmer ist in der vorliegenden Literatur nichts zu ermitteln.

Literaturverzeichnis[1]

1 Primärliteratur

Amort, Eusebius: Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts aus dem handschriftlichen Nachlaß des regulären Chorherrn Eusebius Amort. (Abhandlungen der historischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften XIII. Bd. 2). Zusammengestellt v. Johann Friedrich. München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1876.

Augustinus, Aurelius: Opera omnia. Corpus Augustinianum Gissense auf CD-Rom (CAG 2). Hrsg. v. Cornelius Mayer. 2. Ausgabe. Basel: Schwabe 2004

Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen (Meditationes de prima philosophia, dt.) (Philosophische Bibliothek. Bd. 27). Übers. u. hrsg. v. Artur Buchenau. 4. Aufl., Leipzig: Meiner 1915.

Deutinger, Martin: Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft. Regensburg: Manz 1857.

Deutinger, Martin: Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verstorbenen hrsg. v. Lorenz Kastner. München: Lentner 1866.

Deutinger, Martin: Über das Verhältnis der Poesie zur Religion (Sammlung Kösel. Bd. 80). Hrsg. u. eingel. v. Karl Muth. Kempten, München: Kösel 1915.

Drey, Johann Sebastian von: Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung. 2 Bde. 2. Aufl., Mainz: Kupferberg 1844-1847.

[1] Berücksichtigt wurden nur die von Eschweiler zitierten Titel, nicht die in der Einleitung des Herausgebers genannten Werke.

Drey, Johann Sebastian von: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System. Tübingen: Laupp 1819.

Elvenich, Peter Josef: Die Moralphilosophie. 2 Bde. Bonn: Habicht 1830-1833.

Esser, Wilhelm: Denkschrift auf Georg Hermes, gewesenen Doctor der Theologie und Philosophie, Professor der Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, und Dom-Capitular der Metropolitan-Kirche zu Köln. Köln: DuMont-Schauberg 1832.

Esser, Wilhelm: Moralphilosophie. Münster: Coppenrath 1827.

Gazzaniga, Pietro Maria: Theologia dogmatica in systema redacta. T. 1. Ingolstadt: Krüll 1786.

Gottsched, Johann Christoph: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Darinn alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung in zweyen Theilen abgehandelt werden. Zum Gebrauche academischer Lectionen entworfen. T. 1: Theoretischer Theil. Mit nöthigen Kupfern und einem Register versehen. 3. Aufl., Leipzig: Breitkopf 1739.

Günther, Anton: Gesammelte Schriften. Neue Ausgabe. 9 Bde. Wien: Braumüller 1882.

Hamann, Johann Georg: Schriften. Hrsg. v. Friedrich Roth u. Gustav Adolf Wiener. 9 Bde. Berlin: Reimer 1821-1843.

Hamann, Johann Georg: Schriften. Ausgew. u. hrsg. v. Karl Widmaier. Leipzig: Insel-Verlag 1921.

Herder, Johann Gottfried: Herders Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werkzeit der neuen deutschen Bildung (Philosophische Bibliothek. Bd. 112). Hrsg. v. Horst Stephan. Leipzig: Dürr 1906.

Hermes, Georg: Christkatholische Dogmatik. T.1. Hrsg. v. Johann Heinrich Achterfeldt. Münster: Coppenrath 1834.

Hermes, Georg: Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung. T. 2: Positive Einleitung. Münster: Coppenrath 1819/1829.

Hermes, Georg: Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung. 2. Aufl., Münster: Coppenrath 1831.

Hermes, Georg: Rede, gehalten zu Bonn am 27. April 1820 bei der Eröffnung seiner Vorlesungen an dasiger Hochschule. Aus dem literarischen Nachlasse desselben. In: Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie 3 (1833). Heft 6, S. 52-61.

Hermes, Georg: Untersuchung über die innere Wahrheit des Christentums. Münster: Theissing 1805.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn (Neudrucke seltener philosophischer Werke. Bd. 6). Hrsg. u. mit einer hist.-krit. Einl. vers. v. Heinrich Scholz. Berlin: Reuther & Reichard 1916.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Auserlesener Briefwechsel. Hrsg. v. Friedrich Roth. Bd. 2. Leipzig: Fleischer 1827.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Werke. 6 Bde. Leipzig: Fleischer 1812-1825.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik (Bibliothek der Philosophen. Bd. 2). Hrsg. v. Fritz Mauthner. München: Müller 1912.

Kant, Immanuel: Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik (Philosophische Bibliothek. Bd. 46). Hrsg. u. eingel. v. Karl Vorländer. 2. Aufl., Leipzig: Meiner 1905.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. u. eingel. v. Karl Vorländer (Philosophische Bibliothek. Bd. 38). 6. Aufl., Leipzig: Meiner 1915.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl., Riga: Hartknoch 1787.

Lavater Johann Caspar: Pontius Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen. Bd. 1. Zürich: Füssli 1782.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais sur l'entendement humain, dt.) (Philosophische Bibliothek. Bd. 69). Übers., eingel. u. mit. erl. Anm. vers. v. Carl Schaarschmidt. Leipzig: Dürr 1904.

Möhler, Johann Adam: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Hrsg. v. Ignaz Döllinger. Bd. 2. Regensburg: Manz 1840.

Pabst, Johann Heinrich: Gibt es eine Philosophie des positiven Christentums? Die Frage über Leben und Tod des neunzehnten Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie 1 (1832). Heft 2, S. 1-31; 2 (1832). Heft 3, S. 1-42.

Pascal, Blaise: Pascals «Pensées» (Gedanken) (Sammlung Kösel. Bd. 67/68). Übers. u. hrsg. v. Matthias Laros. Kempten, München: Kösel 1913.

Rosmini Serbati, Antonio: Antonio Rosmini Serbati's philosophisches System (Il sistema filosofico, dt.). Regensburg: Manz 1879.

Sailer, Johann M., Demonstratio evangelica olim a Benedicto Stattler conscripta. Nunc in compendium redacta a Michaele Sailer, repetitore publico ex theologia et philosophia. Eichstätt, Günzburg: Widenmann 1780.

Sailer, Johann M., Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Facultäten. München: Lentner 1805; 2. Aufl., München: Lentner 1814.

Sailer, Johann M., Sämmtliche Werke. Unter Anleitung des Verfassers hrsg. v. Joseph Widmer. 41 Bde. Sulzbach: Seidel 1830-1841.

Sailer, Johann M., Schriften (Sammlung Kösel. Bde. 41/42). Ausgew. u. eingel. von Remigius Stölzle. Kempten, München: Kösel 1910.

Sailer, Johann M., Theologiae christianae cum philosophia nexus. Augsburg: Rieger 1779.

Sailer, Johann M., Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind, das ist Anleitung zur Erkenntniß und Liebe der Wahrheit. 3 Bde. 2. Aufl., Frankfurt, Leipzig: 1796.

Sailer, Johann M., Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. 3 Teile. München: Lentner 1788/89.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef von: Schelling's Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus (Philosophische Bibliothek. Bd.

104). Hrsg. u. mit erl. Anm. vers. v. Arthur Drews. Leipzig: Dürr 1902.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. Tübingen: Cotta 1803.

Schleiermacher, Friedrich: Schleiermachers kurze Darstellung des theologischen Studiums. Kritische Ausgabe mit Einl. v. Heinrich Scholz (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. Bd. 10). Leipzig: Deichert 1910.

Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin: Unger 1799.

Stattler, Benedikt (Hg.): Authentische Aktenstücke wegen dem zu Rom theils betriebenen, theils abzuwenden getrachteten Verdammungsurtheil über das Stattlerische Buch: Demonstratio catholica. Frankfurt, Leipzig: 1796.

Stattler, Benedikt : Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München: Lentner 1788.

Stattler, Benedikt: Allgemeine katholisch-christliche theoretische Religionslehre aus hinreichenden Gründen der göttlichen Offenbarung und der Philosophie. Hauptsächlich für die Nichttheologen unter den Studirenden in den pfalzbaierischen obersten Schulen, und für alle eine tiefere Religionskenntniß affektirende Laien. 2 Teile. München: Deutscher Schulfondsbücherverlag 1791-1792.

Stattler, Benedikt: De locis theologicis. Weissenburg: Meyer 1775.

Stattler, Benedikt: Demonstratio catholica sive Ecclesiae catholicae sub ratione societatis legalis inaequalis a Jesu Christo Deo homine institutae genuinum systema secundum juris naturae socialis principia accurata methodo explicatum. Pappenheim: Seybold 1775.

Stattler, Benedikt: Demonstratio evangelica sive religionis a Jesu Christo revelatae certitudo. Accurata methodo demonstrata adversus theistas et omnes antiqui et nostri aevi philosophos antichristianos, quin et contra Iudaeos, et Mahumetanos. Augsburg: Rieger 1770.

Stattler, Benedikt: Dissertatio logica de valore sensus communis naturae tanquam criterio veritatis. Eichstätt, Günzburg: Widenmann 1780.

Stattler, Benedikt: Epistola paraenetica ad virum clarissimum doctorem Carolum Fridericum Bahrdt ex occasione professionis fidei ab isto ad Caesarem missae. Eichstätt, Günzburg: Widenmann 1780.

Stattler, Benedikt: Philosophia methodo scientiis propria explanata. 8 Bde. Augsburg: Rieger 1769-1772.

Stattler, Benedikt: Theologia christiana theoretica. Tract. 1-6. München, Eichstätt: Widenmann 1780/81.

Thomas von Aquin: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia. Iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita. Rom 1882ff.

Überwasser, Ferdinand: Anweisungen zum regelmäßigen Studium der empirischen Psychologie für die Candidaten der Philosophie zu Münster. Bd. 1. 2. Aufl., Münster: Theissing 1794.

Überwasser, Ferdinand: Moralphilosophie. Hrsg. v. Johann Heinrich Brockmann. 3 Teile. Münster: Waldeck 1814/15.

Überwasser, Ferdinand: Über das Begehrungsvermögen. Münster: Waldeck 1800.

Überwasser, Ferdinand: Über Vernunft, Vernunftbegriffe und den Begriff der Gottheit insbesondere. Eine philosophische Vorlesung. Münster: Theissing 1799.

Wiest, Stephan: Demonstratio religionis christianae sive institutionum theologicarum. Tom. 2. 2. Aufl., Ingolstadt: Krüll 1790.

Wolff, Christian von: Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Hrsg. mit einer Abhandlung über Wolff v. Heinrich Wuttke. Leipzig: Weidmann 1841.

Wolff, Christian von: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. T. 1. Frankfurt, Leipzig: 1723.

Wolff, Christian von: Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt.

Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche. 4. Aufl., Frankfurt am Main: Andreä & Hort 1740.

2 Sekundärliteratur

Aichinger, Georg: Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg. Ein biographischer Versuch. Freiburg im Breisgau: Herder 1865.

Backer, Augustin de / Backer, Aloys de / Sommervogel, Carlos: Bibliothèque de la compagnie de Jésus. T. 8. 3. Aufl., Brüssel: Schepens u.a. 1898.

Bartmann, Bernhard: Lehrbuch der Dogmatik (Theologische Bibliothek). Bd. 1. 3. Aufl**.,** Freiburg im Breisgau: Herder 1917.

Beckers, Hubert: Schelling's Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang. Festschrift zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's hundertjährigem Geburtstag am 27. Januar 1875 (Fest-Reden der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 44). München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1875.

Bellamy, Julien Marie: La théologie catholique au XIX^{e} siècle (Bibliothèque de théologie historique). 2. Aufl., Paris: Beauchesne 1904.

Borowski, Ludwig Ernst von / Jachmann, Reinhold Bernhard / Wasianski, Ehrengott Andreas Christoph: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen (Deutsche Bibliothek). Berlin: Deutsche Bibliothek o. J.

Bouillier, Francisque: Histoire de la philosophie cartésienne. Tom. 1-2. 3. Aufl., Paris: Delagrave 1868.

Braun, Carl: Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diöcese Wirzburg seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart. Bd. 2. Mainz: Kirchheim 1897.

Braun, Heinrich: Entwurf einer sistematischen Lehrart in der katholischen Theologie für die theologischen Studien in Baiern. In: Acta historico-ecclesiastica nostri temporis 4 (1778), S. 1048-1075.

De Wulf, Maurice: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Histoire de la philosophie médiévale, dt.). Übers. v. Rudolf Eisler. Tübingen: Mohr 1913.

Denzinger, Heinrich: Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. 2 Bde. Würzburg: Stahel 1856-1857.

Droste-Hülshoff, Clemens August von: Lehrbuch des Naturrechtes oder der Rechtsphilosophie. 2. Aufl., Bonn: Marcus 1831.

Dyroff, Adolf: Antonio Rosmini. In: Sebastian Merkle / Bernhard Bess (Hgg.): Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten. Leipzig: Quelle & Meyer 1921, S. 213-237.

Dyroff, Adolf: Rosmini (Kultur und Katholizismus. Bd. 2). Mainz, München: Kirchheim 1906.

Eger, Karl: Art. Pfarrervorbildung und -bildung. A: Die Pfarrervorbildung in den deutsch-evg. Landeskirchen. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. IV. Tübingen: Mohr 1913, Sp. 1443-1455.

Egger, Franz: Enchiridion theologiae dogmaticae generalis. 5. Aufl., Brixen: Weger 1913.

Engert, Joseph: Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus (Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft, Bd. 22). Wien: Österreichische Leo-Gesellschaft 1916.

Erdmann, Johann Eduard: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Philosophie der Neuzeit. 2. Aufl., Berlin: Hertz 1870.

Eschweiler, Karl: Religion und Metaphysik. Zu Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen“. In: Hochland 19 (1921/22). Bd. 1, S. 303-313.470-489.

Falkenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargestellt. 6. Aufl., Leipzig: Veit 1908.

Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 3: Gottfried Wilhelm Leibniz: Leben, Werke und Lehre. 5. Aufl., Heidelberg: Winter 1920.

Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 7: Schellings Leben, Werke und Lehre. 3. Aufl., Heidelberg: Winter 1902.

Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 10: Francis Bacon und seine Schule. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. 3. Aufl., Heidelberg: Winter 1904.

Frank, Gustav: Geschichte der protestantischen Theologie. T. 2: Von Georg Calixt bis zur Wolffschen Philosophie. Leipzig: Breitkopf & Härtel 1865.

Gildemeister, Karl Hermann: Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften. 6 Bde. Gotha: Perthes 1857-1873.

Glossner, Michael: Die Tübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet. In: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 15 (1901), S. 166-194.

Haffner, Paul Leopold: Art. Baader. In: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Bd. 1. 2. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1882, Sp. 1781-1791.

Haffner, Paul Leopold: Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte und Lehre zur Einleitung in die philosophischen Studien. Bd. 2: Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz: Kirchheim 1881.

Haym, Rudolf: Herder nach seinem Leben und seinen Werken. 2 Bde. Berlin: Weidmann 1880/85.

Heim, Karl: Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. 2. Aufl., Leipzig: Hinrichs 1920.

Heinrich, Johann Baptist: Dogmatische Theologie. Bd. 1. Mainz: Kirchheim 1873.

Herbst, Wilhelm: Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote. 2. Aufl., Gotha: Perthes 1857.

Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. T. 3: Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Buch 2: Das Zeitalter Friedrichs des Großen. Braunschweig: Vieweg 1864.

Huber, Georg: Kants Kritik an den Beweisen für das Dasein Gottes sowie Anti-Kritik Dr. Benedikt Stattlers. In: Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht 1 (1900), S. 271-277.289-297.

Hurter, Hugo: Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tom. 5: Theologiae catholicae aetas recens. T. 1: Seculum tertium post celebratum concilium Tridentinum: Ab anno 1764-1869. 3. Aufl., Innsbruck: Wagner 1911.

Janentzky, Christian: J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewusstseins. Halle: Niemeyer 1916.

Jentgens, Gerhard: Der philosophische Entwicklungsgang des Johannes Neeb (1767-1843). Ein Beitrag zur Geschichte der nachkantischen Philosophie. Düsseldorf: Schwann 1922.

Jocham, Magnus: Dr. Alois Buchner, ehedem Professor der Theologie in Dillingen, Würzburg und München, zuletzt Domkapitular in Passau. Ein Lebensbild zur Verständigung über J. M. Sailers Priesterschule. Augsburg: Kollmann 1870.

Kayser, Jakob (Hg.): Neue allerhöchste Instruction füt alle theologische Facultäten in den gesamten kaiserl. königl. Erblanden, nebst zwo Beilagen. In: Acta historico-ecclesiastica nostri temporis 3 (1777), S. 743-807

Kleutgen, Joseph: Die Philosophie der Vorzeit. 1. Aufl., 2 Bde. Münster: Theissing 1860-1863; 2. Aufl., 2 Bde. Innsbruck: Rauch 1878.

Kleutgen, Joseph: Die Theologie der Vorzeit. 1. Aufl., 3 Bde. Münster: Theissing 1853-1870; 2. Aufl., 5 Bde. Münster: Theissing 1867-1874.

Kneller: Art. Stattler. In: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Bd. 11. 2. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1899, Sp. 741-744.

Knoodt, Peter: Anton Günther und seine Lehre. In: Unsere Zeit. Jahrbuch zum Conversations-Lexikon (1857), S. 609-632.

Knoodt, Peter: Anton Günther. Eine Biographie. In 2 Bänden. Wien: Braumüller 1881.

Langhorst, August: Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik. In: Stimmen aus Maria – Laach 20 (1881), S. 22-38.412-431.467-486.

Lauchert, Friedrich: Art. Zimmer. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 45. Leipzig: Duncker & Humblot 1900, S. 242-248.

Ludovici, Carl Günther: Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie. Zum Gebrauch seiner Zuhörer. T. 3. Leipzig: Löwe 1738.

Ludovici, Carl Günther: Kurtzer Entwurff einer vollständigern Historie der Wolffischen Philosophie. Zum Gebrauche seiner Zuhörer. T. 1. Leipzig: Löwe 1736.

Ludwig, August Friedrich: Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. Paderborn: Schöningh 1904/1906.

Maier, Heinrich: An der Grenze der Philosophie: Melanchthon – Lavater – David Friedrich Strauss. Tübingen: Mohr 1909.

Maisonneuve, L.: Art. Apologétique. In: Dictionnaire de théologie catholique. Bd. 1. Paris: Letouzey et Ane 1903, Sp. 1511-1580.

Merkle, Sebastian: Johann Michael Sailer. In: Sebastian Merkle / Bernhard Bess (Hgg.): Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten. Leipzig: Quelle & Meyer 1921, S. 183-212.

Messer, August: Einführung in die Erkenntnistheorie (Philosophische Bibliothek. Bd. 118). Leipzig: Meiner 1912.

Messer, August: Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung. München: Reinhardt 1919.

Nielsen, Fredrik: Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Bd. 1. Karlsruhe und Leipzig: Reuther 1882.

Pesch, Christian: Praelectiones dogmaticae. Tom. 1: Institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam. 4. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1909.

Picavet, Francois: Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris: Alcan 1905.

Pichler, Hans: Über Christian Wolffs Ontologie. Leipzig: Dürr 1910.

Pünjer, Georg Christian Bernhard: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. Bd.1: Bis auf Kant. Braunschweig: Schwetschke 1880.

Radlmaier, Lorenz: Johann Michael Sailer als Pädagog (Beiträge zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in Bayern. Bd. 10; Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte. Beihefte. Bd. 18). Berlin: Hofmann 1909.

Ratjen, Henning: Johann Friedrich Kleuker und Briefe seiner Freunde. Im Anhange zwei Briefe Immanuel Kants an Hamann. Göttingen: Dieterich 1842.

Reusch, Franz Heinrich: Art. Sailer. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 30. Leipzig: Duncker & Humblot 1890, S. 178-192.

Reusch, Franz Heinrich: Art. Stattler. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 35. Leipzig: Duncker & Humblot 1893, S. 498-506.

Ritschl, Albrecht: Geschichte des Pietismus. 3 Bde. Bonn: Marcus 1880-1886.

Sattler, Magnus: Collectaneen–Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg. Kempten: Kösel 1890.

Schanz, Paul: Apologie des Christentums. T. 2: Gott und die Offenbarung. 3. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1905.

Scheeben, Matthias Joseph: Handbuch der katholischen Dogmatik (Theologische Bibliothek). Bd. 1. Freiburg im Breisgau: Herder 1873.

Scheler, Max: Vom Ewigen im Menschen. Bd. 1: Religiöse Erneuerung. Leipzig: Der Neue Geist 1921.

Schenk, Eduard von: Die Bischöfe Johann Michael von Sailer und Georg Michael Wittmann. Beytrag zu ihrer Biographie. In: Charitas 4 (1838), S. 251-320.

Schian, Martin: Orthodoxie und Pietismus im Kampfe um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des begin-

nenden 18. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus. Bd. 7). Gießen: Töpelmann 1912.

Schmid, Alois von: Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie. Freiburg im Breisgau: Herder 1900.

Schmid, Alois von: Erkenntnißlehre. 2 Bde. Freiburg im Breisgau: Herder 1890.

Schmid, Alois von: Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit. München: Leutner 1862.

Schmid, Andreas: Geheimrat Dr. Alois Ritter von Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie. Regensburg: Manz 1911.

Schmid, Christoph von: Erinnerungen aus meinem Leben. Bd. 2: Der hochselige Bischof Johann Michael von Sailer. Augsburg: Wolff 1853.

Schmid, Friedrich Alfred: Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems. Heidelberg: Winter 1908.

Scholz, Heinrich: Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus. Leipzig: Meiner 1921.

Schrörs, Heinrich: Hermesianische Pfarrer. In: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere die Alte Erzdiözese Köln 103 (1919), S. 76-183.

Specht, Thomas: Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549-1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten. Freiburg im Breisgau: Herder 1902.

Stephan, Horst: Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Bd. 51). Tübingen: Mohr 1908.

Stephan, Horst: Hamanns Christentum und Theologie. Eine Studie zur neueren Kirchengeschichte. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 12 (1902), S. 345-427.

Stokar, Karl: Johann Georg Müller, Doktor der Theologie, Professor und Oberschulherr zu Schaffhausen, Johannes von Müllers Bruder und Herders Herzensfreund. Lebensbild. Basel: Spittler 1885.

Stölzle, Remigius: Johann Michael Sailer in seinen Briefen. In: Der Aar 2 (1912). Bd. 2, S. 369-384.

Stölzle, Remigius: Johann Michael Sailer**,** seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819, erstmals aktenmässig dargestellt. Paderborn: Schöningh 1914.

Stölzle, Remigius: Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt**.** Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte aus dem Zeitalter der Aufklärung. Kempten: Kösel 1910.

Stölzle, Remigius: Johann Michael Sailers Berufung an die Universität Ingolstadt 1799. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte und zur Biographie Sailers. In: Historisch-politische Blätter 143 (1909), S. 68-78.

Stölzle, Remigius: Johann Michael Sailers religiöse Entwicklung. In: Theologie und Glaube 6 (1914), S. 529-542.

Thalhofer, Franz Xaver: Johann Michael Sailer und Franz Xaver Bronner. Eine geschichts-psychologische Studie. In: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg 1 (1909/11), S. 387-451.

Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Historische Bibliothek, Bd. 24). München, Berlin: Oldenbourg 1911.

Troeltsch, Ernst: Gesammelte Schriften. Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr 1912.

Troeltsch, Ernst: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. In: Paul Hinneberg (Hg.): Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. T. 1, Abt. 4: Die christliche Religion mit Einfluss der israelitisch-jüdischen Religion. 1. Hälfte: Geschichte der christlichen Religion. Berlin, Leipzig: Teubner 1906, S. 253-458.

Überweg, Friedrich: Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. T. 3: Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 10. Aufl., bearb. u. hrsg. v. Max Heinze. Berlin: Mittler 1907.

Unger, Rudolf: Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2 Bde. Jena: Diederichs 1911.

Unger, Rudolf: Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens**.** Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden. München: Beck 1905.

Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als-ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. 3. Aufl., Leipzig: Meiner 1918.

Weber A.: Art. Sailer. In: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Bd. 10. 2. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1897, Sp. 1536-1538.

Werner, Karl: Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. Bd. 1: Antonio Rosmini und seine Schule. Wien: Faesy 1884.

Werner, Karl: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Bd. 1. Regensburg: Manz 1861.

Werner, Karl: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Bd. 5. Schaffhausen: Hurter 1867.

Werner, Karl: Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Bd. 6). München: Cotta 1866.

Wieser, Max: Deutsche und romanische Religiosität. Fénelon, seine Quellen und seine Wirkungen. Berlin: Furche 1919.

Wilbrand, Wilhelm: Im Kampf um meine „Kritischen Erörterungen". Grundsätzliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. M. Meinertz. Tübingen: Mohr 1920.

Windelband, Wilhelm: Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den beson-

deren Wissenschaften. 2 Bde. 6. Aufl., Leipzig: Breitkopf & Härtel 1919.

Windelband, Wilhelm: Einleitung in die Philosophie (Grundriß der philosophischen Wissenschaften. Bd.1). Tübingen: Mohr 1914.

Zart, Gustav: Einfluss der englischen Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin: Dümmler 1881.

Zeller, Eduard: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit. Bd. 13). München: Oldenbourg 1873.

Zigliara, Tommaso Maria: Propaedeutica ad sacram theologiam in usum scholarum seu tractatus de ordine supernaturali. 4. Aufl., Rom: Polyglotta 1897.

Zirngiebl, Eberhard: Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie. Wien: Braumüller 1867.

Zschokke, Hermann: Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien. Wien, Leipzig: Braumüller 1894.

Anmerkungen des Herausgebers

[1] zu S. 1: Bei Eschweiler findet sich die falsche Angabe „Madrid 1562“.

[2] Zu S. 19, Anm. 22: Die (kursiv gekennzeichneten) Hervorhebungen im Zitat stammen von Eschweiler. Dies ist auch in der Regel bei weiteren Zitaten, die solche Hervorhebungen aufweisen, der Fall.

[3] zu S. 24: Vgl. dazu aus der neueren Forschung S. K. Knebel, Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten, in: Studia Leibnitiana 23 (1991) 3-24; ders., Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans SJ von 161, in: ThPh 67 (1992) 514-535; ders., Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts, in: Studia Leibnitiana 24 (1992) 182-215; ders., Repertorium zur Optimismusdiskussion im 17. Jh., in: Studia Leibnitiana 25 (1993) 201-208.

[4] zu S. 25, Anm. 29: Hier irrt Eschweiler. Die Arbeit war auch zu seiner Zeit längst publiziert: Georg Huber, Benedikt Stattler und sein Anti-Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der kantischen Philosophie und zur hundertjährigen Gedächtnisfeier des Todestages Kants. Teil 1: Stattler und seine Kritik der transzendentalen Ästhetik und Kategorienlehre Kants, München 1904.

[5] zu S. 58, Anm. 114: Vielleicht hätte Eschweiler bei der Publikation seiner Dissertation und Habilitation einen solchen systematischen Teil hinzugefügt; in der vorliegenden Fassung fehlt er. Verwiesen werden kann hierzu aber auf das vierte Kapitel der „Zwei Wege“ (184-260).

[6] zu S. 129, Anm. 216: Zu dieser Endnote fehlt im Haupttext Eschweilers das Verweiszeichen. Die genannten Stellen passen ihrem Sinn nach am besten zum Schlußsatz.

[7] zu S. 141, Anm. 6: Tatsächlich sind auch heute die genannten Schriften nur in wenigen (meist bayerischen) Bibliotheken nachweisbar.

[8] zu S. 143, Anm. 12: Das von Eschweiler hier genannte Problem kann nur auf die widrigen Verhältnisse der Nachkriegsjahre zurückzuführen sein, da die genannte Erstauflage verhältnismäßig oft dokumentiert ist, auch in nordrhein-westfälischen Bibliotheken.

[9] zu S. 153, Anm. 40: Vielleicht ist gemeint: Max Wieser, Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert, Gotha [u.a.] 1924.

[10] zu S. 155, Anm. 42: Hier ist die Forschung mittlerweile fortgeschritten. Vgl. als aktuellste Gesamtdarstellung zu Hamanns Leben und Lehre mit vielen Hinweisen auf seinen „Kreis", u.a. mit Erwähnung Sailers: J. R. Betz, After Enlightenment. Hamann as Post-Secular Visionary, Malden/Oxford 2009.

[11] zu S. 177: Einen wichtigen Beitrag dazu haben die in der Einleitung zu dieser Arbeit zitierten Bücher von Hubert Schiel geleistet.

[12] zu S. 179, Anm. 82: Tatsächlich fehlt das Zitat noch in der entsprechenden Passage aus der Erstauflage der „Vernunftlehre" (München 1785, Bd. 2, 267-270).

[13], zu S. 184, Anm. 101: Die Anmerkung ist in Eschweilers Endnoten ausgeführt, aber im Haupttext nicht notiert. Sie wurde dort an derjenigen Stelle eingesetzt, die sich im Kontext am ehesten anbot. Der Titel der zitierten Lavater-Schrift wurde korrigiert.

[14] zu S. 199, Anm. 123: Die kleine Schrift von 1779 ist selten, aber in einigen bayerischen Bibliotheken vorhanden (u.a. UB Regensburg, Augsburg, Eichstätt).

[15] zu S. 206, Anm. 136: Eschweiler hat bei seinem Urteil nur die Religionsphilosophie Sailers im Blick. In Sailers Morallehre sind, wie G. Fischer u.a. gezeigt haben (vgl. die in unserer Einleitung zit. Studien), durchaus Kantische Einflüsse nachweisbar.

[16] zu S. 261, Anm. 206: Der Titel der Arbeit fehlt im Typoskript. Es besteht aber kein Zweifel, daß Eschweiler diese Bonner Dissertation von 1922 gemeint haben muß.

Anhang: Bonner Gutachten zu den akademischen Qualifikationsschriften Karl Eschweilers

(1) Gutachten zur Dissertation Eschweilers

- Archiv der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, III/9, Nr. 35 -

(a) Hauptgutachten (Arnold Rademacher, 27.6.1921)

Die Arbeit bezeichnet sich als ideengeschichtlichen Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre und will die „geschichtliche Vorbereitung einer systematischen Untersuchung des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis" sein (S. 6[1]). Wie nämlich dem Wissenschaftssystem eine Wissenschaftslehre, dem Philosophiesystem eine philosophische Erkenntnislehre vorauszugehen pflegt, so bedarf die Theologie als Einführung einer theologischen Erkenntnislehre. Das spezifische Problem der theologischen Erkenntnislehre besteht in dem „In- und Zueinandersein von menschlicher Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarung in der Einheit der religiösen Intention" (S. 61). Der Verfasser sieht in der gegenwärtig herrschenden Methode der Apologetik eine falsche Fragestellung – „die streng auf ihren Gegenstand gerichtete theologische Erkenntnislehre ist gänzlich unapologetisch" (S. 62) – und eine Gefährdung der Selbständigkeit der Theologie als Wissenschaft, wenn diese in einer so innigen Verbindung mit der Philosophie und ihren wechselnden Methoden stehen soll. Das Interesse für diese systematische Frage hat ihm den Gedanken zu der vorliegenden historischen Untersuchung eingegeben.

Die derzeitige Lage der Apologetik reizt in der Tat zur Auseinandersetzung über ihren Begriff und ihren Umfang. Schon die vielfachen Bezeichnungen Apologetik, Fundamentaltheologie, philosophische Propädeutik der Theologie, theologische Erkenntnislehre, theologische Prinzipienlehre, allgemeine Dogmatik, Ausdrücke, welche bald gleichbedeutend auftreten, bald mehr oder weniger willkürlich gegeneinander abgegrenzt werden, bald in einander überfließen, rufen nach einer reinlichen Scheidung des Aufgabengebietes derjenigen Wissenschaft, welche es mit den Vorfragen der Theologie zu tun hat. Der allgemeine Eindruck, den man, wie zu

[1] Die Seitenzahlen wurden der vorliegenden Druckausgabe angepaßt.

Kants Zeiten von der Metaphysik, so heute von der Apologetik hat, ist der, dass sie ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden ist und dass eine gewisse Müdigkeit gegenüber ihren „Beweisen" obwaltet. Aber wo die rechte Methode finden! Die Versuche der vorvatikanischen Theologie sind im Wesentlichen misslungen und mussten misslingen, weil sie Rationalismus mit Rationalismus überwinden wollten. Dem Verfasser schwebt eine Neuorientierung, bezw. eine Rückkehr zur „thomistischen" theologischen Erkenntnislehre vor, welche die Einheit des Materialobjektes der Theologie bewahrt. Der Weg dazu ist von ihm im einzelnen noch nicht klar gezeichnet, aber doch deutlich genug angekündigt, und es muss abgewartet werden, ob er sich als gangbar erweisen wird, wenn einmal der in Aussicht gestellte systematische Teil der Untersuchung vorliegt.

Die vorliegende Untersuchung erstreckt sich auf die Zeit von etwa 1770-1850, eine Zeit lebhafter Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Rationalismus, deren gewaltiger Kraftaufwand nicht im Verhältnis steht zu dem bleibenden Ertrag ihrer Anstrengungen. Außer den einschlägigen Werken von Denzinger und Kleutgen standen dem Verfasser als Vorarbeiten nur „der alte Riesen-Zettel-Kasten" Karl Werners, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, vom Jahre 1867 und allenfalls noch Alois v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, vom Jahre 1900 zur Verfügung, so dass er sich einem noch fast unerforschten Neuland gegenüber sah. Eine so weitgehende Aufgabe in Angriff zu nehmen, setzt ein nicht geringes Maß von Wagemut voraus und die Durchforschung der fast vergessenen theologischen Literatur des in Betracht kommenden Zeitraumes erforderte ebenso viel Geduld, wie die Aufdeckung der verbindenden ideengeschichtlichen Zusammenhänge Scharfsinn und Kombinationsgabe. Der Verfasser hat die bei den katholischen Theologen gewöhnliche Ansicht, nach welcher Seb. v. Drey als der Schöpfer der selbständigen und „undogmatischen" Apologetik angesehen wird, erschüttert und den nach meinem Urteil überzeugenden Nachweis erbracht, dass ihre Anfänge um nahezu ein halbes Jahrhundert weiter zurückliegen. Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts hat der katholisch-theologische Wolffianismus, welcher „von der katholischen Theologie bis heute im Dunkel des Nichtbeachtens gelassen wurde" (S. 25), den Grund gelegt für die rein vernünftige systematische Apologetik, welche im folgenden Jahrhundert zu

mannigfacher Entwicklung gelangt ist. In Benedikt Stattler (1728-1797) erkennt <der> Verfasser denjenigen unter den philosophischen Vorkämpfern für die Wahrheit des Christentums auf katholischer Seite, welcher den Rationalismus der Wolffschule, verbunden mit dem Empirismus der englischen und französischen Philosophen, mit „rücksichtsloser Folgerichtigkeit auf das theologisch-apologetische Gebiet übertragen“ (S. 35) und zum ersten Mal den Versuch verwirklicht hat, „die katholische Theologie als Ganzes aus der abgeschlossenen Schulüberlieferung auf das Feld der modernen Philosophie herauszuführen“ (S. 55). Die auf den ersten Blick widerspruchsvoll scheinende Eigenart der Stattler-Philosophie, welche als empirischer Rationalismus auftritt, wird eingehend dargelegt und aus ihren Wurzeln begreiflich gemacht. Die apologetische Möglichkeitsmethode - übrigens bedient sich auch Kant derselben in der Darstellung seiner Logoslehre (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Stück) – wird mit Recht als Rationalismus bekämpft. Ob freilich das heute übliche Schema Möglichkeit – Notwendigkeit – Wirklichkeit dieselbe Bedeutung hat wie bei Stattler und ob die Überschätzung der demonstrativen Apologetik, welche aus dem Erweis der formalen Vernünftigkeit bezw. Widerspruchslosigkeit einen positiven Beweis des Wesens und Seins herzuleiten sucht (S. 51), so allgemein ist, wie der Verfasser annimmt, erscheint mit mehr als zweifelhaft. Die Theologie hat doch jederzeit ein Interesse daran, die Vernunftgemäßheit und Widerspruchslosigkeit der Offenbarung mit der Vernunft nachträglich darzutun. Das ist noch kein Rationalismus. Von der thomistischen Apologetik, d. h. der Methode des hl. Thomas, hat der Verfasser die Ansicht, dass ihr dieses Schema Möglichkeit – Notwendigkeit – Wirklichkeit nicht entspricht (S. 51f., vergl. S. 66f.).

Die Untersuchung geht der immanenten Auswirkung der herrschenden Ideen nach und sieht in den Ideen als solchen die Hauptträger der Entwicklung. Das gute Recht zu solcher Hypostasierung der Ideen soll ihm nicht verkümmert werden; aber es liegt doch auch eine Gefahr in dieser Einstellung, von der ich nicht entscheiden mag, ob sie nicht auch gelegentlich zu mehr oder weniger subjektiver Konstruktion geführt hat, wie z. B. S. 17, ebenso S. 53ff.

Für den Systematiker nimmt der zweckmäßig eingestreute § 6[2], welcher von der Eigenart des theologischen Erkenntnisproblems und den allgemeinen Typen seiner Lösung handelt, das größte Interesse in Anspruch, besonders gegenwärtig mit Rücksicht auf die bei gleicher Fragestellung nicht unwesentlich abweichende Antwort Max Schelers in seinem neuesten Werk „Vom Ewigen im Menschen", Bd. I, 317-357. Die geschichtliche Darstellung des zweiten der drei typischen Lösungsversuche (Fideismus) wird einer späteren Darstellung vorbehalten. Die drei Lösungsmöglichkeiten des erkenntnistheoretischen Problems hätten noch durch eine vierte erweitert werden können, gemäß welcher das Natürliche in das Übernatürliche aufgenommen wird wie der Stoff in das Lebensprinzip, so dass Natur und Übernatur empirisch sich gleichen, aber transzendental unterschieden bleiben, eine Lösung, welche, ohne der Realität einer der beiden Komponenten zu nahe zu treten, eine Reihe von Schwierigkeiten aus der Welt schaffen würde. Diese Lösung könnte als Rationalismus der Methode bezeichnet werden, im Gegensatz zu einem Rationalismus der Weltanschauung. Von dieser Art Rationalismus würde das Urteil, als sei er eine Trübung der Eigenart des Offenbarungsglaubens (S. 70), nicht zutreffen. Ich würde dem Verfasser empfehlen, die Aufklärungsphilosophie und -theologie einmal daraufhin zu prüfen, ob sie nicht auch unter dem Einfluss jener vierten Fragestellung gestanden habe. Wenn das der Fall wäre, würde das Urteil über die „widerliche" (S. 70 und öfters) Aufklärung sich wesentlich freundlicher gestalten müssen. Ebenso dasjenige über die seelsorglich nicht erfolglose Hermesische Theologie (S. 97) sowie auch über Rosminis kulturpolitisches Programm (S. 125f). Die Hermesische Anthropologie (S. 92) stammt sicherlich im Wesentlichen von Kant (Die Religion etc., 2. Stück I. Abschnitt).

Der Verfasser bringt für seine Untersuchung eine gründliche Kenntnis der theologischen und philosophischen Literatur des abgegrenzten Zeitraumes mit und verfügt über ein selbständiges und reifes theologische Urteil, insbesondere auch über eine glückliche Einfühlung in die inneren Zusammenhänge nicht nur der einzelnen Lehrsysteme, sondern auch der verschiedenen geistigen Strömungen, welche sich in ihnen verkörpern. Ob nicht hier und da vorhandene Lücken der Entwicklung durch Konstruktionen ausgefüllt sein

[2] In der vorliegenden Ausgabe: Teil I, Kap. 3, II.

mögen, mag der Historiker entscheiden. Die Sprache ist edel – der Ausdruck von der „Unfallversicherung für die freie Fahrt ins ontologische Vernunft-All" (S. 39) mag Gnade finden –, die Auseinandersetzung vornehm sachlich, die Darstellung im besten Sinne gelehrt, freilich auch gelegentlich bis zu einer Abstraktheit gesteigert, welche dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten entgegenstellt, was besonderes von dem Abschnitt über die Günthersche Bewusstseinsphilosophie gilt (S. 102-108), dessen Abstraktheit mir nicht lediglich durch die Denk- und Schreibweise dieses dunklen Theologen gerechtfertigt zu sein scheint.

Mein Gesamturteil geht dahin: Die Untersuchung ist eine wertvolle Bereicherung unserer Erkenntnis der Geschichte der vorvatikanischen Apologetik und eine schätzenswerte Vorarbeit für die in Aussicht gestellte systematische Bearbeitung der Apologetikfrage. Ich halte die Arbeit für würdig, mit dem Prädikat „summa cum laude" ausgezeichnet zu werden, und empfehle sie der Fakultät zur Annahme.

(b) Zweitgutachten (Albert Ehrhard, 1.7.1921)

Als Korreferent kann ich mich im vorliegenden Fall kurz fassen. Selten hat mich eine Inauguraldissertation in so hohem Maße gefesselt wie diese Arbeit. Von der ersten bis zur letzten Zeile derselben steht man einem selbständigen Forscher gegenüber, dessen philosophische Begabung und Durchbildung über das gewöhnliche Maß weit hinausreicht. Das Schwergewicht der Arbeit liegt dementsprechend auf philosophisch-theologischem Gebiete, wenn sie auch in einen kirchenhistorischen Rahmen hineingestellt ist. Vom kirchengeschichtlichen Standpunkte aus beurteilt liegt ihr Hauptwert in dem Versuch, den Nachweis zu führen, dass die katholischen Apologeten und Theologen von der Aufklärung bis zum Vaticanum, die er als die Hauptvertreter des theologischen Rationalismus in seiner dreifachen Ausprägung zusammenschließt, in eine innere Abhängigkeit von der jeweiligen Zeitphilosophie gerieten, die sie auf Abwege führen musste. Diesen Beweis sucht der Verfasser auf dem Wege einer ideengeschichtlichen Betrachtung zu führen, deren Eigenart ihn dazu berechtigte, sich auf die Hauptvertreter der drei Richtungen des theologischen Rationalismus zu beschränken, und auch auf diese unter strenger Einhaltung der durch den Zweck der Arbeit gezogenen inneren Grenzen. Dass er das Tatsachenmaterial nicht

bloß nicht erschöpft, sondern auf ein eben noch zulässiges Minimum korrigiert hat, darf ihm daher vom Standpunkt der ideengeschichtlichen Betrachtungsweise nicht als Mangel zur Last gelegt werden. Einigemal wäre freilich eine stärkere Heranziehung desselben am Platze gewesen, insbesondere S. 53, wo man die katholischen Theologen, die der Verfasser an dieser Stelle im Auge hat, genannt sehen möchte.

Nicht einverstanden bin ich mit der Stellung des systematischen § 6[3] (S. 55-67), dessen Einschaltung in das 3. Kapitel der Verfasser zu rechtfertigen selbst das Bedürfnis fühlte (S. 5). Der Inhalt dieses Paragraphen weist ihn m. E. gebieterisch an die Spitze der Abhandlung. An seiner jetzigen Stelle unterbricht er nicht bloß den Fluss der historischen Darstellung; noch nachteiliger ist der Umstand, dass auf diese Weise dem Leser erst nach der Behandlung der ersten Ausprägung des theologischen Rationalismus Erörterungen zu Gesichte kommen, insbesondere die Ausführungen über die drei Haupttypen in den Lösungsversuchen des theologischen Erkenntnisproblems (S. 63f.), die ihm gleich zu Beginn der Abhandlung bekannt werden müssen, damit er die richtige Einstellung zur ganzen Untersuchung gewinnen kann. Gehört ja doch die im 2. Kapitel behandelte „Möglichkeitstheologie" B. Stattlers zum 1. Haupttypus jener Lösungsversuche! Wird der § 6 an die Spitze gestellt, so kann er auch gekürzt werden, und auf diese Weise können die Wiederholungen vermieden werden, die S. 61 für den 2. (systematischen) Teil der ganzen Untersuchung in Aussicht gestellt werden.

Eine weitere Unstimmigkeit erblicke ich in den Überschriften des 4. und 5. Kapitels. Es geht nicht an, innerhalb einer Schrift, die den Titel führt: „Der theologische Rationalismus" u.s.w. die Kapitelüberschriften: „Der theologische Kritizismus" und „Der theologische Idealismus" anzubringen, wie das hier geschieht. Das verwirrt den Leser und verdunkelt die innere Geschlossenheit des Gedankengangs. In den Überschriften des 4. und 5. Kapitels muss vielmehr zum Ausdruck gebracht werden, dass sie die 2. und 3. Ausprägung des 1. Haupttypus „Theologischer Rationalismus" zum Gegenstand haben, dessen 1. Ausprägung die „Möglichkeitstheologie" B. Stattlers darstellt.

[3] In der vorliegenden Ausgabe: Teil I, Kap. 3, II.

Auf meine sowohl vom Verfasser als vom Herrn Referenten abweichenden Ansichten über Begriff und Aufgabe der theologischen Erkenntnislehre selbst näher einzugehen, habe ich hier keinen Anlass. Ich schließe mich dem Antrag des Herrn Referenten an.

(c) Ergänzendes Gutachten (Heinrich Schrörs, 3.7.1921)

Dieser Dissertation stehe ich insofern nahe, als ich den Verfasser zu seinen Studien über Hermes, der gewissermaßen im Mittelpunkte der Darstellung steht, veranlaßt und mit ihm mehrfach die Gedanken ausgetauscht habe, um endlich wenigstens an einem Punkte dem bisher allgemein herrschenden oberflächlichen Gerede über den Hermesianismus <entgegen> zu steuern. Darum habe auch ich die Abhandlung ganz gelesen. Es ist eine sehr selbständige und sehr bedeutende Arbeit, die für die hohe Begabung und das ausgebreitete Wissen des Verfassers ein glänzendes Zeugnis ablegt. Das Prädikat *summa cum laude* ist das Mindeste, das man ihr zuerkennen muß.

Eschweilers Auffassung von dem Gegenstand der theologischen Erkenntnislehre stehe ich weit sympathischer gegenüber als die HH. Referenten. Sie ist entscheidend für den Geist der Arbeit, indem sie die Voraussetzung der geübten Kritik bildet. Doch kommt für mich vor allem die geschichtliche Seite in Betracht. Bei der Menge des hier vorliegenden, so gut wie noch unerforschten Stoffes verstehe ich vollkommen, daß der Verfasser, der keinen eigentlich historischen Zweck verfolgt und dafür auch wohl nicht den vollen Sinn hat, sich auf einen verhältnismäßig kleinen Teil der in Betracht kommenden Schriften beschränkt hat. Jedoch fürchte ich trotz der Betonung, er wolle bloß ideengeschichtlich verfahren, daß die Auswahl nicht ausreichend ist. Der Verfasser hat einige Gipfel bestiegen und Umschau gehalten, während andere Höhen und die Täler noch durch eine dicke Nebelschicht verhüllt sind. Storchenau, Zimmer, Staudenmaier, um von den Theologen zweiten und dritten Ranges zu schweigen, sowie die Zeitschriften „Theologische Quartalschrift", „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie", „Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie" dürfen m. E. nicht ganz außer Acht gelassen werden. Das Gesamtbild der ideengeschichtlichen Linien würde durch weiter ausgreifende Studien nicht bloß reifer und schärfer werden, sondern sich vielleicht auch in den Hauptzügen etwas anders gestalten. Doch bin ich keineswegs der Meinung, daß dem Verfasser eine solche Erweiterung auferlegt wer-

den solle, wie ich auch an den Überschriften und an der Reihenfolge der einzelnen Teile nichts auszusetzen finde. Dr. Eschweiler ist sehr sprachmächtig. Umso mehr wäre zu wünschen, daß er auf schärfere Begriffsbestimmungen Wert lege und mit den -Ismen sparsamer verfahre, zumal da diese bei ihm manchmal eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung haben.

(2) Bericht über die Habilitationsschrift Eschweilers (Arnold Rademacher, 25.6.22)

- Archiv der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, III/9, Nr. 35 -

Die vorliegende Habilitationsschrift ist die Fortsetzung der seinerzeit als Doktordissertation bei uns eingereichten Arbeit „Der theologische Rationalismus in der katholischen Theologie von der Aufklärung bis zum Vatikanum“. Die letztere hatte den Nachweis erbracht, daß die neuzeitliche Apologetik stark unter dem Einfluß des theologischen Rationalismus der Aufklärung stand und steht. Zunächst fast nur auf Karl Werners Materialiensammlung („Zettelkatalog“) angewiesen, hat E. dieses an Theologen und theologischen Richtungen und Schriftarten überraschend reiche und sehr bewegte Zeitalter durchforscht und, ohne zwar eine umfassende Geschichte der Theologie jener Epoche beschreiben zu wollen, in seinem „ideengeschichtlichen Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre“ den Versuch unternommen, „die Berggipfel in der Geschichte der vorvatikanischen Theologie“ (<vgl.> S. 138) zu beleuchten.

Die gegenwärtige Untersuchung befaßt sich nun mit einem dieser „Berggipfel“, mit einem Theologen und Apologeten, der wie kein anderer auf seine Zeitgenossen erweckend gewirkt und heute von neuem auf die religiös bewegten Geister zu wirken begonnen hat. Sie ist dem Nachweis gewidmet, daß Johann Michael Sailer (1751-1832), Benedikt Stattlers größter Schüler, neben die rationalistische Methode seines Lehrers, und zwar auf Grund inneren Zusammenhanges mit ihr, den theologischen Fideismus gesetzt hat. Sie verfolgt den Entwicklungsgang Sailers von Stattler her über den protestantischen Pietismus zu Jacobi, in dem er den Philosophen seiner Apologetik verehrt. Hier offenbart der Verfasser eine bewundernswerte selbständige Beherrschung der verschiedenartigen Gedankenmassen der Zeit und eine besondere Befähigung, tief in die Geisteswelt Sailers und seiner Mit- und Gegenspieler hineinzutasten, eine nicht

leichte Arbeit angesichts der mit Fleiß geübten Gepflogenheit Sailers, seine Gewährsmänner nicht zu nennen, sondern nur erraten zu lassen.

Gegenüber der von K. Werner vertretenen und seitdem unwidersprochen überlieferten Meinung, als habe Sailer, der praktische Seelsorger und Schriftausleger, sich an keine Schule gehalten, sondern eklektisch das für die Apologie des Christentums brauchbar Scheinende genommen, wo er es fand, lehrt nun E. den Apologeten als tiefgründigen Theologen und selbständigen, wenn auch nicht mit schöpferischer Originalität begabten Denker kennen, der dem Stattlerschen Rationalismus mit seiner „natürlichen Religion" bewusst einen neuen Standpunkt in der Form der fideistischen Erlebnistheologie entgegengesetzt hat. Es entbehrt nicht eines pikanten Reizes, zu lesen, wie der Verfasser mit feinem Spürsinn die Sailer'schen Gedanken aus der harmlos scheinenden Form, hinter welcher der Apologet des Christentums, durch die Dillingener Maßregelung und andere Anfechtigungen gewitzigt, sie vor den Nichteingeweihten zu verstecken suchte, ans Licht zieht. Dabei wird die Auffassung ausgesprochen, daß der Sailer'sche Fideismus und der theologische Rationalismus auf demselben Boden erwachsen und wenn auch feindliche Brüder, darum eben doch Brüder seien.

An dieser Feststellung ist jedenfalls das richtig, daß Sailer in dem Bestreben, den theolog. Rationalismus zu überwinden, dem philosophischen Denken zu wenig Vertrauen in theologischen Angelegenheiten entgegengebracht hat. Ob es aber darum berechtigt ist, ihn schlechthin als Fideisten zu kennzeichnen, scheint mir nicht erwiesen. Sailers ehrfürchtige Frömmigkeit und Theologie hat die Vernunft in ihre natürlichen Schranken zurückführen wollen, ohne darum m. E. den Bereich der Erlebnisses und der Gnade über Gebühr auszudehnen. Es ist doch wohl kein Zufall, sondern in der Struktur der von Hause aus religiösen und christlichen Seele begründet, daß Gedanken wie die Sailers einen so überzeugenden Eindruck machten und auch heute wieder durch ihre theozentrische Einheit, Geschlossenheit und Innerlichkeit gegenüber dem zerstreuenden Historizismus und Spezialismus die auf Synthese gestimmten Geister und Seelen anzieht. Sie würden es in noch höherem Grade tun, wenn ihnen nicht zu Unrecht das Stigma der kirchenfremden, allzu persönlichkeitstrunkenen „Aufklärung" anhaftete. Daß Sailer so erfolgreich gegen den Rationalismus angegangen ist, hätte ihm hö-

her angerechnet werden müssen, und seine herrlichen Gedanken über den Glauben als Wesenskern der Menschennatur hätten m. E. weniger Kritik und mehr beredtes Lob verdient, als E. ihm angedeihen lässt (siehe besonders 243-247).

Ein noch lebhafteres Interesse als die Darlegung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge würden die Ansichten des Verf. über die Fragen der Systematik erwecken, welche auf eine neue Orientierung der sogen. Apologetik abzielen. Bedeutsam sind in dieser Beziehung immerhin die Fingerzeige, welche er (S. 247f.) über das Verhältnis von theologischer Erkenntnislehre und Theorie der praktischen Seelsorge gibt, welcher letzteren er die bisher gepflegte Form der Apologetik zuzuweisen geneigt ist. Auch hier lassen sich Einwände erheben.

Auch scheint er mir im ganzen das Historische an der Religion und dem Christentum zu überschätzen. Man braucht sich weder als Rationalist noch als Fideist abstempeln zu lassen und kann doch eine größere Einheitlichkeit von natürlicher Entwicklung und übernatürlicher Offenbarung in der Form für wahr halten, daß die Übernatur der Sachgrund für die historische Erscheinung und die historische Erscheinung der Erkenntnisgrund für die Übernatur oder daß die Natur das Medium der Übernatur ist, kann also das Geschichtliche hinter der (von Gott aus gesehen) rationalen oder (vom Menschen aus gesehen) überrationalen Idee zurücktreten lassen, so wie etwa der (von der Seele gebildete) Leib hinter der Seele zurücktritt, obgleich er der empirischen Erscheinung nach sich mehr aufdrängt. Auf anderem Wege sehe ich keine Möglichkeit, den berühmten Strauß'schen Einwand, an dem Tausende scheitern, zu widerlegen, daß das ewige Heil unmöglich von der Anerkenntnis zufälliger historischer Tatsachen abhängig gemacht werden kann. Natur und Gnade, Glaube und Wissen, Erlebnis und Philosophie dürfen nicht paritätisch nebengeordnet, sondern das Übernatürliche muß dem Natürlichen über- und dieses in jenes eingeordnet werden.

Die abweichende grundsätzliche Auffassung der Referenten hindert ihn nicht, die hohe Bedeutung der Arbeit, den hingebenden Fleiß, die seltene Intuition für ideelle Zusammenhänge und die wahrhaft wissenschaftliche Methode in der Darstellung wie die edle philosophische Sprache des Verfassers anzuerkennen und der Fakultät die Untersuchung als vollgültigen Ausweis der Befähigung zum akademischen Lehramt zur Annahme zu empfehlen.

Namenregister

Erfaßt sind nur die im Text Eschweilers genannten Namen; Einleitung und Anmerkungen des Herausgebers sowie die Gutachten im Anhang sind nicht berücksichtigt.

Aichinger, G. 47f. 53. 148. 152. 176. 190. 192. 229. 240. 265. 269
Amort, E. 254f.
Anselm von Canterbury 70.268
Arnauld, A. 26
Augustinus Aurelius 19. 60. 106. 180. 224. 250
Baader, F. von 103. 127. 186. 263-266
Bacon, F. 27. 213ff. 249
Bahrdt, K. F. 41. 142
Bainvel, J. V. 22
Baldinotti, C. 109
Bartmann, B. 49
Bayle, P. 11. 56. 65. 213
Beattie, J. 217
Beckers, H. 265
Bellamy, J. J. 22. 153
Bengel, J. A. 149
Bergier, N. S. 20f.
Bernhard von Clairvaux 152
Bertieri, G. 199
Bess, B. 48. 109
Billuart, Ch.-R. 18
Blondel, M. 97
Böhme, J. 264f.
Bonald, L. G. A. de 103
Bonnet, Ch. 156ff. 160. 170f. 180. 216
Boos, M. 151ff.
Bossuet, J. B. 253
Bouillier, F. 18. 20. 26. 253
Braun, C. 24
Braun, H. 197f.
Brockes, B. H. 155
Buchner, A. 188
Cano, M. 1
Carpov, J. 36
Charron, P. 249
Cicero, M. T. 214. 219
Claudius, M. 155f. 161-165. 175-179. 184ff. 189. 209. 214
Comte, A. 66
Condillac, E. B. de 22. 66. 166. 256
Darjes, J. G. 36
Denzinger, H. 7
Descartes, R. (Cartesius) 8. 10. 18-22. 26f. 31f. 76. 103. 106. 122. 249-253. 256. 258
Deutinger, M. 54. 63. 266
Diderot, D. 9
Dobmayer, M. 54
Drey, J. S. von 4. 56. 72. 101f. 114-118. 126-129
Droste-Hülshoff, C. A. von 82
Duns Scotus, J. 49
Dyroff, A. 109
Eger, K. 150
Egger, F. 2
Elvenich, P. J. 82
Engert, J. 13
Erdmann, J. E. 173
Esser, W. 48. 74f. 77. 82
Falkenberg, R. 155
Feder, J. G. H. 28
Feneberg, J. M. 153. 228

Fénelon, F. de 153f. 162f. 189. 222. 228-230. 253. 255f.
Fichte, J. G. 14. 48. 54. 63. 72. 75f. 78. 90f. 95f. 99. 101. 103. 112. 114. 147. 174. 188. 209. 241. 269
Fischer, K. 167. 213. 265
Francke, A. H. 149
Frank, G. 17. 36
Franz von Sales 153. 244
Gazzaniga, P. M. 19. 199. 258
Gerbert, M. 254f.
Gerbet, O. Ph. 103
Gerdil, H. S. 21. 112. 253
Gildemeister, K. H. 208
Gioberti, V. 112
Glossner, M. 116
Goethe, J. W. von 155. 167. 185
Goßner, J. E. 152
Gottsched, J. Ch. 10
Guénard, A. 20
Günther, A. 25. 48. 56. 62. 102-109. 111. 113f. 119-122. 127. 129. 246
Guyon du Chesnoy, J. M. 152f. 230
Häfeli, J. K. 184
Haffner, P. L. 186. 227. 263f.
Haiden, Th. J. de 201
Hamann, J. G. 149. 151. 155. 164-171. 174-186. 189. 192. 208f. 214. 225. 227. 231. 239. 256. 258. 263. 265f. 270
Haym, R. 171. 175f. 182
Hegel, G. F. W. 42. 54. 99. 101. 103. 112
Heim, K. 98
Heinrich von Gent 70
Heinrich, J. B. 1
Heinroth, J. C. A. 143
Heinze, M. 35
Herbst, W. 156. 162-165. 175
Herder, J. G. 155. 165. 169ff. 174-177. 180-186. 189. 214. 220. 225. 258
Hermes, G. 48. 56f. 72-99. 101ff. 108. 246
Hess, J. J. 156
Hettner, H. 142
Hobbes, Th. 166
Holbach, P. H. Th. de 9. 22
Huber, G. 25. 31
Huet, P. D. 20. 26. 215f. 257
Hugo von St. Victor 70
Hume, D. 167f. 174. 183. 186. 211. 217. 230. 265
Hurter, H. 24. 140. 204
Husserl, E. 37
Jacobi, F. H. 32. 47. 143. 155. 157. 159. 165. 169. 171-180. 183ff. 189. 191. 194. 208-212. 214. 217-225. 227. 229-238. 242. 244. 256-270
Janentzky, Ch. 175. 183f. 209
Jentgens, G. 261
Jocham, M. 188
Kant, I. 13ff. 25. 30f. 34. 48f. 54. 57. 63. 71ff. 75. 77. 87. 90ff. 95f. 99-103. 109f. 114. 143. 171f. 174. 185. 188. 189. 192f. 202. 205f. 209. 211. 216. 219f. 222. 233. 265. 269
Kleuker, J. F. 155. 185f.
Kleutgen, J. 7
Klopstock, F. G. 155f.
Kneller 26
Knoodt, P. 102f. 105. 107. 121f.
Kuhn, J. E. von 130. 138
Lamennais, H. F. R. de 66
Lamettrie, J. O. de 9
Langhorst, A. 50
Lauchert, F. 72
Lavater J. C. 155-161. 163f. 174-178. 180. 183-186. 189. 191. 194. 208ff. 214. 216. 225. 229.

232. 239. 225f. 258. 261. 265. 270
Leibniz, G. W. 9f. 13. 17. 22. 24. 32. 34f. 39f. 42f. 45. 51. 56. 73. 108f. 111f. 119. 129. 149. 167. 169f. 173. 180. 202. 211. 253
Leland, J. 50
Lessing, G. E. 11. 40
Lindl, I. 152
Locke, J. 8f. 22. 27f. 69. 109. 180. 254
Ludovici, C. G. 24
Ludwig, A. F. 71. 152
Luther, M. 17
Luxner 206
Maier, H. 156-161. 163. 209
Maisonneuve, L. 21. 45
Maistre, J. M. de 241
Malebranche, N. 8. 18. 20ff. 26. 55f. 109. 250-253. 258. 268
Mayr, B. 21. 258
Melanchthon, Ph. 149
Mendelssohn, M. 11. 13. 159. 171. 173. 183. 211
Merkle, S. 48. 109. 176. 188. 191
Messer, A. 4. 75
Möhler, J. A. 16. 241
Molinari, P. 107
Molino, M. de 152
Molitor, F. J. 185
Montaigne, M. E. de 249
Müller, J. G. 176. 179. 242
Neeb, J. 261
Newton, I. 8. 256
Nielsen, F. 152
Nikolai, Ch. F. 192
Ollé-Laprune, L. 97
Orsi, P. 109
Pabst, J. H. 69
Pascal, B. 50. 183
Perthes, F. 240
Pesch, Ch. 5
Pestalozzi, J. H. 160. 186
Pfenninger, J. K. 156. 184
Picavet, F. 16
Pichler, H. 27. 33f.
Platner, E. 224
Platon 185. 223f. 242
Poiret, P. 173. 215f. 222. 257
Pomponazzi, P. 65
Prade, A. de 253
Pünjer, G. Ch. B. 36
Radlmaier, L. 160
Ratjen, H. 186
Rautenstrauch, S. 195-199
Reimarus, H. S. 11. 13. 36
Reinbeck 36
Reinhold, K. L. 173
Reusch, F. H. 26. 141. 198
Reusch, J. P. 36
Reuss, M. 71
Ritschl, A. 150. 152f. 161. 229
Robinet, J.-B.-R. 28
Rosmini Serbati, A. 18. 102. 109-114. 122-126
Rössle, L. 206
Rousseau, J.-J. 9. 22. 160. 181. 186. 216
Sailer, J. M. 26. 30. 47. 48. 53. 131-244. 246. 248-270
Saint Martin, L.-C. de 162. 185. 265
Salat, J. 176. 227. 261
Sattler, M. 202
Schanz, P. 49
Scheeben, M. J. 1. 5. 57
Scheler, M. 134. 138. 225. 234. 245
Schelling, F. W. J. von 48. 54. 72. 99. 101. 103. 112. 114-117. 126-129. 188. 209f. 241. 264-270
Schenk, E. von 153
Schian, M. 150
Schlegel, F. 180. 185. 216. 222

Schleiermacher, F. 58. 63. 65. 114. 126. 129. 170. 189. 203ff. 207f. 233
Schlosser, J. G. 155. 185. 265
Schmid, A. von 3f. 49f. 97f. 114. 263f.
Schmid, Ch. von 192. 200f.
Schmid, F. A. 174
Scholz, H. 129. 171. 183. 211. 224
Schröder, F. L. 176
Schrörs, H. 96
Schubert, G. H. 103
Siger von Brabant 65
Sokrates 168. 174f. 179. 182. 207. 230. 240
Sommervogel, C. 76
Specht, Th. 200ff.
Spinoza, B. de 11. 34. 43. 55f. 63. 159. 171-175. 183. 211. 217. 223. 252
Stattler, B. 5. 25-58. 67-73. 79. 83. 87f. 92-95. 108f. 125. 130. 139-144. 147. 154f. 159. 161. 180. 186. 191-194. 198f. 202. 204. 206. 212. 215ff. 222f. 227. 232. 237. 244ff. 254. 257. 267ff.
Staudenmaier, F. A. 54
Stephan, H. 150f. 171. 181. 225
Stokar, K. 176
Stolberg, F. L. von 231. 240
Stolberg-Wernigerode, E. A. von 183
Stölzle, R. 145. 151. 155. 162. 176. 182. 188. 201. 206. 240. 270
Suárez, F. 23. 31. 35. 111f. 154
Tauler, J. 152f. 163. 229
Tetens, J. N. 77
Thalhofer, F. X. 151
Thomas von Aquin 4. 19. 49ff. 54. 59. 67. 108. 186. 258. 263. 266
Tindal, M. 8
Toland, J. 8
Troeltsch, E. 16
Überwasser, F. 76-79. 84. 88. 91f.
Überweg, F. 35
Unger, R. 149. 167. 171. 175f. 179. 183. 214. 263
Vaihinger, H. 14
Völkl 152
Voltaire, F. M. 8f. 22. 256
Vorländer, K. 14. 185
Weber, A. 204
Weber, J. von 201
Weiller, C. von 227. 261
Werner, K. 4. 7. 20f. 24f. 31. 48ff. 71f. 101. 109-113. 124ff. 188f. 191. 204. 253. 255. 261. 264
Widmer, J. 141. 143. 269f.
Wieser, M. 153. 253
Wiest, S. 2. 196. 198. 258
Wilbrand, W. 4
Windelband, W. 14. 26. 56
Winkelhofer, S. 145. 153. 162
Wolff, Ch. von 5. 9ff. 13f. 17. 22-25. 27. 30-36. 39f. 43ff. 51ff. 55. 63. 71ff. 87. 96. 101. 109-112. 119. 123f. 141ff. 149. 167. 173. 180. 186. 188. 191. 193ff. 197. 202. 206. 211f. 222f. 244. 254f. 257
Wulf, M. de 23
Zart, G. 27
Zeller, E. 169
Zigliara, T. M. 52
Zimmer, P. B. 48. 54. 72. 201. 210. 268ff.
Zimmermann, J. 155
Zirngiebl, E. 174. 231
Zschokke, H. 196. 202