

# Die Religionsphilosophie Sailers

von

Konrad Feiereis

Als Josef Widmer im Jahre 1830 unter Anleitung Sailers dessen Vernunftlehre in der Gesamtausgabe drucken ließ — sie war 1785 zum ersten Mal erschienen —, schrieb er in seiner Vorrede, die Philosophie des Zeitalters habe „mehrmals Form und Gestalt verändert; Systeme haben Systeme verdrängt, und was von Vielen in diesem Gebiete geschrieben wurde, dürfte in gegenwärtiger Zeit kaum mehr Eingang finden“<sup>1</sup>. Sailer selbst erlebte zunächst das Zeitalter der Aufklärung, er mußte sich mit Kant und seiner zur Jahrhundertwende noch mächtigen Schule auseinandersetzen und er sah, wie danach Idealismus und Romantik zu den bestimmenden Kräften des geistigen Lebens wurden. Seine religionsphilosophischen Auffassungen sind zunächst geprägt durch eine kritische Aufarbeitung der sich so ungewöhnlich rasch ablösenden Richtungen und Systeme, sie bezeugen aber zugleich die Selbständigkeit seines Denkens, das auf Synthese ausgerichtet und in seinem katholischen Glauben verwurzelt war.

Sailer hat keine eigene systematische Religionsphilosophie geschrieben, nicht einmal der Begriff „Religionsphilosophie“ begegnet uns in seinen Werken. Dennoch ist es berechtigt, von einem religionsphilosophischen Denken bei Sailer zu sprechen, denn der Begriff Religion steht im Zentrum aller seiner Reflexionen. Wie alle großen Philosophen und Theologen damals erblickt auch er in der Frage der Religion und in ihrer Zuordnung zu Vernunft und Glaube das geistige Grundproblem seiner Zeit. Das Verständnis von Religion ist für Sailer das entscheidende Kriterium, aufgrund dessen er jede philosophische oder theologische Ansicht beurteilt. Die Religion ist darüber hinaus für ihn das wesentliche Merkmal des Menschen als Person. Sie bildet in seinen Augen das Fundament der Sittlichkeit und aller zwischenmenschlichen Beziehungen. Sailers religionsphilosophische Auffassungen sind weniger abstrakt, sondern vorwiegend konkret; sie haben stets den realen Menschen vor Augen und zielen darauf ab, den Sinn und Wert seiner personalen Existenz aufzuzeigen.

Sailers Religionsphilosophie muß vor dem Hintergrund der geistigen Entwicklungen seiner Zeit gedeutet werden. Deren tiefere Wurzeln wiederum sind in den vorangehenden Jahrhunderten zu suchen. Das Welt- und Menschenbild hatte sich seit dem Ausgang des Mittelalters von Grund auf verändert. Die Fortschritte der Naturwissenschaften, die Wiedererweckung der Antike, der kulturelle und der weltanschauliche Humanismus, das wachsende Nationalitätenbewußtsein, der

<sup>1</sup> Vernunftlehre I, WW 1, XIII. Alle Zitate von Sailer sind entnommen der Ausgabe: Johann Michael Sailer's sämtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer, 40 Bde. Sulzbach 1830—1841; (abgekürzt WW).

Übergang zur Industriegesellschaft: diese und viele andere Faktoren bewirkten ein neues Selbstverständnis des Menschen, welches im gesamten geistigen Leben, in der Kunst und nicht zuletzt in Philosophie und Theologie seinen Ausdruck fand. Die Aufklärungszeit bildete gleichsam einen Höhepunkt und eine Zusammenfassung dieser langen Entwicklung. Von ihren Fragen und Anliegen ist Sailers Wirken entscheidend geprägt.

Es ist bekannt, daß die Aufklärung in der katholischen Theologie bis in unser Jahrhundert hinein eine betont negative Beurteilung erfahren hat, welche aber inzwischen einer differenzierteren, vorwiegend positiven Bewertung gewichen ist. G. Schwaiger hat u. a. hervorgehoben, daß die Leistungen der Universitäten und Akademien jener Zeit große Anerkennung verdienen, die Forderungen nach sozialen und kirchlichen Reformen berechtigt waren, die Bestrebungen nach Toleranz und zur Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen von ihrer Intention her positiv gewürdigt werden müssen und auch die katholische Kirche und ihre Theologie durchaus hoffnungsvolle Ansätze zeigte<sup>2</sup>. Es verdient Zustimmung, wenn in diesem Zusammenhang Sailer genannt wird als der katholische Theologe und Seelsorger, welcher durch sein Wirken viele echte Anliegen der Aufklärung aufgegriffen und zur Entfaltung gebracht hat, wobei seine kritische und eigenständige Einstellung unbezweifelbar ist<sup>3</sup>. Die Aufklärung als solche darf nicht — wie früher geschehen — mit dem einseitigen Rationalismus in Philosophie und Theologie gleichgesetzt werden. Sie ist im Zusammenhang der gesamten Entwicklung in Wissenschaft, Kunst, Religion und allen ihren soziologischen und gesellschaftlichen Erscheinungen zu beurteilen. Wie Lessing, Kant und Herder sah sich auch Sailer als ein Mensch seiner Zeit und unterschied sehr deutlich zwischen den positiven und negativen Formen von Aufklärung: „Aufklären heißt Licht schaffen, wo Nacht war, Helle, wo Dunkel lag“, das sei „die rechte Aufklärung“, sie trage „eine brennende Fackel“<sup>4</sup>. Sie habe nichts zu tun mit jener „falschen Aufklärung“, welche „keine andere Wahrheit mehr“ gelten lasse, „als die sie in den zerbrochenen Cisternen der sich selbst gelassenen Vernunft“ zu finden wähnt<sup>5</sup>.

Dieses Verständnis von Aufklärung sollte beachtet werden, wenn das religionsphilosophische Denken Sailers in den Blick genommen wird. Dieser Beitrag sucht die wesentlichen Aspekte herauszustellen, welche aufgrund der philosophischen und theologischen Diskussion über die Religion in Sailers Zeit dessen Argumentation hervorgerufen und bestimmt haben. Ein erster Abschnitt befaßt sich mit dem Wandel, der sich in den Auffassungen der Aufklärung hinsichtlich des Verhältnisses von Glaube und Vernunft vollzieht. Hierin ist eine der entscheidenden Ursachen für die Herausbildung der Religionsphilosophie zu einer selbständigen Disziplin zu sehen. Der zweite Abschnitt behandelt die große, gegen die Vorherrschaft des Rationalismus gerichtete Strömung, von der Sailer wesentliche Anstöße für sein eigenes religionsphilosophisches Denken bezieht. Der dritte Abschnitt schließlich soll zeigen, daß Sailer der erste bedeutende Gelehrte im deutschsprachigen Raum auf katholischer Seite gewesen ist, der einen über alle konfessionellen Grenzen hinausgehenden und nachwirkenden Beitrag zur modernen Religionsphilosophie geleistet hat.

<sup>2</sup> G. Schwaiger, Die Aufklärung in katholischer Sicht. In: Concilium 1967, 559—566.

<sup>3</sup> a. a. O. 566.

<sup>4</sup> Vernunftlehre III, WW 3, 83.

<sup>5</sup> Biographische Schriften II, WW 39, 488.

## 1. Vernunft und Glaube

### 1.1 Die Problemstellung

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) ist es zu danken, daß sich die deutsche Aufklärung weder die Theologiefeindlichkeit Englands noch den Atheismus Frankreichs zu eigen machte. Er hatte der Philosophie und Theologie ihr besonderes Aufgabengebiet zugewiesen: die Klärung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Selbst die radikal eingestellten Philosophen sahen auch auf dem Höhepunkt der Aufklärung in den Vertretern der Theologie ernstzunehmende Gesprächspartner, mit denen sie sich — wenn auch oft mit großer Leidenschaftlichkeit — wegen dieser Frage auseinandersetzten. Trotz wachsender Entfremdung von den kirchlichen Glaubenslehren schlug die Entwicklung in Deutschland nicht wie in anderen Ländern in eine grundsätzliche Ablehnung der Religion um.

In Frankreich hatte Pierre Bayle (1647—1705) die Losung ausgegeben, Vernunft und Religion seien für jeden denkenden Menschen unvereinbar. Leibniz erkannte als einer der ersten die Tragweite dieses Problems. Er verfaßte gegen ihn seine *Essais de Theodicée*. Schon das Einleitungskapitel führt die programmatische Überschrift: „Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison“<sup>6</sup>. Für Leibniz ist es unbestreitbar, daß zwischen Glaube und Vernunft ein Widerspruch nicht möglich sei. Von diesem Grundsatz geht danach die gesamte deutsche Aufklärung aus. Sailer wird — bei aller Distanz gegenüber dem Rationalismus und auch zu Leibniz — diesen Grundsatz übernehmen; er bildet das unumstößliche Fundament seiner gesamten Philosophie und Theologie. Nach Sailer erkennt die Vernunft sowohl in der Natur „eine Offenbarung der Gottheit“, sie bedarf aber auch „einer positiven Offenbarung . . ., um sich zu orientieren, wenn sie den geraden Weg verloren hat — oder vielmehr nicht finden kann“<sup>7</sup>. Die Philosophie kann und muß den Menschen „an Gott anweisen“<sup>8</sup>. Wer zur Vernunft gekommen ist, kann „die Offenbarung als wahr“<sup>9</sup> beurteilen. Für Sailer gibt es nur eine Wahrheit, „sie mag sich in dem hellen Blicke der Philosophie darstellen, oder im dunklen Gefühle des Gewissens andeuten, oder in den Thatfachen des Christenthums aussprechen“<sup>10</sup>. Die Christen haben die Vernunft mit allen Menschen gemeinsam; diese spricht „im Menschen als Menschen und im Menschen als Christen“ und daher haben die Christen die Pflicht, ihren Glauben, zumal die positive Offenbarung, „öffentlich und feierlich zu bezeugen“<sup>11</sup>.

Ein weiterer, für die spätere Zeit bedeutungsvoller Schritt von Leibniz bestand darin, für die Offenbarung philosophische Kriterien aufzustellen. Diese „motiva credibilitatis“ sollten sicherstellen, daß der Offenbarungsinhalt weder aus der Vorspiegelung eines bösen Geistes, noch aus unserer eigenen falschen Interpretation,

<sup>6</sup> *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Zitiert nach der Ausgabe: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd. VI. Zweite Abtheilung. Berlin 1885, 49. Ein Nachdruck dieser Ausgabe erfolgte in Hildesheim 1961.

<sup>7</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 214.

<sup>8</sup> Glückseligkeitslehre I, WW 5, 78.

<sup>9</sup> Grundlehren der Religion. WW 8, 160; (abgekürzt: Religion).

<sup>10</sup> Handbuch der christlichen Moral I, WW 13, 93; (abgekürzt: Moral).

<sup>11</sup> Vertraute Reden, WW 30, 6.

sondern aus dem Willen Gottes stamme<sup>12</sup>. Die rationalistischen Aufklärer wandten dieses Prinzip dahingehend an, der Vernunft die alleinige Entscheidung über den göttlichen Charakter einer Offenbarung zuzuweisen. Sailer ist dem Grundsatz von Leibniz gefolgt, nicht aber den Konsequenzen, welche die deutsche Aufklärung vor allem im Protestantismus daraus zog. Die in seinen Werken breit angelegte Begründung und Apologetik der katholischen Glaubenslehren beruht zuerst auf rationalen „motiva credibilitatis“, sie wendet sich aber zugleich an den ganzen Menschen und zielt darauf ab, den Erweis der geoffenbarten Lehren im religiös-sittlichen Leben zu erbringen<sup>13</sup>. Die menschliche Vernunft trage in sich naturhaft das „Ideal des Göttlichen“, sie erkenne an Christus und seiner Sendung „unverkennbare Merkmale des Göttlichen“, so daß sie ihn als unvergleichbar mit anderen Religionsgründern „anerkennen muß“<sup>14</sup>. Jeder Mensch könne die „praktische Wahrheit“ des Christentums „im strengsten Sinne erfahren“ und „die theoretische mit aller Vernunft glauben“; die „Hauptprobe von der Wahrheit“ könne jeder Mensch vornehmen: „ich will nach der Lehre Jesu leben, um inne zu werden, ob sie aus Gott sey“<sup>15</sup>. Sailer wehrt damit eine Gleichsetzung von Glaube und Wissen im Sinne eines theologischen Intellektualismus ebenso ab wie den Irrationalismus, der eine Zerstörung der Vernunftkenntnis zur Folge hat; Glaube ist das Verstehen der Wahrheit, das von der personalen Existenz ausgeht und in ihrem Vollzug zur Erkenntnis kommt.

Im Vorwort zu seiner *Theodicée* spricht Leibniz über die Religionsgeschichte vor der Zeit Christi. Er fügt hinzu: „... et je fais seulement voir comment Jesus Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loy, et de luy donner l'autorité d'un dogme public“<sup>16</sup>. Die vom Rationalismus beherrschte Aufklärung ist über Leibniz hinausgegangen und interpretierte Botschaft und Sendung Christi vielfach nur noch unter dem Aspekt der Wiederaufrichtung und Sanktionierung der natürlichen Religionslehre. Sailer hält mit den meisten katholischen Theologen an dem spezifischen Inhalt der christlichen Offenbarung fest. Mit der Lehre von der natürlichen Religion hat er sich jedoch auseinandergesetzt. In scharfer Polemik gegen den Rationalismus sucht er — wie noch zu zeigen ist — eine eigene Deutung, die er mit den Begriffen „Uroffenbarung“ und „Universaloffenbarung“ umschreibt.

## 1.2 Die Frage der Gotteserkenntnis

Christian Wolff (1679—1754) und seine Schüler verhalfen dem Rationalismus an den deutschsprachigen Hochschulen und Universitäten für mehrere Jahrzehnte zum Durchbruch. Dabei räumten sie der Diskussion über das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube eine Vorrangstellung ein. Mit diesem Problem sollte sich vornehmlich die Theologie naturalis befassen, die sich allerdings schon vor der Zeit Wolffs von der Metaphysik losgelöst und als eigene Disziplin verselbständigt

<sup>12</sup> „Porro revelatio notis quibusdam insignita esse debet (quas vulgo motiva credibilitatis vocant) ex quibus constet id quod in ea continetur, nobisque ostenditur, Dei esse voluntatem, non illusionem mali genii, neque nostram sinistram interpretationem“. Leibnizens System der Theologie. Mainz 1820, 20.

<sup>13</sup> Vgl. besonders Religion, WW 8, 165—170, 175—214 u. ö.

<sup>14</sup> a. a. O. 169.

<sup>15</sup> a. a. O. 349.

<sup>16</sup> *Theodicée*, 26 f.

hatte<sup>17</sup>. Wolff hatte die Absicht, ihr Aufgabengebiet nicht auf die Lehre von den Gottesbeweisen zu beschränken, sondern alle Aussagen, welche mittels der Philosophie über Gott und Gottesverehrung gegeben werden können, ihrem Bereich zuzuordnen<sup>18</sup>. Wolf forderte mit Nachdruck, daß alles bewiesen werden müsse und könne, was in dieser Disziplin abgehandelt werde<sup>19</sup>.

Diese Auffassungen haben bis in die Gegenwart, besonders in der katholischen Philosophie, eine große Nachwirkung gehabt. Zunächst wurden sie von der Schule Wolffs entfaltet und popularisiert. Mit ihren Vertretern hat sich Sailer in scharfen Meinungsstreit begeben. Er erkannte, daß die einseitige Hervorhebung der ratio zur Aushöhlung des Glaubens führen würde. Bereits in seiner „Vernunftlehre“ wendet er sich gegen das Prinzip, Philosophie und Theologie gänzlich der rationalen Evidenz zu unterwerfen. Die Schüler Wolffs seien geradezu in einen „Abstraktions-Taumel“ hineingeraten und meinten, mit der Beweismethode alles „aufbauen oder einreißen“ zu können: „Daher, besonders in der ersten Epoche des wolfianischen Geschmackes, so viel Aufhebens mit Metaphysik, Abstraktion, Notionen, daß Engel und Satan und Pantoffel nicht vor irgend einer Demonstration sicher waren“<sup>20</sup>. Der Unterschied zwischen Glaube und Wissen werde nicht mehr beachtet, denn die Vertreter dieser Methode „freuten sich, nun auch zu wissen, was sie bisher geglaubt hatten“<sup>21</sup>. Damit aber werde der Niedergang von Philosophie und Theologie besiegelt, „Zweifelsucht“ auf der einen, „Wörterkram“ auf der anderen Seite seien die Konsequenz<sup>22</sup>.

Die Theologia naturalis hatte mit Hilfe einer neuen, schon vor Wolff entstandenen Denkweise an Bedeutung gewonnen, der Physikotheologie<sup>23</sup>. Die Erkenntnisse der Naturwissenschaft wurden zur Stützung des Glaubens an die Existenz Gottes herangezogen und in den Dienst der individuellen Erbauung und Religiosität gestellt. Diese Richtung manifestierte sich in einem unübersehbaren Populärschrifttum, welches über viele Jahrzehnte bis über die Wende zum 19. Jahrhundert hinaus verbreitet wurde. Wolff suchte die physikotheologischen Lehren seiner Zeit in die philosophische Disziplin der Theologia naturalis zu integrieren. Damit wurde ihr streng wissenschaftlicher Charakter gesprengt. Die physikotheologische Denkweise läßt sich bis zu Raimund von Sabunde († nach 1436) und Robert Bellarmin (1542—1621) zurückverfolgen; sie begegnet uns auch bei den Naturforschern des 17. Jahrhunderts<sup>24</sup>. In Anlehnung an diese Tradition sieht auch Wolff die Schöpfung als eine „Leiter“ an, „darauf wir zu Gott hinauf steigen können“<sup>25</sup>. Die Physiko-

<sup>17</sup> Vgl. dazu K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. (Erfurter Theologische Studien 18.) Leipzig 1965, 6—21. (Abgekürzt: Umprägung).

<sup>18</sup> Vgl. a. a. O. 26.

<sup>19</sup> „Quae in theologia naturali traduntur, demonstranda sunt.“ Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars I. Frankfurt und Leipzig 1736, § 1.

<sup>20</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 149.

<sup>21</sup> Religion, WW 8, 55. Ausdrücklich nennt Sailer an dieser Stelle Leibniz, Wolff und Stattler.

<sup>22</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 4.

<sup>23</sup> Vgl. dazu W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie. Bd. 3.) Göttingen 1957.

<sup>24</sup> Vgl. K. Feiereis, Umprägung 6—10.

<sup>25</sup> Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. Halle 1724, Vorrede.

theologie bestätige die philosophische Argumentation mit „untrüglichen Gründen“ und veranschauliche die Evidenz der Konklusionen, die in der natürlichen Theologie getroffen wurden, „gleichwie wir in der Rechen-Kunst versichert werden, daß das Exempel richtig sey“<sup>26</sup>.

Sailer setzt sich gegen diese Argumentationsweise entschieden zur Wehr: „Fördere keine geometrische Evidenz bei Gegenständen, die nur einer sittlichen Gewißheit fähig sind“<sup>27</sup>. Hier ist der Einfluß von Kant auf Sailer unverkennbar. Kant hatte schon vor seiner kritischen Periode geäußert, es sei durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es sei aber „nicht eben so nöthig, daß man es demonstire“<sup>28</sup>.

Der Begriff der „moralischen Gewißheit“ und die Forderung nach einem „moralischen Gebrauch“ der Vernunft sind für die Philosophie Kants charakteristisch. Sailer übernimmt Kants Terminologie, ebenso die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft; seine philosophische Ausgangsposition ist von der Kants aber durchaus verschieden. Für Kant beruht die Überzeugung von der Existenz Gottes nur noch auf subjektiven Gründen; man dürfe nicht mehr formulieren, „es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei“, sondern könne nur sagen, „ich bin moralisch gewiß“<sup>29</sup>. Hierin ist Sailer Kant nicht gefolgt. Er warnt zwar nachdrücklich, „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“<sup>30</sup>. Sailer vermeidet aber den Subjektivismus Kants. Nach seiner Ansicht gibt es durchaus eine Erkenntnis Gottes auf Grund der Betrachtung der Natur, sie sei aber nicht von zwingender Kraft und setze den Glauben an Gott voraus. Der Mensch sieht die „Spuren eines höhern, mächtigen, heiligen Wesens“ in der Natur, „sowohl in der wirklichen Ordnung und Bestandheit, in der wirklichen Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt“<sup>31</sup>. Sailer spricht sogar wiederholt von einer „Nöthigung, an Gott zu glauben“<sup>32</sup>. Diese Erkenntnis des Daseins Gottes gründet jedoch nicht auf der Leistung des Verstandes allein, sondern ist „ein Wiederhall dessen, was die Vernunft von Gott vernommen hat“<sup>33</sup>.

Sailer hat streng zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Vernunft“ oder zwischen „ratio“ und „intellectus“ unterschieden. Friedrich Schlegel habe — so Sailer — zurecht seit Kant eine Umkehrung der Begriffe ratio und intellectus festgestellt, man müsse sogar von einer „babylonischen Sprachverwirrung“<sup>34</sup> in der deutschen Philosophie sprechen. „Was wir jetzt Vernunft nennen, das war in der ältesten Denkweise der Verstand, und war wir Verstand nennen,

<sup>26</sup> ebd.

<sup>27</sup> Vernunftlehre II, WW 2, 28.

<sup>28</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763. Akademieausgabe II, 163.

<sup>29</sup> Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781. Akademieausgabe III, 537.

<sup>30</sup> Vernunftlehre II, WW 2, 75.

<sup>31</sup> Religion, WW 8, 108 f. Sailer weiß — wie Kant — um die große Wirkung der Physikotheologie. Das bekannte Zitat von Kant, wonach das Gemüt durch den Sternenhimmel und durch das moralische Gesetz mit zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt werde, findet sich auch bei Sailer wiedergegeben in Religion, WW 8, 33.

<sup>32</sup> a. a. O. 82. Vgl. 83 f., 125, 130 u. ö.

<sup>33</sup> a. a. O. 119.

<sup>34</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 118.

hieß Vernunft. Intellectus . . . war das ursprüngliche Verstehen des Göttlichen — im Lichte Gottes; Ratio war der von dem ursprünglichen Verstehen abgefallene, und in der Ichheit befangene Verstand“<sup>35</sup>. Verstand im ursprünglichen Sinne — hier schließt sich Sailer Schlegel an — sei die „geistige Anschauung“; sie zu erreichen sei „die Aufgabe aller Philosophie“<sup>36</sup>. Sailer übernimmt dann allerdings doch den neuen Sprachgebrauch, der „gar nicht frei von Willkürlichkeit sey“, den er aber „des leichtern Verständnisses wegen“ verwende<sup>37</sup>. So soll unter dem Vernunftvermögen die „gesamte Erkenntnißkraft des Menschen“ verstanden werden, die sich sowohl auf „Erfahrung“ wie auf „Glauben“ stützt<sup>38</sup>. Nicht zufällig steht vor dem Kapitel, in welchem Sailer in seiner „Vernunftlehre“ den Begriff der Vernunft untersucht, ein Zitat von Hamann: „Erfahrung und Offenbarung sind einerlei und unentbehrliche Flügel, oder Krücken für unsere Vernunft, wenn sie nicht leer bleiben oder kriechen soll“<sup>39</sup>. Hamanns Einfluß auf die erkenntnistheoretischen Prinzipien Sailers dürfte größer gewesen sein, als bisher angenommen wurde<sup>40</sup>.

Sailer lehnt die traditionellen kosmologischen Gottesbeweise, die das metaphysische Kausalitätsprinzip zur Voraussetzung haben, nachdrücklich ab. In seinem Denken findet sich kein Rückbezug auf Thomas von Aquin. Dessen „quinque viae“ mißt er keine Bedeutung bei. Offensichtlich sieht Sailer zwischen der Metaphysik der Scholastik und der Wolffs und seiner Schüler keinen gravierenden Unterschied. Dagegen wird Augustinus eine Vorrangstellung eingeräumt, auf ihn greift Sailer in allen seinen Schriften zurück. Es ist berechtigt, bei Sailer von einem anthropologischen Ansatz des Philosophierens zu sprechen, der im Denken des hl. Augustinus verwurzelt ist. Dieser Ansatz zeigt sich deutlich, wenn Sailer in der Frage der Erkenntnis Gottes das Verlangen des Menschen nach Transzendenz hervorhebt. Diese Veranlagung manifestiert sich in dem Streben nach Wahrheit, nach dem Guten — Sailer spricht auch vom Streben nach Heiligkeit — und nach unvergänglichem Glück<sup>41</sup>. Diese drei Modi des Verlangens nach Transzendenz faßt Sailer zusammen in dem Begriff der ewigen Schönheit, nach deren Besitz sich der Mensch ausstrecke<sup>42</sup>. Sailer spricht von einem „Durst“ jedes Menschen nach voller Seligkeit<sup>43</sup> und davon, daß dieses Streben nur in Gott zur Ruhe kommt<sup>44</sup>. Schließlich betont er, die Idee von Gott stamme weder aus der Natur, noch aus der Vernunft, aber sie „ist in der Vernunft des Menschen“ anwesend, nur habe sie der Mensch, „nicht aus sich“, er könne sie „nicht aus sich haben“<sup>45</sup>. Die Ähnlichkeit dieser

<sup>35</sup> Religion, WW 8, 111. Vgl. Vernunftlehre I, WW 1, 118 f.

<sup>36</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 119.

<sup>37</sup> Religion, WW 8, 111.

<sup>38</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 118.

<sup>39</sup> a. a. O. 116. Sailer trifft noch weitere Unterscheidungen:

- a) allgemeine Vernunft, sie nennt er beim Individuum „Wahrheitssinn“, im Blick auf alle Menschen „allgemeine gesunde Menschenvernunft“;
- b) forschende oder spekulative Vernunft, die er als eine „Vorstellung bildende“ oder als urteilende „kritische Vernunft“ bezeichnet. A. a. O. 117.

<sup>40</sup> Vgl. dazu die folgenden Abschnitte.

<sup>41</sup> Religion, WW 8, 75 f.

<sup>42</sup> a. a. O. 84.

<sup>43</sup> a. a. O. 79 f.

<sup>44</sup> a. a. O. 80—83.

<sup>45</sup> a. a. O. 55.

Gedanken mit dem sogenannten noetischen Argument des hl. Augustinus<sup>46</sup> und dessen Gleichsetzung Gottes mit der ewigen Schönheit<sup>47</sup> dürfte unbestreitbar sein. Wie für Augustinus so ist auch für Sailer die Hinordnung auf das Absolute in der personalen Struktur des Menschen verankert. Das menschliche Streben tendiert wesensmäßig über alle endlichen Güter hinaus. Das diesem Streben immanente Ziel ist die Vollendung. Der Mensch erreicht diese Vollendung nur in der Verbindung mit dem Urgrund des Seins. Die Gottesidee leuchtet dem Menschen auf, weil er in seinem Streben nach Vollkommenheit stets das Urbild sucht. Sailer denkt — wie Augustinus — von der Existenzmitte des Menschen her, die Vernunft ist beteiligt, aber sie ist nur „der Eine Punkt in unserm Seyn, womit wir a) Gott verwandt sind; womit wir b) Gott suchen und finden können; womit wir c) in Gott, als dem Mittelpunkt des Wahren, des Guten, des Seligen, Ruhe finden können“<sup>48</sup>.

Nach Sailer gibt es keine Möglichkeit, allein mit der ratio aus der Betrachtung der Natur und auf philosophischem Wege das Dasein Gottes evident zu erschließen<sup>49</sup>. Die Vernunft kann aber den schon vorhandenen Glauben an Gott stützen, rechtfertigen und festigen: „Wer also schon an Gott glaubt, und den richtigen Blick auf die Natur hat, kann durch diesen Blick auf die Natur in seinem Glauben an Gott gestärkt werden“<sup>50</sup>. Das „gesunde“, vom Glauben getragene Urteil der Vernunft findet „in der Ordnung der Welt die höchste Vernunft — Gott; in der Schönheit der Welt die höchste Schönheit — Gott; in der Dauer jener Ordnung und dieser Schönheit — die Ewigkeit — Gott“; Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch zuvor „Gottes Stimme in sich vernommen hat“<sup>51</sup>. Sailer weist darauf hin, daß jede Erkenntnis Gottes aus der Natur schwach und unvollkommen ist, sie kann zur Erkenntnis des Wesens Gottes in keiner Weise vordringen<sup>52</sup>. Damit kehrt Sailer die Ausgangsposition des Rationalismus um, der die Offenbarungslehre Christi als eine Veranschaulichung seiner als zwingend angesehenen philosophischen Erkenntnis betrachtete.

Die Stimme Gottes erfährt nach Sailer der Mensch konkret und existentiell im Gewissen. Sailer steht in seiner Lehre vom Gewissen wiederum in der Tradition, die sich vor ihm bei Augustinus in ausgeprägter Form findet und die nach ihm von Kardinal Henry Newman (1801—1890) erneut aufgegriffen wird. Im Gewissen spricht Gott<sup>53</sup>, es ist „die höchste und letzte Instanz“ des Menschen<sup>54</sup>. Während die Vernunft allgemein das „Bewußtseyn des Göttlichen“ ist, ist das Gewissen das „Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes“ oder „Gott als des eigentlichen Gesetzgebers“<sup>55</sup>. Jede Gotteserkenntnis ist dem Ursprung und Inhalt nach dem Gewissen

<sup>46</sup> Vgl. De libero arbitrio II, 2—13 und De vera religione 29—31.

<sup>47</sup> Vgl. Confessiones X, 27.

<sup>48</sup> Ueber Erziehung für Erzieher, oder Pädagogik I. WW 7, 266.

<sup>49</sup> Über die mögliche Evidenz menschlicher Erkenntnis handelt Sailer in der Vernunftlehre II, WW 2, 165—171.

<sup>50</sup> Religion, WW 8, 33. Daß Sailer die Scholastik mit den Augen seines Jahrhunderts sieht, darf ihm aus unserer Sicht nicht zum Vorwurf gemacht werden. Leibniz hatte dagegen den hl. Thomas und die Scholastik noch sehr positiv beurteilt und wollte mit seiner Philosophie bewußt an die Tradition des Mittelalters anknüpfen und die Kontinuität wahren. Vgl. dazu K. Feiereis, Umprägung 22.

<sup>51</sup> Religion, WW 8, 32.

<sup>52</sup> a. a. O. 42—44.

<sup>53</sup> Vernunftlehre II, WW 2, 186.

<sup>54</sup> Religion, WW 8, 32.

<sup>55</sup> a. a. O. 54.

abhängig<sup>56</sup>. Sailer kennt die verschiedenen Definitionen des Gewissens, welche von Platon, Moses Mendelssohn, Lavater, Kant und anderen gegeben wurden<sup>57</sup>. So sehr sich die philosophischen Systeme aber unterscheiden, nicht zuletzt in der Frage der Gotteserkenntnis, in der Lehre vom Gewissen „vereinigen“ sie sich, so daß man nach Sailer, „das Gewissen als den Focus, den Vereinigungspunkt der Systeme“ bezeichnen könne<sup>58</sup>. Sailers selbständiges Denken zeigt sich aber gerade darin, daß er die verschiedenartigen philosophischen Begründungen des Gewissens durchaus kritisch beurteilt. Er spricht von einem „Scheideweg“, von dem großen „Kreuz in der Philosophie“<sup>59</sup>, vor dem es nur zwei sich ausschließende Möglichkeiten gebe. Für die eine Richtung sei kennzeichnend, daß sie das Gewissen nur als Ausdruck, als „Wiederhall“ des „selbstgemachten Begriffes“, des „reinen Selbstdenkens“ interpretiere; hier vernehme die Vernunft nur sich selbst<sup>60</sup>. Sailer fügt hinzu: „Eine Vernunft, die nur sich selbst vernimmt, ist ohne Gott in der Welt — ist keine Vernunft“<sup>61</sup>. Die andere Richtung vernehme im Gewissen die Stimme des ewigen, sich in der Vernunft „offenbarenden Wortes“, sie vernimmt „Gott selber“; das Gewissen also ist „ein Vernehmen, ein Wahrnehmen Gottes“<sup>62</sup>. Sailer spricht von der „Hoheit und Macht“ des Gewissens, es sei das „Arcanum aller Menschenbildung“, zugleich „das Band, womit die Menschheit mit Gott zusammenhängt“, die „Majestät Gottes selbst“<sup>63</sup>. Das Gewissen erinnert an Gott, es ist der Ort, an dem wir „das Urschöne erkennen“<sup>64</sup>.

Sailer hat der Frage der Gotteserkenntnis eine hohe Bedeutung zugemessen. Die philosophischen Spekulationen der rationalistischen Aufklärung teilt er allerdings nicht. Dies wollte mit ihren Argumenten den Glauben durch das Wissen ersetzen. Sailer hingegen sucht den Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen und integriert die philosophischen Aussagen in die Theologie; er philosophiert als Theologe und im Dienste der Theologie. Er ist sich des unendlichen Abstandes zwischen Gott und dem Menschen bewußt. Die *Theologia naturalis* führt nicht zum lebendigen Gott, sie ist keine Weltformel, von deren Einsichtigkeit Offenbarung und Glaube in Abhängigkeit gesetzt werden könnten, wie viele Aufklärer meinten. Sailer *glaubt*, bevor er philosophisch reflektiert; seine Philosophie ist von der theologischen Struktur seines Denkens umgriffen. Sailer kommt es nicht in den Sinn, einem Atheisten die Bejahung der Existenz Gottes aufzunötigen. Es geht ihm vielmehr darum zu erweisen, daß die Vernunft des Menschen einen Zugang zur Erkenntnis Gottes finden *kann*. Er ist damit der erste bedeutende katholische Theologe im deutschen Sprachraum, der den Rationalismus seiner Zeit überwunden und den Blick auf die mit der religiösen Anlage des Menschen verbundene personale Entscheidung geöffnet hat.

<sup>56</sup> a. a. O. 44.

<sup>57</sup> Vgl. Glückseligkeitslehre II, WW 5, 38; ebenso 28.

<sup>58</sup> Religion, WW 8, 32.

<sup>59</sup> Moral I, WW 13, 31.

<sup>60</sup> ebd.

<sup>61</sup> ebd.

<sup>62</sup> ebd.

<sup>63</sup> a. a. O. 33.

<sup>64</sup> a. a. O. 34.

## 2. Vernunft und Offenbarung

### 2.1 Der Offenbarungsbegriff in der Neologie

Eigenwert und Bedeutung der natürlichen Theologie waren in der deutschen Aufklärung so gewachsen, daß der Blick für ihre Hinordnung auf die Offenbarungstheologie und ihren wechselseitigen Zusammenhang verloren ging. Besonders die protestantische Strömung der Neologie schritt bis zu einem völlig rationalistischen Verständnis von Offenbarung voran. Charakteristisch ist für sie der „Bruch zwischen Vernunft und Kirchenglauben“<sup>65</sup>, der zuerst in einer bis dahin nicht gekannten Kritik an den christlichen Dogmen zum Ausdruck kam.

Bereits Israel Gottlieb Canz (1690—1753) — von K. Barth unter „die geistigen Söhne Wolffs und die Großsöhne Leibnizens“<sup>66</sup> gerechnet — sieht in der *Theologia naturalis* geradezu ein Gegenstück zur Offenbarungstheologie<sup>67</sup>, wodurch deutlich wird, welche Veränderung sich schon vor der Jahrhundertmitte abzuzeichnen begann. Einer der berühmtesten Vertreter der Neologie war der Berliner Propst und Oberkonsistorialrat Johann Joachim Spalding (1714—1804), der mit seinen in leicht faßlichem Stil abgefaßten Schriften ein großes Leserpublikum fand. Seine „Betrachtung über die Bestimmung des Menschen“ kam 1748 zum ersten Mal heraus und wurde noch zwanzig Jahre später aufgelegt; es ist zu vermuten, daß Sailer dieses Werk gekannt hat<sup>68</sup>. Die Natur gilt Spalding als Spiegelbild göttlicher Vollkommenheit. Sie führe notwendig zu der „Vorstellung von einem Urbilde der Vollkommenheiten, von einer ursprünglichen Schönheit, von einer ersten und allgemeinen Quelle der Ordnung“<sup>69</sup>, Gedanken, die wir bei Sailer wiederfinden. Spalding erwähnt die christlichen Dogmen mit keinem Wort. Ebenso vermeidet er alle Streitfragen theologischer Art. Nach seiner Ansicht sind natürliche Religion und Offenbarung von jeher miteinander verknüpft gewesen und er sieht es als erwiesen an, „daß keine natürliche Religion unter den Menschen seyn würde, wenn keine geoffenbarte wäre . . . Die allererste Anweisung also hat nothwendig eine göttliche Offenbarung seyn müssen“<sup>70</sup>. Dieser These wird sich auch Sailer anschließen. In einer anderen Schrift, 1784 erschienen, erklärt Spalding aber unmißverständlich, man könne „vor dem Richterstuhl seiner eigenen Vernunft“ nicht den Standpunkt vertreten, „daß man das für christlichen Glauben nehme, was noch der größere Haufen der Christen glaube“; „vernunftgemäße Wahrheit“ habe „unhaltbare Orthodoxien und eingebilddete Wundergeschichte(n)“ abgelöst<sup>71</sup>.

Einen ähnlich großen Einfluß wie Spalding übte der Braunschweiger Konsisto-

<sup>65</sup> H.-G. Redmann, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants*. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 11.) Göttingen 1962, 42.

<sup>66</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zollikon-Zürich 1952, 144.

<sup>67</sup> *Theologia naturalis opponitur revelatae, quae ex sacris litteris hauritur*. *Theologia naturalis theitico-polemica*. Dresden 1742, 3.

<sup>68</sup> Sailer spricht von seiner „vorzüglichen Achtung“ gegenüber Spalding. *Vernunftlehre II*, WW 2, 61. Der fünfte Abschnitt der Glückseligkeitslehre I trägt die Überschrift: „Von der Bestimmung des Menschen.“ WW 4, 138—158.

<sup>69</sup> *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Greifswald 1748, 17.

<sup>70</sup> *Die Bestimmung des Menschen*. Leipzig 1768, 71 f.

<sup>71</sup> *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*, 27 f. Das Werk erschien in Breslau.

rialpräsident Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709—1789) auf das protestantisch-kirchliche Leben in Deutschland aus. Zwischen 1737 und 1740 hatte er in England gelebt und dort die deistische Geisteshaltung kennengelernt. Er war Hofprediger zur Wolfenbüttel und leitete danach die Kirchenprovinz Braunschweig. Sein Sohn Karl Wilhelm, dessen frühzeitiger und tragischer Tod Goethe zur Abfassung der „Leiden des jungen Werther“ veranlaßte, war mit Lessing eng befreundet gewesen. Das Hauptwerk Jerusalems, „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“, erschien von 1768 an in mehreren Fortsetzungen und zahlreichen Auflagen; es wurde in fast alle europäischen Sprachen übersetzt und begründete seinen Ruhm über die Grenzen Deutschlands hinaus. K. Barth nennt Jerusalem den „geistlichen Mittel- und Ruhepunkt der übrigen neologischen Bewegung“<sup>72</sup>. Die Annahme der Existenz Gottes, der Vorsehung und des Weiterlebens nach dem Tod sind wesentlicher Inhalt der Religion. Für das Mysterium bleibt bei Jerusalem kein Raum; von Religion können wir nur insofern sprechen „als sie erkannt wird, denn wo ich nichts mehr denke, da hört alles auf“<sup>73</sup>. Dogmen seien „nicht als wesentliche Religionslehre“ anzusehen, sondern entstammen „der verschiedenen Denkungsart der Menschen“ und gehören demnach „zur Geschichte der Religion“<sup>74</sup>. Die Lehre von der Dreifaltigkeit ist für Jerusalem eine „scholastische“ Theorie, „die der Vernunft so ganz fremd, so unbegreiflich, deswegen so abschreckend ist“<sup>75</sup>. Jerusalem bezeichnet die Erkenntnis der Existenz Gottes durch den ersten Menschen als „Offenbarung“, die aber so verstanden werden könne, daß der Mensch durch die Betrachtung der Natur auf Gott aufmerksam geworden sei; die Vernunft besitze ein „eigenes Vermögen“<sup>76</sup>, um auf das Dasein Gottes zu schließen.

Zu den bedeutendsten Theologieprofessoren der Neologie zählt Johann Salomo Semler (1725—1791), durch den Halle zur damals überragenden evangelisch-theologischen Fakultät in Deutschland wurde. Semler bezeichnet die „rohe Anwendung des sogenannten Athanasiani symboli“ als „sehr unchristlich“<sup>77</sup>. Ebenso bestehe für Sakramente und Lehramt in der Kirche „keine unbedingte Notwendigkeit“<sup>78</sup>, eine Auffassung, die sechzehn Jahre später von Kant in seiner philosophischen Religionslehre nicht anders vorgetragen wurde. Semler will Theologie und Religion ihres unterschiedlichen Wesens wegen gänzlich voneinander trennen. Er wußte auch, daß viele seiner Zeitgenossen in diesem Schritt einen Einschnitt von großer Tragweite sahen und ihm vorwarfen, er ginge zu weit<sup>79</sup>. Doch ist es seine Absicht, Charakter und Inhalt der Religion ohne Rückbezug auf Offenbarung und ohne Rücksicht auf theologische Prinzipien zur Darstellung zu bringen. Semler kam damit nicht allein dem Subjektivismus und Indifferentismus seiner Zeit entgegen, er eröffnete damit zugleich den Weg für eine eigene und von der Theologie völlig un-

<sup>72</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 146.

<sup>73</sup> Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschweig 1768, 411. (Hier fehlt im Titel: Erster Teil.)

<sup>74</sup> Nachgelassene Schriften II. Braunschweig 1793, 208.

<sup>75</sup> Nachgelassene Schriften I. Braunschweig 1792, 243 f.

<sup>76</sup> Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion II. Braunschweig 1773, 137.

<sup>77</sup> Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig 1786, 20.

<sup>78</sup> Versuch einer freieren theologischen Lehrart. Halle 1777, 16.

<sup>79</sup> Vgl. K. Feiereis, Umprägung 55.

abhängige Behandlung der mit der Religion zusammenhängenden Fragen, wie sie in der Verselbständigung der Religionsphilosophie zum Ausdruck kam.

Diese Darstellung des neologischen Denkens, das auf dem Boden der Wolffschen Schule erwuchs, soll den geistigen Hintergrund erhellen, vor dem Sailer eigene Religionsphilosophie zu beurteilen ist. Sie darf als eine große Leistung bewertet werden, da sich innerhalb der katholischen Theologie niemand fand, der über eine bloße Abwehr der den christlichen Offenbarungsglauben gefährdenden Bestrebungen hinausgeschritten wäre. Die Beziehungen Sailer zu seinem Lehrer Stattler und die Abkehr Sailer von der Methode Wolffscher Prägung sind hinreichend bekannt<sup>80</sup>. Ein Teil der katholischen Theologen des deutschen Sprachraumes bekundete ein lebhaftes Interesse für die Neologie und stellte deren Versuche, Philosophie und Theologie zu harmonisieren, als beispielhaft hin. Andere sahen in der Überbetonung der *ratio* eine Gefahr und warnten nachdrücklich vor der aufklärerischen Einstellung. Die Preisgabe der Glaubensmysterien und die Leugnung des übernatürlichen Charakters der Offenbarung konnte allerdings kein katholischer Theologe mitvollziehen. Daraus erklärt es sich teilweise, daß die katholische Theologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weithin als rückständig angesehen wurde. Es lag aber auch daran, daß sie *vor* Sailer keine Persönlichkeit aufweisen konnte, welche der Bedeutung von Mendelssohn, Jerusalem, Semler, Herder oder Kant nahegekommen wäre<sup>81</sup>. Erst mit Sailer trat eine Wende ein. Er gab die Prinzipien der Wolffschen Schule auf; er begnügte sich auch nicht damit, die katholische Position lediglich durch Polemik und Apologetik abzusichern. Der von den katholischen Theologen vielfach eingeschlagene Weg in die bloße Verteidigung bedeutete für Sailer das Eingeständnis, für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Protestantismus unfähig zu sein. Sailer wußte sehr wohl, daß die Vertreter der Neologie keine „Freigeister“ waren, die mutwillig die Substanz des kirchlichen Glaubens preisgeben wollten. Sie sahen in ihrem Interpretationsversuch die einzig mögliche Alternative zum Atheismus einerseits und zu einem als nicht mehr zeitgemäß empfundenen Kirchenglauben auf der anderen Seite. Sailer hielt diesen Weg für nicht gangbar, aber ebensowenig erkannte er Ansätze für eine Neuorientierung und Weiterentwicklung in der bisherigen katholischen Philosophie und Theologie. Der entscheidende Anstoß für die Folgezeit und damit auch für Sailer sollte aus einer gänzlich anders gearteten Richtung erfolgen.

## 2.2 *Der Wandel im Offenbarungsverständnis*

Auch die Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie, die *nach* Wolff Erwähnung verdienen, nahmen nachdrücklich das Recht für sich in Anspruch, Religion und Offenbarung unter rein rationalem Aspekt zu erörtern und kritisch zum christlichen Glauben Stellung zu beziehen. Sie forderten eine Übernahme der von der Philosophie vermittelten Prinzipien durch die Theologie. Seiler erwähnt von ihnen Reimarus, dessen Schrift „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ ihm bekannt gewesen sein muß<sup>82</sup>. Vor dem Jahre 1814 erfuhr die Öffentlichkeit

<sup>80</sup> Vgl. dazu G. Fischer, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Freiburg i. Br. 1953, 23—40. F. G. Friemel, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession. (Erfurter Theologische Studien 29.) Leipzig 1972, 39—49 u. ö.

<sup>81</sup> Vgl. K. Feiereis, Umprägung 184—241.

<sup>82</sup> Sailer bringt aus diesem Werk ein langes Zitat: Religion, WW 8, 48—50.

nicht, daß Reimarus der Verfasser der Wolfenbütteler Fragmente gewesen ist<sup>83</sup>. Auch Moses Mendelssohn und Christoph Martin Wieland werden von Sailer gelegentlich genannt; eine Einflußnahme auf Sailers Auffassungen über religiöse Toleranz kann vermutet werden, ist aber bisher nicht mit Sicherheit nachgewiesen worden.

Eine Überwindung des aufklärerischen Rationalismus war nur zu erwarten, wenn die Vormachtstellung der sich an Wolff anlehenden Philosophie und ihrer Auffassungen über Offenbarung und Religion gebrochen wurde. Dieser Versuch wurde zuerst von Johann Georg Hamann (1730—1788) unternommen. Hamann, der in seinem Leben nie über die Stellung eines Packhofverwalters hinauskam, von seinen Zeitgenossen „Magus im Norden“ genannt wurde<sup>84</sup>, wird heute in eine Reihe mit Meister Eckhart und Jakob Böhme gestellt und als ein Vorläufer der deutschen Romantik angesehen<sup>85</sup>. Seine Hinwendung zur Religion vollzog sich im Jahre 1758 während eines Aufenthaltes in London. Entscheidend war für ihn die Entdeckung der Heiligen Schrift: „Ich vergaß alle meine Bücher darüber, ich schämte mich selbige gegen das Buch Gottes jemals verglichen, jemals sie demselben zur Seite gesetzt, ja jemals ein anderes demselben vorgezogen zu haben“<sup>86</sup>. Er erkannte daraufhin seine Berufung, dem rationalistischen Denken einen unveröhnlichen Kampf anzusagen. Mit Hamann beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Theologie. Sailer war der erste katholische Theologe, der Hamanns Bedeutung erkannte.

Bisher schien festzustehen, daß Sailers Religionsphilosophie maßgeblich von Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819) beeinflusst worden ist<sup>87</sup>. Diese Einflußnahme ist grundsätzlich zu bejahen, aber nicht in einem ausschließlichen Sinn, als hätte bei Sailer eine unselbständige und „völlige Annahme der Jacobischen Theorie über die Erkenntnis des Göttlichen“ oder anderer Theorien stattgefunden<sup>88</sup>. Mit Recht wird Kritik gegen ein Verfahren geäußert, das Sailers mit Bildern angefüllte Sprache „in allen Details deuten“ will<sup>89</sup>. Andererseits ist bekannt, daß Sailer Hamanns Schriften sehr genau las und Hamann 1788 Sailers Schriften rühmte<sup>90</sup>. Es ist gerade deshalb nicht anzunehmen, daß Hamanns Auffassungen nur „über Jacobi in die Werke Sailers“ eingedrungen sind<sup>91</sup>. Dieser Irrtum leitet sich davon her, das Erscheinen der „Vernunftlehre“ Sailers für das Jahr 1791 anzusetzen<sup>92</sup>;

<sup>83</sup> Dieses Datum nennt E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* IV. Gütersloh<sup>2</sup>1960, 145.

<sup>84</sup> Vgl. dazu K. Feiereis, *Umprägung* 114.

<sup>85</sup> So vor allem von J. Nadler; in: J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*. Bde. I—VI. Wien 1949—1957. *Schlußwort des Herausgebers* in I, 321.

<sup>86</sup> *Gedanken über meinen Lebenslauf*. Werke II, 40.

<sup>87</sup> Vgl. dazu G. Fischer, *Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi*. Freiburg i. Br. 1955, 164—186, 192—194, 215—220. — *Vorsichtiger urteilt* F. G. Friemel, *Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession*, 104—115.

<sup>88</sup> So G. Fischer, *Sailer und Jacobi* 177. Nach Fischers Meinung beruht die Religionsphilosophie Sailers gänzlich auf der Philosophie Jacobis. A. a. O. 186.

<sup>89</sup> So F. G. Friemel a. a. O. 113 gegen Fischer.

<sup>90</sup> G. Fischer a. a. O. 198.

<sup>91</sup> ebd.

<sup>92</sup> So G. Fischer a. a. O. 151. Daß es sich hierbei um keinen Druckfehler handelt, geht aus dem Zusammenhang klar hervor. Vgl. 147—151. Fischer setzt das Erscheinen der „Glückseligkeitslehre“ (1787) noch vor dem der „Vernunftlehre“ an.

sie erschien bereits 1785<sup>93</sup>. Jacobis erste bedeutende philosophische Schrift — über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn — erschien ebenfalls erst im Jahre 1785. Damit ist widerlegt, „daß Sailer für die „Vernunftlehre“ diese Schrift Jacobis hauptsächlich verwendet hat“ und sich schon damals „als getreuer Schüler Jacobis“ erwies<sup>94</sup>. Sailer hatte Grund, die Quellen seines Denkens „nicht öffentlich anzupreisen“<sup>95</sup>. Daher ist es heute so schwierig nachzuweisen, welchen Philosophen und Theologen sich Sailer angeschlossen hat. Dazu kommt, daß Sailer bei der Herausgabe seiner Werke viele Änderungen und Ergänzungen vorgenommen hat. Man müßte also die Erstausgaben mit den folgenden Auflagen, besonders aber mit der Gesamtausgabe vergleichen, um die Entwicklungen und Abhängigkeiten in Sailers Denken genauer erforschen zu können, eine Aufgabe, der sich bisher kaum jemand unterzogen hat.

Hamanns Schriften erschienen bereits vom Jahre 1758 an. Er unterzieht den Rationalismus der Wolffschen Schule einer vernichtenden Kritik. Deren Pochen auf Evidenz ist für Hamann der „unverschämteste Selbstruhm, durch den alles zum voraus gesetzt wird, was eben zu beweisen war“<sup>96</sup>. Seit der Vorherrschaft dieser Schule habe es „Luftschlösser und Lehrgebäude vom Himmel gegregnet“<sup>97</sup>. Sailer dürfte durch Sprache und Schärfe Hamanns in seiner eigenen Einstellung zum Rationalismus beeinflußt und bestärkt worden sein. Entscheidend aber muß auf Sailer die Erkenntnistheorie Hamanns eingewirkt haben. Für Hamann kommt alles wahre Wissen und Verstehen durch die Vermittlung Gottes zustande: „Alle natürliche Erkenntnis ist offenbaret“<sup>98</sup>. Gott ruft die Erkenntnis hervor; nur durch Gottes Wirken könne der Mensch „Neues entdecken“ und „das Neue unterscheiden und wahrnehmen“<sup>99</sup>. Hamann will die Vernunft keineswegs herabsetzen, er nennt sie „heilig, recht und gut“; doch müsse sich der Mensch seiner „überaus sündigen Unwissenheit“ bewußt bleiben<sup>100</sup>. Für Hamann ist die philosophische Erkenntnis allein ungenügend und unvollkommen, ihre Ergänzung und Bestätigung erhalte sie erst durch die Offenbarung. Beide seien aufeinander hingebordnet, „erklären, unterstützen sich“ und können sich auch „nicht widersprechen“<sup>101</sup>. Hamann ist durchdrungen von dem Gedanken, daß die Welt durch den Schöpfungsakt einen göttlichen Charakter empfangen habe. Die Beziehung zwischen Gott und Kreatur sei fortdauernd und unauflöslich. In dieser Besinnung auf die seinsmäßige Einheit zwischen Gott und Welt, zwischen Leib und Geist erblickt Hamann das „kräftige Gegengift“<sup>102</sup> gegen die Überschätzung der Vernunft. Da der Mensch

<sup>93</sup> Johann Michael Sailer, Briefe. Hrsg. von H. Schiel. Bibliographie 644, Nr. 30. Die zweite neubearbeitete Auflage erschien 1795. Aus dieser Bibliographie ergibt sich mit Sicherheit, daß die Glückseligkeitslehre nach der Vernunftlehre erschien; vgl. 645, Nr. 37. Eine Einsicht in die Erstausgaben war mir nicht möglich.

<sup>94</sup> So G. Fischer a. a. O. 155.

<sup>95</sup> Vgl. K. Eschweiler, Johann Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus. In: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. (Festgabe Karl Muth.) München 1927, 292—324. Vgl. G. Fischer, Sailer und Kant, 54—59.

<sup>96</sup> Zweifel und Einfälle, Werke III, 189.

<sup>97</sup> Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend, Werke II, 365.

<sup>98</sup> Tagebuch eines Christen, Werke I, 222.

<sup>99</sup> a. a. O. 223.

<sup>100</sup> Wolken, Werke II, 108.

<sup>101</sup> Tagebuch, Werke I, 9.

<sup>102</sup> Französisches Project, Werke II, 154. Werke II, 207.

nicht nur ein rationales Wesen sei, erschöpfe sich sein Verhältnis zu Gott nicht darin, Abstraktionen über ihn aufzustellen; der Sinn des Glaubens bestehe darin, Gott „zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen“<sup>103</sup>.

Mit Hamann findet die Theologie zu einem neuen Offenbarungsverständnis zurück. Das Vorhandensein verschiedener positiver Religionen legt für Hamann den Schluß auf eine Uroffenbarung nahe, denn alle Religionen hätten „eine Beziehung auf den Glauben einer einzigen, selbständigen und lebendigen Wahrheit“, welche „älter als unsere Vernunft seyn muß“ und nur durch eine „unmittelbare Offenbarung“ erkannt werden konnte<sup>104</sup>. Hamann vollzieht sodann eine Umkehrung der im Rationalismus vertretenen Grundpositionen. Die Philosophie wird nicht mehr der Theologie und dem Glauben übergeordnet, sondern findet ihre Klärung im Lichte des Mysteriums der Menschwerdung Christi. Offenbarung ist für Hamann ein gegenwärtiges und greifbares Geschehen, welches unserer Erfahrung zugänglich ist.

Wie heute als gesichert gelten kann, hat Hamann nicht nur Jacobi, sondern auch Johann Gottfried Herder (1744—1803) die entscheidenden Anstöße gegeben<sup>105</sup>. Herder ist es vor allen anderen zu danken, daß sich das Ansehen der protestantischen Theologie zum Ausgang des 19. Jahrhunderts wieder zu heben begann. Sie fand durch ihn zu einem neuen Eigenverständnis zurück. Auch Sailers Denken empfing durch Herder wesentliche Impulse.

Nach Herders Ansicht „verachtet“ die rationalistische Philosophie den „gemeinen Verstand“; sie habe die „Sphäre des Lebens“ verlassen<sup>106</sup>. Ähnlich wie Hamann spricht Herder sich dafür aus, in der Philosophie Bilder und Vergleiche zu verwenden. Eine „Philosophie des Anschauens“ und „der Erfahrung“ müsse an die Stelle der alten treten und sich auf „die wichtigsten Lehren der Menschheit“ besinnen<sup>107</sup>. Das auf die konkrete Erfahrung hingeeordnete Erleben nennt Herder das alleinige „Siegel der Wahrheit“<sup>108</sup>. Wie Hamann glaubt auch Herder dazu berufen zu sein, den Glauben aus der Umklammerung durch den Rationalismus befreien zu müssen: „... ich erkläre und rette eine Jahrtausende her verdunkelte und verunzierte Offenbarung Gottes“<sup>109</sup>. Das Offenbarungsgeschehen soll den Menschen der Gegenwart ebenso betroffen machen wie die Menschen der biblischen Zeit. Der heilige Text sei durch die Theologen befrachtet worden durch eine Sintflut von Erklärungen, Auslegungen, Auslegungen der Auslegungen; das Wort Gottes habe man in ein „Gewäsch von Wörterbüchern“ verwandelt, in eine „Deisti-

<sup>103</sup> *Aesthetica in nuce*, Werke II, 207.

<sup>104</sup> Zweifel und Einfälle, Werke III, 191. Die hier von Anm. 97 bis Anm. 104 erwähnten Schriften Hamanns wurden zwischen 1761 und 1776 — ausgenommen das Tagebuch eines Christen — gedruckt, so daß sie Sailer schon bald gekannt haben wird. Auch Karl Theodor Anton Maria von Dalberg (1744—1817), der spätere Fürstprimas von Deutschland, hat die Schriften von Hamann gelesen; er spricht im Jahre 1777 von dem „miskanntem Hamann“. Betrachtungen über das Universum. Erfurt 1777, 7. Dalberg erwähnt rühmend auch Herder und Lavater (S. 7 und 143).

<sup>105</sup> So J. Nadler, Werke I, 320 (Schlußwort des Herausgebers); ebenfalls M. Seils, Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann. (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 18.) Berlin 1961, 19.

<sup>106</sup> Ueber die neuere Deutsche Literatur III. In: Herders sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan, Bde. 1—33. Berlin 1877—1913. Bd. 1, 419.

<sup>107</sup> Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts I, Werke 6, 270.

<sup>108</sup> Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Werke 8, 171.

<sup>109</sup> Aelteste Urkunde I, Werke 6, 258.

sche Wasserbrühe“<sup>110</sup>. Im Hinblick auf den Schöpfungsbericht erklärt Herder mit aller Schärfe, „daß aller Physische und Metaphysische Kram, diesem ehrwürdigen Urstücke angestrichen, Schande und Sünde sei, Schande der Menschlichen Vernunft, und Sünde gegen die einfältige, unverwirrte Offenbarung Gottes“<sup>111</sup>. Herder wendet sich damit nicht nur gegen die christentumsfeindliche Bibelkritik, sondern auch gegen die Methode der theologischen Exegese. „Wehe dem, der es sich will vorbuchstabiren lassen! der es nicht lebendig sieht, und . . . mitfühlet“<sup>112</sup>. Herder wird nicht müde zu betonen, daß die Selbsterschließung Gottes ein lebendiges und fortwirkendes Geschehen ist, dessen Macht den Menschen unmittelbar trifft: „So lehret Gott! durch Bilder! Sachen! Begebenheiten! die ganze Natur! — mit welcher Kraft und Eindrange!“<sup>113</sup> Gott begeistere den Menschen und beselige ihn. Auch für den modernen Christen gelte: „Komm! sieh und fühle Gott!“<sup>114</sup> Der Uroffenbarung komme eine grundlegende Bedeutung für die Interpretation des gesamten menschlichen Geisteslebens zu, man müsse sie für ein geschichtliches Faktum halten. Die Widerlegung des Unglaubens sei nur zu leisten durch den Hinweis auf dieses Ereignis, das „Licht und Sonnenglanz“ auf die gesamte „Geschichte der Menschheit“ und die „Geschichte aller Wissenschaften“ verbreite<sup>115</sup>. In der Geschichte des ersten Menschen liege „der Inhalt der Welt“, in der Geschichte Christi „die ganze Auflösung“<sup>116</sup>. Die Bücher des neuen Testaments dürften nicht kritiksüchtig, sondern sollten aufrichtig, frei „in ihrem Sinn, im Geist ihres Ursprunges und Inhalts“ gelesen werden<sup>117</sup>. „Da spricht Empfindung unmittelbar zum Herzen, zum Sinn, zur Nachahmung; und wird kein Nachgrübeln, kein Auflösen in Elemente. Glauben soll man und denn unverrückt thun! Erleuchtet, erwärmt, wiedergebohren werden und neu seyn“<sup>118</sup>.

Sailer erkannte schon bald, daß mit Hamann und Herder eine Neubesinnung und Neuorientierung der protestantischen Theologie einsetzte<sup>119</sup>. Wenn von Jacobi gesagt wird, daß er neben Hamann auch Herder „zum Zeugnis für seine philosophische Lehre“<sup>120</sup> herangezogen habe — also von Herder abhängig war —, dann dürfte damit erwiesen sein, daß der Einfluß von Hamann und Herder nicht über Jacobi zu Sailer hin erfolgte, sondern *vor* demjenigen Jacobis stattfand, was allein von dem früheren Erscheinen ihrer Schriften auch verständlich ist. Sailer bedurfte nicht der Hinweise Jacobis, um die Größe von Hamann und Herder zu erkennen, dazu besaß er ein vielzu selbständiges Urteil. Richtig ist, daß sich Sailer

<sup>110</sup> a. a. O. 256.

<sup>111</sup> a. a. O. 211.

<sup>112</sup> Fragmente zu einer „Archäologie des Morgenlandes“, Werke 6, 56.

<sup>113</sup> Aelteste Urkunde I, Werke 6, 272.

<sup>114</sup> a. a. O. 275.

<sup>115</sup> a. a. O. 290.

<sup>116</sup> Aelteste Urkunde II, Werke 7, 130 f.

<sup>117</sup> Briefe, das Studium der Theologie betreffend II, Werke 10, 161.

<sup>118</sup> An Prediger, Werke 7, 267 f. Vgl. dazu K. Feiereis, Johann Gottfried Herders Vorstellungen über das Studium der Theologie. In: Sapienter ordinare. (Festgabe für Erich Kleineidam. Hrsg. von F. Hoffmann, L. Scheffczyk und K. Feiereis. Erfurter Theologische Studien 24.) Leipzig 1969, 272—291.

<sup>119</sup> Auch G. Fischer stellt fest, daß Sailer die Schriften Herders gelesen hat. Vgl. Sailer und Jacobi 205 f. Wenn er aber schreibt, daß sich die Philosophie Herders mit derjenigen Jacobis deckt, dann ist das zumindest mißverständlich. Jacobi war von Herder beeinflusst, nicht umgekehrt.

<sup>120</sup> G. Fischer, a. a. O. 206.

zu allen diesen Denkern wie auch zu Lavater, Claudius, Pestalozzi u. a. hingezogen fühlte und geistesverwandt mit ihnen war. So sollte nicht mehr behauptet werden, Hamann und Herder seien „die leuchtenden Sterne im Kreis um Jacobi“<sup>121</sup>, der gleichsam zum Mittelpunkt und zum Zentrum der neuen Denkweise erhoben wird. Hamann starb schon drei Jahre nach dem Erscheinen der ersten wichtigen philosophischen Schrift *Jacobis*, und Herder hatte zu diesem Zeitpunkt seinen Standpunkt gefunden und wichtige Werke veröffentlicht; auch die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ waren bis 1785 bereits in den ersten beiden Teilen gedruckt worden.

Sailer richtet — wie Hamann und Herder — seinen Blick auf den ganzen Menschen. Schon seine „Vernunftlehre“ soll verständlich sein „für die ganze Menschenseele, . . . nicht nur für den Verstand“; sie richtet sich an Menschen „wie sie sind, und nicht wie sie seyn sollten“<sup>122</sup>. Der gesamte erste Abschnitt im ersten Band ist dem „Erfahrungsvermögen“ gewidmet, der zweite dem „Glaubensvermögen“ und der dritte dem „Vernunftvermögen“. Sailer gibt damit zu erkennen, daß er dem Begriff der Erfahrung eine fundamentale Bedeutung einräumt. Hierin dürfte er Hamann gefolgt sein, der von Sailer in diesem Werk mehrfach zitiert oder erwähnt wird wie auch Herder<sup>123</sup>. Die tiefste metaphysische Abstraktion ist für Sailer nur wie „eine lahme Hand“, dagegen seien die „individuellsten Kenntnisse . . . allemal die besten“, da sie aus der Erfahrung stammen und zur Praxis anleiten<sup>124</sup>. Sailer fügt hinzu, man solle den Beispielen und der Veranschaulichung vor den Theorien den Vorzug geben. Während Kant die Erfahrung lediglich im Zusammenhang mit dem Erkenntnisvermögen der spekulativen Vernunft behandelt, will Sailer „den wirklichen und natürlichen Menschen zur Erkenntnis und Liebe der Wahrheit“<sup>125</sup> führen. Für Sailer ist das „Wahrheitsgefühl“<sup>126</sup> oder der „Wahrheitssinn“<sup>127</sup> der *ratio* überzuordnen; diese Begriffe seien synonym mit dem der gesunden Vernunft<sup>128</sup>. Erfahrung und Wahrheitssinn unterrichten jeden Menschen in den „ersten, wichtigsten Wahrheiten“<sup>129</sup>, die Wahrheit wird durch die philosophische Vernunft ja nicht geschaffen. Wenn letztere die einzige Erkenntnisquelle bliebe, dann werde der Mensch „kalt gegen die Geschichte, gegen That-sachen, Zeugnisse“<sup>130</sup>.

Wie Hamann betont auch Sailer die Einheit zwischen Gott und Welt, göttlicher und menschlicher Wahrheit, Offenbarung und Vernunft. Dabei faßt er den Begriff der Offenbarung zunächst so weit wie Hamann und Herder. Sailer kennt sogar sieben verschiedene Arten von Offenbarung, die er aber als Ausdrucksformen der einen Offenbarung Gottes verstehen will, zu vergleichen mit „sieben Ausflüssen der Einen Sonne“<sup>131</sup>. Diese eine Offenbarung findet die Vernunft in allen diesen

<sup>121</sup> ebd.

<sup>122</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 3.

<sup>123</sup> Vernunftlehre I, 116, 162. Vernunftlehre II, 142, 145. Vernunftlehre III, 30—32, 97, 107.

<sup>124</sup> Vernunftlehre I, Werke 1, 5.

<sup>125</sup> a. a. O. 14.

<sup>126</sup> a. a. O. 88.

<sup>127</sup> a. a. O. 94.

<sup>128</sup> a. a. O. 95.

<sup>129</sup> a. a. O. 126.

<sup>130</sup> Vernunftlehre II, WW 2, 41.

<sup>131</sup> Religion, WW 8, 157.

Formen wieder. Für die gesunde Vernunft gibt es keinen Gegensatz zur Offenbarung, für sie müsse dieser Gegensatz, „der für unversöhnlich gehalten wurde, völlig verschwinden“<sup>132</sup>. Sailer unterscheidet im einzelnen:

- 1) die Uroffenbarung, die „in dem Urstande der Menschheit und aller Dinge“ geschehen sei;
- 2) die Universaloffenbarung, welche sich „in und an der Menschenvernunft“ vollziehe: der Mensch wird erst durch die Erkenntnis Gottes zum wahren Menschen, „von dieser Offenbarung kommt die Wahrheit, die Realität seines Erkennens her“; ihr untergeordnet ist die Offenbarung Gottes in der Natur, aber die Natur „weist gleichsam die Fußstritte, die Vernunft (als das Vernehmen des göttlichen Wortes in uns) dolmetscht diese Fußstritte“;
- 3) die höhere positive Offenbarung, etwa durch Weissagungen und Wunder;
- 4) die höchste, positive, eigentlich christliche Offenbarung;
- 5) die Offenbarung durch den Geist Christi in der Kirche;
- 6) die Offenbarung, die sich „in dem ganzen der Weltgeschichte“ vollziehe, die Weltoffenbarung;
- 7) die vollendete Offenbarung am Ende der Zeiten<sup>133</sup>.

Bemerkenswert ist, daß Sailer alle Gedanken seiner Zeit, die sich der Entleerung des Offenbarungsbegriffs widersetzen, aufgreift und in sein Gesamtschema integriert. Der Gedanke der Weltoffenbarung ist offensichtlich von Lessing entlehnt<sup>134</sup>. Auch für Sailer ist eine Vernunft, die den Begriff der Offenbarung von vornherein ausschließt „wie ein sehendes Auge ohne Licht“<sup>135</sup>. Gleichzeitig wahrt er aber die Eigenständigkeit des Vernunftvermögens; wer nur die positiven Offenbarungen gelten lasse, verkennt nach Sailer die Einwirkung Gottes auf die Vernunft. Sailer betont wie Hamann und Herder, daß „die Ideen der Vernunft und die Thatsachen der Geschichte in Eins zusammenfallen“<sup>136</sup>. Auch ihm geht es vor allem darum, Sinn und Interesse für die Offenbarung wiederzuerwecken. Die Offenbarung bringt die Philosophie zu ihrem eigentlichen Ziel, sie lehrt, die Vernunft zu gebrauchen und als „heilig“ zu bewerten<sup>137</sup>. Die Philosophie hingegen soll „ein Erzieher zum Evangelium, ein Pädagog“<sup>138</sup> sein. Diese Einheit von Vernunft und Offenbarung, deren unterschiedliche Aufgabe und ihre gleichzeitige gegenseitige Ergänzung hat Sailer ausführlich dargestellt<sup>139</sup>. Für Sailer ist die Offenbarung „ein Licht von bessern Welten“, welches den menschlichen Geist für Gott „empfänglich, gut und selig macht“<sup>140</sup>.

Ebenso deutlich wird seine Anlehnung an Hamann und Herder in seiner Stellung gegenüber der Heiligen Schrift. Der Exeget hat nach Sailer nur eine einzige Frage

<sup>132</sup> a. a. O. 153.

<sup>133</sup> a. a. O. 156 f. Vgl. 152—158.

<sup>134</sup> Vgl. K. Feiereis, Die Vielheit der Religionen. In: Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für W. Keilbach. Hrsg. von Ch. Hörgl, K. Krenn, F. Rauh.) München 1969, 198—201.

<sup>135</sup> Religion, WW 8, 156.

<sup>136</sup> a. a. O. 162.

<sup>137</sup> a. a. O. 215.

<sup>138</sup> a. a. O. 216.

<sup>139</sup> a. a. O. 350—353.

<sup>140</sup> Vernunftlehre I, WW 1, 101.

zu untersuchen: „Was ist der Sinn des Buches, was ist der Sinn dieser Schriftstelle?“<sup>141</sup> Seine Auslegung werde dem einfachen Menschen umso verständlicher, „je kunst- und zwangloser sie ist“<sup>142</sup>. Der vom rationalistischen Denken beeinflusste Theologe „sieht manche Bibelwahrheit nicht, die dem Auge auf allen Blättern begegnet, und unter tausend Gestalten wiederkommt“<sup>143</sup>. Man wird an Herder erinnert, wenn Sailer erklärt: „Ein ungebildeter Landmann, der nicht einmal lesen kann, würde bei mancher Schriftstelle . . . den echten Sinn nicht verfehlen können, den der gebildete Kopf sammt allen seinen philologischen und philosophischen Einsichten verfehlen muß“<sup>144</sup>. Mehr als Bildung bewirke das „Interesse des Herzens“<sup>145</sup>. Der Rationalismus hat — so Sailer — den Zugang zur Offenbarung zerstört, indem er nur fragte, ob sie „der Vernunft konform“ sei; wie aber wäre es, wenn darüber reflektiert würde, ob die Offenbarung dort „ein Licht anzündete, wo die Vernunft nicht hinaufreichte?“<sup>146</sup> Sailer fordert: ich muß „zuvor die Bibel reden lassen, ohne darein zu reden; also muß ich zuvor hören, was die Bibel sagt“<sup>147</sup>. Die Bibel ist für Sailer „Gotteswort für Menschen von Menschen geschrieben“, das „wie jedes andere menschliche Buch“, d. h. menschlich gelesen werden dürfe<sup>148</sup>. Entschieden wehrt er sich übrigens gegen die These Lessings, „daß die Schriften des alten Bundes nur ein Elementarbuch für das Knabenalter des Menschengeschlechtes seyen“<sup>149</sup>.

Mit Hamann, Herder und Lessing wurde das Verständnis von Offenbarung als Geschehen und Geschichte geweckt. Sailer schließt sich dieser neuen Sicht an; er erklärt, „das Evangelium ist so ganz Geschichte“, ist „das sinnliche Extrem, woran sich die unsinnliche Wahrheit fassen läßt“<sup>150</sup>. Evangelium als Geschichte „macht anschaulich, was unanschaulich; macht gemeinfaßlich, was dunkel; . . . weckt Nach-eiferung, und frischt den Muth an“, ja sei „eine treffliche Stütze des menschlichen Erkennens überhaupt“<sup>151</sup>. Auch in seinen „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“ schenkt Sailer dem Begreifen der Heiligen Schrift als Geschichte seine besondere Aufmerksamkeit<sup>152</sup>. Die Schrift habe auf den Fortschritt der Kultur einen großen Einfluß ausgeübt, sie habe „nach allen Richtungen Licht in das menschliche Erkennen gebracht, Licht ausgebreitet, Licht fortgepflanzt“, wofür „die ganze europäische Bildung“ Zeugnis ablege<sup>153</sup>. Mit Sailer beginnt auch in der katholischen Theologie ein Umdenken. Ein neuer und unmittelbarer Zugang zum Offenbarungsverständnis wird erschlossen. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube, Ver-

<sup>141</sup> Vernunftlehre III, WW 3, 58.

<sup>142</sup> a. a. O. 59.

<sup>143</sup> a. a. O. 60.

<sup>144</sup> ebd.

<sup>145</sup> ebd.

<sup>146</sup> a. a. O. 62.

<sup>147</sup> ebd.

<sup>148</sup> a. a. O. 63.

<sup>149</sup> ebd.

<sup>150</sup> a. a. O. 107.

<sup>151</sup> ebd. In Vernunftlehre III, 30—32 zitiert Sailer einen ganzen Abschnitt aus Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit; dieser Abschnitt dürfte erst später von Sailer eingefügt worden sein. Sailer spricht hier vom „geistreichen Herder“.

<sup>152</sup> Bd. I. WW 16, 191—208; vgl. dazu 209—292.

<sup>153</sup> a. a. O. 225. Herder drückte sich zuvor so aus: „Noch jetzt kröche der Mensch . . . auf Vieren, wenn ihn nicht väterliche Erziehung aufgerichtet, positive Lehre und Religion fortgebildet hätte.“ Briefe, Werke 10, 288.

nunft und Offenbarung wandelt sich; die Gefahr, daß beide in einen unvereinbaren Gegensatz zueinander geraten, wird gebannt. Das einseitige Prinzip, die Rechtfertigung von Offenbarung und Dogma allein durch die ratio zu leisten, erscheint nunmehr als fragwürdig. Geschichte, Erfahrung und Erleben werden in das theologische Denken einbezogen und erhalten den ihnen angemessenen Ort.

### 3. Vernunft und Religion

#### 3.1 Die natürliche Religion

Für die Entstehung der Religionsphilosophie als eigenständige Disziplin war es von ausschlaggebender Bedeutung, daß Wolff die philosophische Gotteslehre aus ihrem ursprünglich begrenzten Rahmen herausgeführt und weiter ausgebaut hatte. Die *Theologia naturalis* sollte aus sich heraus einen Weg zur Gotteserkenntnis und *Gottesverehrung* erschließen. Sie verlor dadurch ihre ursprüngliche Hinordnung auf die Offenbarung und wurde zu einem eigenen, von der Offenbarungstheologie deutlich abgegrenzten Bereich. Der kirchliche Glaube erfuhr eine wachsende Kritik. Die einzig mögliche Alternative zum völligen Unglauben bot sich in der Konstruktion einer philosophischen Religionslehre an, die man auch als „natürliche Religion“ oder „Vernunftreligion“ bezeichnete. So baute einer der Schüler Wolffs, Georg Friedrich Meier (1718—1777), Professor der Philosophie an der Universität Halle, die philosophische Religionslehre systematisch aus. Der Darstellung der „Vernunftreligion“ widmet er rund 900 Seiten, wobei deren Verklammerung mit der Ethik charakteristisch für die deutsche Aufklärung ist<sup>154</sup>. Meier sieht in seiner natürlichen Religionslehre einen Wertmaßstab für jede mögliche Offenbarung. Er glaubt, auf diese Weise geradezu eine „mathematische Untersuchung“ der positiven Religionen vorzunehmen und beurteilen zu können, „welche Religion besser sei als die andere, und welche Secte in einer Religion vor der anderen einen Vorzug verdiene und in welchen Stücken“<sup>155</sup>. Nach Meiers Ansicht sollte der Religionslehrer „keine theologischen Formeln“<sup>156</sup> verwenden. In der Exposition seiner Vernunftreligion verzichtet Meier gänzlich auf eine Einbeziehung des christlichen Glaubensgutes; Religion wurde ohne Offenbarung und Theologie begründet und entfaltet.

Das Werk Meiers ist symptomatisch für viele andere<sup>157</sup>. Die konsequente Anwendung der rationalistischen Prinzipien Wolffs schien unausweichlich zur Konfrontation mit der kirchlichen Lehre zu führen. Dazu kam, daß die Erscheinungsformen des Christentums, verkörpert durch die getrennten Konfessionen und die sich oft hart befehdenden theologischen Richtungen, nicht dem Ideal entsprachen, welches sich die Menschen der Aufklärungszeit von einer Universalreligion bildeten. Meier, Reimarus, Lessing, Kant und vielen anderen Denkern der Zeit ging es nicht zuerst um eine Diffamierung der christlichen Kirchen. Hinter ihrer scharfen Kritik verbarg sich bei ihnen die Enttäuschung darüber, daß die Theologen die religionsphilosophischen Probleme übersahen oder nur ungenügend beantworteten. Vielfach

<sup>154</sup> In: *Philosophische Sittenlehre I*. Halle 1753, 73—640 und *Philosophische Sittenlehre II*. Halle 1754, 1—334.

<sup>155</sup> *Sittenlehre I*, 136 f.

<sup>156</sup> *Metaphysik IV*. Halle 1759, 10.

<sup>157</sup> Vgl. K. Feiereis, *Umprägung* 69—111.

versuchten sie selbst eine Begründung und Rechtfertigung des Christentums zu geben, indem sie es als vernünftige und praktische Veranschaulichung der natürlichen Religion interpretierten. Besonders das Werk Immanuel Kants (1724—1804) spiegelt noch einmal die Situation der Aufklärungszeit wider, obwohl es deren unwiderrufliches Ende herbeiführte. Auch er forderte die Unterwerfung aller theologischen Lehren unter die Prinzipien der Philosophie. Was unter Religion zu verstehen ist, das bestimmt nach Ansicht Kants nunmehr die Philosophie. Seine Differenzierung zwischen dem reinen Religionsglauben und dem statutarischen Kirchenglauben ist von großer Auswirkung gewesen. Religion und Theologie erscheinen bei ihm ohne Beziehung zueinander. Das Ziel der philosophischen Religionslehre besteht — darin folgt Kant der Aufklärung — in der Umdeutung und Eliminierung des auf historische Fakten gegründeten Offenbarungsglaubens, damit schließlich die „reine Vernunftreligion über alle herrsche“<sup>158</sup>.

Die Kritik der Philosophie an Offenbarung und Kirche stellte eine bisher nicht dagewesene Herausforderung an die Theologie dar. Die protestantische Theologie war in zwei gegensätzliche Lager gespalten. Die konservative Orthodoxie, die hauptsächlich auf die Bewahrung des tradierten Glaubensgutes bedacht war, mußte ihre führende Position bald den Vertretern der Neologie überlassen. Diese sah in dem Begriff der Vernunftreligion die einzige Brücke, welche zur zeitgenössischen Philosophie führte. Christentum und natürliche Religion wurden ineins gesetzt, von einem wesentlichen Unterschied konnte nicht mehr die Rede sein. Jerusalem bezeichnet das Christentum als „aufgeklärte natürliche Religion“<sup>159</sup>. Semler erklärt, die christliche Religion habe als kirchliche Religion keine allgemeine Verbreitung finden können; daher müsse man zwischen einem theologischen, veränderlichen Christentum und dem von allem Dogma unabhängigen Glauben unterscheiden. Der historisch-kirchliche Glaube sei ein toter Glaube, die private, auf die Vernunftentsicht gestützte Religion sei die lebendige und daher höchste Stufe der Religion<sup>160</sup>.

Wie konnte und sollte sich die *katholische* Theologie in dieser Situation verhalten? Sie wollte das Feld des Meinungsstreits nicht kampflos räumen und beteiligte sich an der allgemeinen Auseinandersetzung. Eine Preisgabe der christlichen Glaubenssubstanz kam allerdings für sie nicht in Betracht. So schien sich als einziger Ausweg die Verteidigung der eigenen Positionen anzubieten, getragen von dem Bestreben, den Offenbarungsglauben durch Vernunftgründe abzusichern. Deshalb richteten die katholischen Theologen ihr Augenmerk hauptsächlich auf die Apologetik. Rationalistische Tendenzen wurden vor allem dann sichtbar, wenn es um die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung ging. Eine Erweiterung der *Theologia naturalis* zu einer natürlichen Religionslehre wurde nur einzeln vorgenommen. Vor allem in der *kontroverstheologischen* Literatur treffen wir auf eine scharfe Polemik gegen die Vertreter der Vernunftreligion, die als Freidenker, Indifferentisten, Synkretisten oder Separatisten verunglimpft werden, weil sie zur Verbreitung einer Seuche beigetragen hätten<sup>161</sup>. Man fühlte sich im

<sup>158</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Akademieausgabe 6, 121. Daß Kant die Religion der praktischen Vernunft unterordnet, ist in diesem Zusammenhang nur von sekundärer Bedeutung.

<sup>159</sup> Nachgelassene Schriften I. Braunschweig 1792, 576.

<sup>160</sup> Vgl. K. Feiereis, Religion ohne Theologie? In: Einheit in Vielfalt. (Festgabe für Hugo Aufderbeck. Erfurter Theologische Studien 32.) Leipzig 1974, 117—138.

<sup>161</sup> Vgl. K. Feiereis, Umprägung 186—199.

katholischen Raum durch die Ideen der Aufklärung beunruhigt und bedroht, man wußte um den Einfluß, den z. B. Jerusalem auf katholische Gläubige ausübte <sup>162</sup>.

Differenzierte Stellungnahmen finden wir in der *systematisch-theologischen* Fachliteratur. Hier wird der Behandlung der natürlichen Religionen von verschiedenen Theologen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, etwa durch den Zisterzienser Stephan Wiest (1748—1797), der Sailer 1781 auf dem zweiten Lehrstuhl für Dogmatik in Ingolstadt nachfolgte. Wiest bringt die natürliche Religionslehre in seiner Dogmatik gesondert zur Darstellung und rühmt in ungewöhnlicher Weise ihre systematische Erarbeitung durch die deutsche Philosophie, sie habe nunmehr einen glanzvollen Rang erreicht <sup>163</sup>. Auch Engelbert Klüpfel (1733—1811) Augustinereremit und Dogmatikprofessor in Freiburg i. Br., dessen Lehrbuch mehrere Jahrzehnte in Gebrauch war, unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion, doch gebe es faktisch nur eine einzige Religion. Der Mensch erfahre alles zur Erkenntnis und Verehrung Gottes Notwendige einerseits durch die natürliche Vernunft, andererseits durch die positive Offenbarung, woraus sich die genannte Unterscheidung herleite. Bemerkenswert ist Klüpfels Nähe zu Sailers Erkenntnistheorie. Auch Klüpfel sieht in dem durch das lumen rationis vermittelten Wissen über die Existenz Gottes eine natürliche, jedem einzelnen innewohnende notwendige Offenbarung, welche der Schöpfer mit der geistigen Anlage des Menschen untrennbar verbunden habe; hieraus erkläre sich das Vorhandensein der natürlichen Religion, deren Insuffizienz er besonders hervorhebt <sup>164</sup>. Da Klüpfels Dogmatik im Jahre 1789 erschien <sup>165</sup>, könnte er Sailers „Vernunftlehre“ gekannt und benutzt haben; jedenfalls ist die Nähe Klüpfels zu Sailer und die Nähe beider zu Augustinus nicht zu verkennen.

Sailer lehnt die Gleichsetzung von Christentum und Vernunftreligion konsequent und nachdrücklich ab: „Wenn das Christentum weiter nichts wäre, als ein klares, allen einleuchtendes Gemächte der Vernunft, so wäre es ja keine Religion und kein Glaube“ <sup>166</sup>. Für Sailer gibt es zwar eine „Religionslehre innerhalb der Grenzen der Vernunft“, diese sei die „Verbindung des Menschen mit Gott im Lichte der bloßen Vernunft“ <sup>167</sup>. Sie bildet aber lediglich einen Teil der vollständigen Religionslehre, für deren Kenntnis neben dem „Studium der Philosophie das Studium der Exegese und der christlichen Dogmatik“ erforderlich sei <sup>168</sup>. Von der Religionslehre zu unterscheiden sei die Religion als solche, welche *vor* jener bestehe und unabhängig, wahr und vollkommen sei <sup>169</sup>.

Der Glaube an Gott findet sich nach Sailer bei allen Völkern dieser Erde und zu allen Zeiten. Er nennt diesen Glauben ein „*Judicium naturae*“, „allgemeine Vernunft“ und „Universal-Offenbarung“, wobei für ihn feststeht, daß der Glaube an Gott ursprünglich durch eine positive Offenbarung — die Uroffenbarung — bewirkt worden ist <sup>170</sup>. Andererseits könne das Verlangen des Menschen nach Gott

<sup>162</sup> a. a. O. 193 f.

<sup>163</sup> a. a. O. 212—217.

<sup>164</sup> a. a. O. 223 f.

<sup>165</sup> *Institutiones Theologiae Dogmaticae* I—II. Wien.

<sup>166</sup> Vernunftlehre III, 70.

<sup>167</sup> Religion, Werke 8, 27.

<sup>168</sup> ebd.

<sup>169</sup> a. a. O. 26.

<sup>170</sup> a. a. O. 34 f.

„auf keine Weise durch diesen Vernunftglauben ganz befriedigt werden“<sup>171</sup>. Naturreligion im strengen Sinne des Wortes gibt es daher für Sailer nicht, wenn man darunter eine Religion verstehe, durch welche sich der Mensch selbst die Idee von Gott aus der Betrachtung der Natur bilde. Das gleiche gelte für die sogenannte „Vernunftreligion“: „Denn die Vernunft hat zwar die Idee von Gott in sich, aber sie hat sie nicht aus sich . . . Also kann die Vernunft die Religion auch nicht aus sich holen. Eine Vernunft-Religion ohne Offenbarung Gottes ist also gerade so unmöglich, als wenig die Vernunft ohne Idee von Gott — Vernunft seyn kann“<sup>172</sup>.

Sailer hat damit konkret Stellung genommen zu den weit verbreiteten Auffassungen seiner Zeit. Es wird sichtbar, daß für ihn die Fragen der Gotteserkenntnis, der Offenbarung und der Religion in einem unlösbaren und engen Zusammenhang miteinander stehen. Unser Wissen und unsere Erfahrungen von Gott lassen sich nach Sailer nicht ohne Offenbarung und nicht ohne das Wirken Gottes auf unsere Vernunft verständlich machen. Diese grundsätzliche Position verdeutlicht Sailer auch gegenüber der Lehre Kants von der Vernunftreligion. Kant setzte die Religion in Abhängigkeit vom moralischen Gebrauch der Vernunft, er ordnete sie dem Bereich der praktischen Vernunft und der Morallehre zu. Nach Kant führt die Moral „unumgänglich zur Religion“, sie sei das, was die Religion „eigentlich ausmacht“<sup>173</sup>. Sailer sieht in dieser Unterordnung der Religion unter die Moral eine Zerstörung von Wesen und Inhalt der Religion. Die Absolutsetzung der Moral erfolge wegen einer allgemeinen Abkehr von der positiven Religion: „Diese Religionsscheu hat sich vorzüglich der Moral bemächtigt; sie glaubten, die Moral nicht fest gegründet zu haben, bis sie von Gott losgemacht wäre. Sie wollten die Moral auch für Atheisten brauchbar machen, wie sie sagten — und raubten ihr dadurch, daß sie dieselbe von Gott losmachten, Geist und Leben“<sup>174</sup>. Demgegenüber hält Sailer daran fest, daß der Religion die Priorität vor der Moral zukomme: „Moral, Moralität kann nicht begriffen werden ohne Religiosität, ohne Religion“; für die Religion wiederum gelte, sie könne „nicht begriffen werden ohne göttliche Offenbarung“<sup>175</sup>.

### 3.2 *Das Wesen der Religion*

Der Rationalismus in Philosophie und Theologie, die Abkehr von Dogma und Kirchenglauben, das Beharren auf der Religion als solcher: diese Entwicklung führte von der *Theologia naturalis* zur natürlichen Religionslehre auf Seiten der Philosophie, vom Offenbarungsglauben zu einer christlich gefärbten Vernunftreligion auf Seiten der Theologie, besonders im Protestantismus. Die natürliche Religionslehre oder Vernunftreligion schien der einzig mögliche gemeinsame Nenner für Philosophie und Theologie zu sein. Damit stellte sich aber zwangsläufig die Frage nach dem Wesen der Religion. Schon Wolff und seine Schüler glaubten, diese Antwort aus der Sicht der Philosophie geben zu können. Probleme der Frömmigkeit — der *pietas philosophica* — und des Kultes wurden schon häufig um die Mitte des Jahrhunderts in philosophischen Werken behandelt. Am Ende dieses

<sup>171</sup> a. a. O. 43.

<sup>172</sup> a. a. O. 53.

<sup>173</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Akademieausgabe 6, 6 und 104.

<sup>174</sup> Moral I, WW 13, 4.

<sup>175</sup> a. a. O. 100.

Prozesses ergab sich die Verselbständigung der Religionsphilosophie. Die Theologen standen vor der Frage, ob sie dieses ganze Problemfeld allein den Philosophen überlassen sollten. Sie mußten sich fragen und sich fragen lassen, ob sie die Abhängigkeit vom Rationalismus als endgültig hinnehmen oder zu einem Überdenken ihrer eigenen spezifischen Aufgaben zurückkehren wollten.

Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) ist es gewesen, der engagiert und unaufhörlich die Theologen zur Selbstbesinnung ermahnt hat. Er dürfte von Hamann dazu angeregt worden sein, obwohl darüber Sicherheit bis heute nicht besteht. Ohne Zweifel hat Lessing aber auf Herder eingewirkt, und sein Einfluß auf Sailer ist unverkennbar. Dabei darf es aus heutiger Sicht aber nicht zuerst um die Feststellung von Abhängigkeiten des einen vom anderen gehen, sondern vielmehr um die Fragestellung, die Lessing aufwarf und um die neue Sicht des gesamten Problemfeldes der Religion.

Lessing stand zwischen allen Fronten. Den neologischen Kompromiß zwischen Vernunft und Christentum entlarvte er schon bald. Fast ebenso scharf kritisierte er aber die Orthodoxie, die in dem Hauptpastor Melchior Goeze ihren Wortführer hatte. Lessing wunderte sich, warum die Theologie die Bedeutung der subjektiven Erfahrung und des religiösen Gefühls verkannte, sah er doch darin „das unersteiglichste Bollwerk des Christentums“<sup>176</sup>. Je mehr man versuchte, das Christentum durch die ratio plausibel zu machen, desto zweifelhafter erschienen ihm diese Bemühungen. Welches Christentum, fragt Lessing, hat man denn bisher verkündigt, daß ihm „noch nicht einmal der größere Haufe anhängt?“<sup>177</sup> Lessings Verdienst beruht darin, auf Entstehung und Bedeutung von Offenbarung und positiver Religion in neuer Weise aufmerksam gemacht zu haben. Damit bereitete er den Boden für ein gewandeltes Verständnis vom Wesen der Religion. Lessings bekannteste Schrift, „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ kann als ein erster selbständiger und in sich geschlossener Versuch des modernen religionsphilosophischen Denkens bezeichnet werden<sup>178</sup>. Sein Ziel war es, die Theologen durch kritische Analyse, Kommentierung und vor allem durch seine bohrenden Fragen zu eigenem konstruktiven Denken zu veranlassen, seine Absicht war es nicht, ihnen die Arbeit abzunehmen. In diesem Sinne dürfte auch Sailer Lessings Schriften gelesen und verstanden haben.

Auf die Frage nach dem Wesen der Religion gab zuerst Hamann eine Antwort, die der rationalistischen Auffassung entgegengesetzt war. Er erkannte, daß die Religion zu einem Bereich gehört, welcher „außer der Sphäre unserer Erkenntniskräfte“ liegt; der „Grund der Religion“, d. h. ihre Verwurzelung, ihr Fundament und ihr Wesen, werden nicht in der ratio allein, sondern „in unserer ganzen Existenz“ gefunden<sup>179</sup>. Hamanns bekanntestes und oft zitiertes Wort bringt dies deutlich zum Ausdruck: „Nein, die Theorie der wahren Religion ist nicht nur jedem Menschenkinde angemessen und seiner Seele eingewebt oder kann darinn wieder hergestellt werden; sondern ebenso unersteiglich dem kühnsten Riesen und

<sup>176</sup> Axiomata. In: G. E. Lessing, Gesammelte Werke 1—10. Hrsg. von P. Rilla. Berlin 1956. Bd. 8, 197.

<sup>177</sup> Anti-Goeze IV. Werke 8, 229.

<sup>178</sup> Vgl. dazu K. Feiereis, Umprägung, 107—110. Daß Sailer diese und andere Schriften Lessings kannte, ist aus seinen Werken ersichtlich. Vgl. Pädagogik I, WW 6, 18, wo Sailer die Ringparabel umdeutet; er bezeichnet Gott als „Erzieher des Menschengeschlechtes“, a. a. O. 1. Lessing wird öfter genannt: WW 1, 220; WW 2, 64; WW 2, 143; WW 3, 63.

<sup>179</sup> Zweifel und Einfälle, Werke III, 191.

Himmelstürmer, als unergründlich dem tiefsinnigsten Grübler und Bergmännchen —“<sup>180</sup>. Deshalb hat nach Hamanns Ansicht jeder Mensch einen unmittelbaren Zugang zum Wesen der Religion. Ihr Kennzeichen sei die Liebe und werde nur durch Liebe erfaßt. Wie Gott der „Vater der Vernunft und Religion“ sei, so könne es nur eine „einzige Religion“ geben<sup>181</sup>.

Herder denkt ähnlich wie Hamann. Religion sei nicht nur „Verstandesübung“, sondern darüber hinaus „eine Uebung des menschlichen Herzens“<sup>182</sup>. Herder findet in dem Begriff der Humanität den Schlüssel, um das Wesen der Religion zu umschreiben. Der Mensch sei geprägt durch seine Anlage zu „Vernunft, Humanität und Religion“<sup>183</sup>, ja Herder bezeichnet die Religion als die „höchste Humanität des Menschen“<sup>184</sup>. Hier liegt für ihn die Klammer zwischen der Philosophie und der Religion, denn „die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen“<sup>185</sup>. Unbestritten ist für Herder ferner die gegenseitige Hinordnung von Religion und Theologie: „... das Wahre, Wesentliche und Herzliche der Theologie und Religion wird zu allen Zeiten Dasselbe seyn und bleiben“<sup>186</sup>.

In diesen Gedanken findet Sailer sein ureigenstes Anliegen ausgesprochen, sie üben eine tiefe Wirkung auf ihn aus, selbst auf seine wörtlichen Formulierungen. Sailer lag daran, die katholische Theologie aus den Fesseln der jeweiligen philosophischen Schulen, ob von Wolff oder Kant, zu befreien und zu neuen Einsichten hinzuführen, wie sie sich außerhalb der katholischen Kirche entfalteteten. Er war entschieden gegen jede Form von „Dogmatismus“, sowohl in Philosophie wie in Theologie<sup>187</sup>. Er nennt die Vernunft wegen ihrer seinsmäßigen Verbundenheit mit Gott „heilig“<sup>188</sup>, wie schon zuvor Hamann. Die Vernunft habe die Idee des höchsten Wesens „in sich“; diese Idee bezeichnet Sailer als „das Gesetz meines Wesens“, sie umgreife „mein ganzes Leben“, sie bilde die personale Mitte „in dem ganzen wachen Zustande meiner Existenz“; „Gesetz meines Wesens“ aber sei es, „Gott von ganzem Herzen zu lieben“<sup>189</sup>. Wie Herder hebt auch Sailer hervor, daß eine „Religion des Begriffes“ unzulänglich sei, ihr sei vorgeordnet die „Religion des Herzens“<sup>190</sup>. Diese lebendige, in der Mitte der Existenz verankerte Religion kann nach Sailer die Philosophie nicht konstruieren, ihrer bedürfe vielmehr auch der Philosoph<sup>191</sup>. Sie ist die Grundlage allen menschlichen Lebens und jeder Sozietät<sup>192</sup>. Sailer nennt die Religion „das Gute selber“ und zugleich „das höchste Gut des

<sup>180</sup> Christiani Zachaei Telonarchae Prolegomena, Werke III, 132. Mit Zachäus ist Herder gemeint.

<sup>182</sup> Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit I, Werke 13, 163.

<sup>183</sup> Ideen II, Werke 13, 387.

<sup>184</sup> Ideen I, Werke 13, 161.

<sup>185</sup> Ideen I, Werke 13, 162.

<sup>186</sup> Briefe III, Werke 10, 274.

<sup>187</sup> Vernunftlehre I, WW 215. An anderer Stelle heißt es: „In die Schule eingeschlossen, äußert sich der Sektengeist immer nur auf die gleiche Weise, als ein todttes Formelwesen, mögen nun Aristoteles oder Descartes, Leibnitz oder Kant die Meister heißen, und den Namen herleihen, um die Begriffe zu stempeln, welche ehemals in ihrem Geiste wohl Gedanken waren, jetzt aber nur als leere Formeln herumgetrieben werden.“ Offensichtlich hat Sailer hier Friedrich Schlegel zitiert.

<sup>188</sup> Religion, Werke 8, 215.

<sup>189</sup> Vernunftlehre II, WW 2, 132.

<sup>190</sup> Religion, WW 8, 6.

<sup>191</sup> a. a. O. 7.

<sup>192</sup> Vgl. a. a. O. 10 f.

Menschen“<sup>193</sup>. Er setzt seine Religionsphilosophie bewußt in Gegensatz zu den Anschauungen, welche die Schule Wolffs — „die alldemonstrierende Philosophie“ und welche Kants Kritizismus — „die allzermalmende“ Philosophie — vertreten hatten: „In dieser Epoche sehen wir klar ein, daß die Spekulation das Gefühl des Göttlichen nicht geben könne, sondern von dem Gefühle des Göttlichen . . . ausgehen, und zum Gefühle des Göttlichen . . . zurückkommen müsse“<sup>194</sup>. Sailers Rückbezug auf Lessing und Hamann wird hier besonders deutlich.

Zu der Gleichsetzung von Religion und Humanität hat Sailer kritisch Stellung bezogen. Humanität sei ein „abgenutztes, entweihtes Wort“ geworden; sein Zeitalter verkenne die wahre Humanität ebenso wie die Religion<sup>195</sup>. Mit diesem Begriff habe man — wie mit dem der „Aufklärung“ — geradezu „Abgötterei“ getrieben und ihn wie ein goldenes Kalb angesehen<sup>196</sup>. Dennoch sei die Lehre Christi „die Religion der Humanität“, weil sie eine Lehre vom Menschen und für den Menschen sein wolle und Christus Gott als Liebe dargestellt habe: „Den Wenigen, den Auserwählten ist Humanität die heilige Liebe, die, von Gott ausgehend, die ganze Menschheit umfaßt“<sup>197</sup>.

Sailers Werk „Grundlehren der Religion“ erschien im Jahre 1805. Bewußt betitelt er es nicht als „Religionsphilosophie“. Dieser Begriff war vornehmlich von den Schülern Kants in Beschlag genommen worden, obwohl er nicht von ihnen zum ersten Mal verwendet worden war. Um die Jahrhundertwende begegnen uns die verschiedensten Titulierungen bei den Werken, welche die Religion aus philosophischer Sicht behandeln: Philosophische Dogmatik; Philosophie der natürlichen Religion; Kritik der Religionsphilosophie; Die allgemeine Religion; Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte; Die Philosophie der Religion<sup>198</sup>. Sailer lehnte diesen Begriff ab, weil er die Religion nicht nur — wie die meisten Verfasser der genannten Werke — aus philosophischer Sicht behandeln wollte. Für ihn stellte sich das Problem der Religion sowohl aus philosophischer wie aus theologischer Sicht. Von Religionsphilosophie bei Sailer zu sprechen bedeutet, den Aspekt der Religion aus dieser seiner Grundkonzeption her zu verstehen. Sein religionsphilosophisches Denken erschließt sich uns heute nur dann, wenn wir seine gesamte Wirksamkeit, auch die als Moral- und Pastoraltheologie, berücksichtigen.

Sailer stand mit seinem Bemühen um eine wesensgerechte Erfassung der Religion unter den katholischen Fachtheologen nicht allein. Mehrere von ihnen räumten der Abhandlung des Religionsbegriffs in ihren Lehrbüchern einen mehr oder weniger breiten Raum ein. Zu nennen sind vor allem die Benediktinertheologen Martin Gerbert (1720—1793) und Dominikus Schram (1723—1797) sowie der Dominikaner Petrus Maria Gazzaniga (1722—1799), der in Wien lehrte. Letzterer behandelt die Religion sogar am Beginn seines dogmatischen Lehrbuches, ebenso Engelbert Klüpfel. Zu erwähnen ist, daß der Jesuit Sigmund von Storchenau (1731—1797) ein zwölfbändiges Werk „Die Philosophie der Religion“ (1772—1789) verfaßte und den Begriff „Religionsphilosophie“ im Jahre 1784 zum ersten Mal ver-

<sup>193</sup> a. a. O. 11.

<sup>194</sup> a. a. O. 56.

<sup>195</sup> a. a. O. 218 f.

<sup>196</sup> a. a. O. 220.

<sup>197</sup> a. a. O. 219 f.

<sup>198</sup> Vgl. dazu K. Feiereis, Umprägung 152—241.

wendet hat<sup>199</sup>. Sailer unterscheidet sich aber von den genannten Theologen durch den selbständigen Ansatz seines Denkens, der mit der Wolffschen Schule gänzlich gebrochen hat. Er suchte und fand eine Gemeinsamkeit mit Philosophen und Theologen außerhalb der katholischen Kirche, er war ein Wegbereiter der Okumene und wurde auch als solcher anerkannt. Sailer suchte nicht den Gegensatz, sondern die Synthese und sah die Religion in einer dreifachen Bemühung des Reflektierens: als Philosoph, als Christ und als Katholik<sup>200</sup>. Hieraus erklärt sich die Nachwirkung, die Sailer mit seinem Werk „Grundlehren der Religion“ und mit seinem religionsphilosophischen Denken erzielt hat. Er hat wesentlich dazu beigetragen, daß die katholische Theologie an Ansehen wiedergewann und daß sich eine eigene katholische Religionsphilosophie herausbilden konnte.

<sup>199</sup> Vgl. a. a. O. 235 f.

<sup>200</sup> Über Sailers Dreiteilungen vgl. F. G. Friemel, Sailer und das Problem der Konfession 89—101.