

Die Moraltheologie Johann Michael Sailers

von

Barbara Wachinger

Jede historische Rückbesinnung, wenn sie nicht beim Aufzählen von Fakten stehen bleibt, ist zugleich eine Standortbestimmung, zumindestens eine Anfrage an die Gegenwart. Die historische Neugierde, die Pietät gegen die „Alten“, Dankbarkeit und Erinnerung an sie mögen respektable Gründe sein, sich mit der Vergangenheit zu beschäftigen. Lebensnotwendig ist die Beschäftigung mit der Geschichte in einem anderen Sinne: niemand kann leben, der sich von seiner Vergangenheit, von seiner Herkunft, abschneidet. Die Vergangenheit ragt in die Gegenwart und wirkt in die Gegenwart. Erst, wenn sie reflektierte, durchgearbeitete Vergangenheit ist, wird sie die Gegenwart nicht belasten und krank machen, sondern erhellen.

Dieses Gespräch mit der Vergangenheit suchen, heißt, ein Stück zurückliegender Wegstrecke bedenken. Wenn wir nach Sailers Moraltheologie fragen, dann kann es nicht um die Frage gehen: was hat er uns heute noch zu sagen? Oder: was an dieser Moraltheologie ist für uns heute zu retten?

Die „Glückseligkeitslehre“ ist fast 200 Jahre alt. Seit dem Erscheinen des „Handbuches der christlichen Moral“ sind rund 150 Jahre vergangen — Jahre, die unser Leben gänzlich verändert haben, anders als so manche anderen 150 Jahre. Es kann also nicht um Repristination gehen. Die Probleme stellen sich heute anders, die Sprache Sailers, ihr Pathos, ist uns fremd geworden. Dennoch vermag Sailer heute noch zu faszinieren.

Da fasziniert zunächst einmal die Persönlichkeit dieses Mannes, der sich durch alle Verkennungen, Verketzerungen, Verleumdungen und Zurücksetzungen durch „klerikale Mißgunst und professoralen Konkurrenzneid“¹ hindurch immer als nobel und groß, nie verbittert oder rachsüchtig, und als unbeirrbar in seiner Religiosität und in der Treue zur Kirche erweist.

Sein seelsorgerliches Charisma, seine subtilen psychologisch-therapeutischen Fähigkeiten, wie er sie in der Begegnung mit dem jungen Melchior von Diepenbrock² oder mit Clemens von Brentano zeigte; die Faszination, die von ihm als Professor in Dillingen und Landshut ausging; die Formung von hunderten von Priestern, die seine Schüler waren; seine Fähigkeit zur Freundschaft, seine Weite, die keine Angst davor hatte, freundschaftlich mit Andersdenkenden verbunden zu sein, was ihm immer wieder auch Verdächtigungen eintrug; alles das wäre viel, Fähigkeiten, die auch heute Priestern, Hochschullehrern, Bischöfen nottäten.

¹ Sebastian Merkle, Johann Michael Sailer, in: S. Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze, herausgg. von Theobald Freudenberger, Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, Würzburg 1965, 460.

² G. Schwaiger, in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Kösel 1975, Bd. I, 70—73.

Was bleibt aber von seinem Werk? Was bleibt vor allem von seinem Hauptarbeitsgebiet, der Moralthologie?

B. Häring hat wohl immer noch recht: „Man kann . . . Sailer nur voll würdigen auf dem Hintergrund der vorausgegangenen aufklärerischen Theologie in Deutschland mit ihrer kalten Vernunftgläubigkeit und ihrem der Glaubenswissenschaft innerlich fremden Wissenschaftsideal“³.

Der Umbruch, die Wende im Denken der Zeit, läßt sich besonders gut an Sailers Moralthologie studieren. Wie sehr Sailer selber noch von diesem Geist der Aufklärung geprägt war, beweist seine erste schriftliche Veröffentlichung, seine philosophische Magisterarbeit mit dem Titel: „Wie man einen Weyer von seinem Geröhre ohne Ableitung des Wassers reinigen kann? Ein oekonomischer Versuch . . .“ Ingolstadt 1774.

Von dieser kleinen Schrift bis zum „Handbuch der christlichen Moral“ war ein weiter Weg zurückzulegen. Diesen Weg, einige Etappen wenigstens, ein Stück nachzugehen, seine Wegkreuzungen wahrzunehmen, könnte hilfreich sein.

1. *Das Doppelwerk der Sailerschen Moralthologie*

Sailers Moralthologie liegt in zwei sehr unterschiedlichen Fassungen vor: sein Frühwerk, die „Glückseligkeitslehre“ aus den Jahren 1787—1791 (2 Bände) und das dreißig Jahre jüngere „Handbuch der christlichen Moral“ (3 Bände, München 1817).

Die „Glückseligkeitslehre“, noch ganz im Zeitgeschmack und unter dem Eindruck seines langjährigen Lehrers und Förderers Benedikt Stattler⁴, ist als Moralphilosophie bzw. -theologie mindestens in Beziehung — wie diese Beziehung genauer aussieht, wird noch zu klären sein — zu dem Glückseligkeitsstreben des Menschen konzipiert⁵.

Im „Handbuch der christlichen Moral“ hat Sailer dieses Konzept aufgegeben. Dieser Unterschied ist zwar immer gesehen, aber lange Zeit unzulänglich interpretiert worden. Erst seit die Entwicklung in Sailers Denken, vor allem von Gerard Fischer⁶, klarer herausgearbeitet wurde, weiß die Sailerforschung, daß der Unterschied zwischen der „Glückseligkeitslehre“ und dem „Handbuch“ nicht lediglich „bestehe in der bewußten Durchführung zweier logischer Prinzipien des Systembaues, nämlich des induktiven und des deduktiven Weges“. Es ist deshalb auch nicht richtig zu behaupten, daß es sich nur um unterschiedliche Wege handle, die darin vollständig übereinkommen, „daß sich Ausgangspunkt des einen und Endpunkt des anderen decken“⁷.

³ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1961⁶, Bd. I, 65.

⁴ Zu B. Stattler: vgl. Franz Scholz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre mit besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Freiburg 1957.

⁵ Eine Behandlung ethischer Probleme unter dieser Thematik entsprach dem Zeitgeschmack und war in der Aufklärung weit verbreitet. Zu den eudämonistisch geprägten Ethiken jener Zeit vgl. meine Untersuchung: Barbara Jendrosch, *Johann Michael Sailers Lehre von Gewissen*, Regensburg 1971, 75, Anm. 2.

⁶ G. Fischer, *Sailer und Kant*, Freiburg 1953 und ders. *Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi*, Freiburg 1955.

⁷ Diel, K., *Die Stellung der Ethik Johann Michael Sailers zum Eudämonismus mit besonderer Berücksichtigung ihres geschichtlichen Verhältnisses zur Ethik der Aufklärung u. zur Ethik Kants*, Giessen (1929), 42—43; vgl. dazu Jendrosch, a. a. O. 76.

Wer Sailers Leistung für die Moralthologie in den Blick bekommen und würdigen will, wird der Frage genauer nachgehen müssen, warum die „Glückseligkeitslehre“ nicht sein einziges moralphilosophisches Werk blieb. Zugleich wird die Entwicklung in Sailers Denken, sein Ringen mit den zeitgenössischen Denkrichtungen und die Auseinandersetzung mit ihnen deutlich werden. Ohne eine solche historische Einordnung Sailers in die geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit und ohne die historische Differenzierung innerhalb seines Gesamtwerkes bleibt seine Gestalt konturlos.

2. *Sailers moralphilosophisches Erstlingswerk, die „Glückseligkeitslehre“, zwischen Benedikt Stattler und Immanuel Kant*

Eine Reihe von Einzeluntersuchungen, besonders die von G. Fischer und R. Geiselman⁸, haben die starke Auseinandersetzung Sailers mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit und die dadurch bedingte Entwicklung in Sailers Denken nachgewiesen. Die dreißig Jahre auseinanderliegenden moraltheologischen Schriften Sailers kennzeichnen den denkerischen Weg, den Sailer zurückgelegt hat. Deshalb kann man Sailer wohl nur mit einer genetischen Betrachtungsweise gerecht werden.

Schon für G. Fischers Arbeiten hatte sich diese Methode bewährt. Sie hatte Sailers Verschleierungstaktik — er hatte wohl Gründe, sein pro und contra Kant zu tarnen — aufgedeckt und das Quellenproblem bei ihm weitgehend geklärt.

An Sailers Verhältnis zu I. Kant und zu H. Jacobi⁹ wird deutlich, daß seine Schriften zum großen Teil „Auseinandersetzungen mit“ oder „gerichtet gegen“ sind; sie sind im positiven Sinne polemisch oder Tendenzschriften und werden erst in der Aufdeckung ihres dialektischen Verhältnisses zu ihrem Gegenüber durchsichtig.

Sailer ist bei aller Entschiedenheit im Standpunkt nie bissig, sondern diskret und vornehm, so daß die Tatsache seiner Polemik lange Zeit übersehen wurde und er eher als „irenisch“¹⁰ galt. Dennoch müssen erst die beiden „Fronten“ gesichtet werden, an denen Sailer kämpft; sie sind gekennzeichnet durch die Namen Benedikt Stattler und Immanuel Kant. So ungleich diese Namen und ihr Gewicht in der Geistesgeschichte auch für uns später Lebende sein mögen, sie sind dennoch die Antipoden, zwischen denen Sailer seinen Weg sucht. Ein dialektisches Ja und Nein zu ihnen bestimmt seine Moralthologie.

3. *Sailer und Benedikt Stattler*

Benedikt Stattler gilt unter den Lehrern Sailers als „unzweifelhaft der hervorragendste“¹¹. Stattler war für Sailer nicht nur der gelehrte Lehrer, „sondern er regte ihn auch zu selbständiger schöpferischer Arbeit an“¹². Noch als Bischof bekennt Sailer, er verdanke Stattler „alles“¹³. Man hat deshalb angenommen, daß

⁸ Vgl. Jendrosch, a. a. O., 49.

⁹ Vgl. die in Anmerkung 6 genannten Arbeiten G. Fischers.

¹⁰ F. X. Haimerl, Die irenische Beeinflussung Sailers durch Benedikt Stattler, in: Dillingen u. Schwaben. Festschrift zur 400-Jahrfeier der Universität Dillingen, Dillingen 1949.

¹¹ Hubert Schiel, Johann Michael Sailer, Leben und Briefe, Regensburg 1948, Bd. I, 44.

¹² Philipp Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925, 81.

¹³ Ansprache Sailers in Kötzing, mitgeteilt in: Magazin für katholische Religionslehrer 1824, 184.

Stattler für Sailers „Glückseligkeitslehre“ „das nächstliegende Vorbild“ gewesen sei¹⁴.

Sailer selber zählt Stattler zu denjenigen, die sich „vorzügliche Verdienste um die Moraltheologie gesammelt“ haben, „Er ist es auch, dem die katholische Moral besonders viel zu verdanken hat“, weswegen er Stattlers Namen unter den deutschen Verbesserern der Moraltheologie „von rechtswegen oben“¹⁵ setzt.

Nun ist Stattlers Ethik durch und durch von einem theologischen Eudämonismus geprägt.

Stattlers ethische Schriften¹⁶ stehen in engem Zusammenhang mit seiner Dogmatik. Kennzeichnend für Stattler ist das an der Methode der Mathematik orientierte Wissenschaftsideal („more geometrico“) und die Einführung des Prinzips vom hinreichenden Grunde in die Theologie. Der Nachweis hinreichender Gründe ist für Stattler Kriterium echter Wissenschaftlichkeit. Mit Hilfe dieses Prinzips „demonstriert“ er bis zur „Evidenz“ und erhofft sich von daher auch eine Erneuerung der Theologie. Stattlers Theologie insgesamt muß als eudämonistisch gekennzeichnet werden¹⁷: einziges und letztes Ziel des Menschen ist die Glückseligkeit oder die eigene Vervollkommnung. Das sittliche Sollen steht ganz im Dienste der Glückseligkeit oder der Vervollkommnung des Menschen. Weil und insofern der Mensch glücklich werden will, besteht für ihn — wegen des inneren Zusammenhangs von Sittlichkeit und Glückseligkeit — die Notwendigkeit, sittlich zu handeln.

Die sittliche Verpflichtung beruht im Eudämonismus nicht auf einer ursprünglichen Anerkennung der Wertwirklichkeit des Guten, sondern auf der Verheißung von Lohn und Strafe. Diese Auffassung zeitigt dann ihre Konsequenzen in Stattlers Lehre von der „philosophischen Sünde“, deren Wesen im Verstoß gegen die Vernunftnorm besteht. Neben den Verstoß gegen die Vernunftregel (= die philosophische Sünde) stellt Stattler den Verstoß gegen das Gesetz Gottes. Erst bei Verstoß gegen das göttliche Gesetz wird Sünde als „theologische“ qualifiziert: Stattler nimmt also eine doppelte Bosheit an: den Verstoß gegen die philosophische und den gegen die theologische Norm. Vernunftwidrig ist für Stattler noch keineswegs „gottwidrig“. Der Verstoß gegen die Vernunftregel bei Unkenntnis der Gottwidrigkeit des Verhaltens läßt es nicht zur Sünde im theologischen Sinne kommen. Das rein „philosophische Gewissen“ kann zwar eine innerweltliche Schlechtigkeit konstatieren, verliert aber bei Stattler in seinem Grundzug die Ausrichtung auf die Transzendenz.

Die „Verpflichtung“ Gottes der menschlichen Glückseligkeit gegenüber — eine Grundannahme des Stattlerschen Denkens — hat zur Folge, daß das Gewissen bei ihm nicht als *regula regulata*, sondern als autonome Instanz gefaßt wird. Was das subjektiv sichere Gewissen gebietet, ist bei Stattler immer auch das objektiv Gute und Gesollte. Allgemeine Wesensgesetze werden zugunsten von Anordnungen „für diesen Fall“ verneint. Die objektive Ordnung wird zugunsten des subjektiv fehl-

¹⁴ Fischer, Sailer und Kant, 43. So auch H. J. Müller, Die ganze Bekehrung, Salzburg 1956, der annimmt, daß Sailer „keine Veranlassung sah, sein erstes Moralwerk grundsätzlich anders als nach dem ihm von seinem Lehrer Benedikt Stattler überkommenen Prinzip der Glückseligkeit aufzubauen.“ a. a. O., 31.

¹⁵ Handbuch der christlichen Moral, Bd. I, 45 und 86.

¹⁶ Stattlers Schriften sind nicht reinlich in moralphilosophische und -theologische zu scheiden.

¹⁷ Ausführlicher Nachweis darüber in: Jendrosch, a. a. O., 55 ff.

baren Gewissensspruches aufgegeben. Es kann hier nicht mehr im einzelnen gezeigt werden, wie diese Vorstellungen Stattlers mit seiner eudämonistischen Grundkonzeption zusammenhängen¹⁸.

Die Frage nach einem Eudämonismus Sailer's, des Stattler-Schülers, wenigstens für seine „Glückseligkeitslehre“, stellt sich also als dringend. Andererseits ist seit G. Fischers Arbeiten bekannt, wie sehr Sailer sich mit Kant auseinandergesetzt hat, dessen Kampf in der Ethik ja nicht zuletzt der Bekämpfung des Eudämonismus galt. Erst der Nachweis, wie sehr Sailer sich mit Kant auseinandergesetzt hat, wird die Differenz zwischen der „Glückseligkeitslehre“ und dem „Handbuch der christlichen Moral“ ins rechte Licht rücken. Im übrigen gilt, was G. Fischer schreibt: „Es ist ... zu kritisieren, daß man den Versuch machte, die ‚Glückseligkeitslehre‘ und das ‚Handbuch‘ der christlichen Moral‘ auf die gleiche Linie zu setzen, um daraus ein moralphilosophisches System Sailer's herauszudestillieren. Ein solcher Versuch kann das Erzwungene seiner Ergebnisse nicht verleugnen und berücksichtigt in keiner Weise die geistige Entwicklung bei Sailer und die Wirkung Kants auf ihn“¹⁹.

Nun kann leicht gezeigt werden, daß Sailer sein moralphilosophisches Erstlingswerk zwar als Glückseligkeitslehre konzipiert, sich aber in allen ethischen Grundbegriffen vom Eudämonismus gelöst hat und zwar nachweislich unter dem Einfluß Immanuel Kants.

Sailer faßt den Begriff der Glückseligkeit, nach der alle Menschen streben, nicht wie der Eudämonismus, als eine letzte Größe, sondern ethisch, nämlich als Handeln gemäß der vernünftigen Natur. Die Vernunft und ihre Unterordnung gegenüber der höchsten Vernunft ist Kriterium für das sittliche Handeln des Menschen, nicht aber die Glückseligkeit schlechthin. Um jeden Verdacht eines Eudämonismus auszuschließen, unterscheidet er schließlich „die Triebfeder zum Gutseyn“ von der „Triebfeder zum Wohlseyn“, die unabhängig voneinander gedacht werden müssen²⁰. Er fordert ausdrücklich ein „inneres Gutseyn der Handlungen, das von allen Folgen und Wirkungen unabhängig ist“²¹. Das Gute kann nicht von seinen Folgen und Auswirkungen auf das eigene Lebensglück bestimmt werden. Wie sehr die Fassung des sittlich Guten tatsächlich unter dem Einfluß Kants erfolgt, verrät die Herausarbeitung des guten, reinen Willens, der das Gute um seiner Würdigkeit willen und ohne Rücksicht auf eine andere Triebfeder anstrebt. Hat doch kaum jemand die Rolle des reinen Willens für die Sittlichkeit so sehr betont, wie Kant. Seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ beginnt bekanntlich mit dem Satz: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein der gute Wille“²².

Sailer zitiert — entgegen seiner sonstigen Gewohnheit zu verschleiern — dieses Werk Kants ausdrücklich im Kapitel „Vom guten, reinen Willen“²³.

¹⁸ Vgl. dazu Jendrosch, a. a. O., 70—74.

¹⁹ Fischer, Sailer und Kant, 234.

²⁰ Glückseligkeitslehre I, 39.

²¹ Glückseligkeitslehre I, 162—163.

²² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 393. Benutzt wurde die Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. Bei den Kritiken Kants wurde die Seitenzählung der Originalausgaben beigefügt.

²³ Glückseligkeitslehre I, 171.

Nun hat G. Fischer die Beziehungen Sailer's zu Kant bereits entdeckt und dargestellt. Aber Fischer führt diesen Nachweis erst für das „Handbuch der christlichen Moral“. Die Auseinandersetzung Sailer's mit Kant erfolgt aber schon dreißig Jahre früher, wie die nichteudämonistische Konzeption und die ausdrückliche Zitation Kants beweisen. Während Sailer also in Hinsicht auf den Eudämonismus sich eng an Kant anschließt, verrät seine Polemik gegen eine Moral ohne Religion eine kritische Stellungnahme zu ihm. In dem Kapitel „Vom Werthe der Vereinigung des vertrauten Gedankens an die Pflicht mit dem verwandten Gedanken an Gott“²⁴ argumentiert er nachdrücklich gegen die Trennung der Sittlichkeit von der Religion, wie Kant sie vertritt; sittliche Existenz vollzieht sich für Sailer immer im Angesicht Gottes und ist mehr als pure Pflichterfüllung.

Hat die Stellung zwischen Stattler und Kant Sailer als scharfsinnigen Denker erwiesen, seine Fähigkeit zur Unterscheidung, seine Bereitschaft sich auseinanderzusetzen, sein taktisches Geschick zu verschleiern gezeigt, so zeigt seine weitere Argumentation den Seelsorger, den Praktiker und Pädagogen, wenn er den „echten Verpflichtungs und Nöthigungsgrund“ nicht allein auf die Natur des Guten — und auch nicht auf das Streben nach Glückseligkeit — zurückführt, sondern theonom und personal begründet: „Ich brauche Kraft, Gutes zu achten und zu lieben und diese finde ich in einer bloß abstrakten Idee von der Natur des Guten nicht“²⁵.

Weder das Streben nach Glückseligkeit, noch die abstrakte Idee des Guten reichen für Sailer aus, um den konkreten, schwachen Menschen in Pflicht zu nehmen. Sailer begründet nicht nur, sondern er motiviert: weil sich der Mensch im Gegenüber zu Gott als Geschöpf und Ebenbild weiß, erfährt er einen absoluten Anspruch, die in Gott reale, verwirklichte Güte nachzuahmen. Die Übernahme der sittlichen Verpflichtung ist Bejahung der Geschöpflichkeit und Realisierung der in das eigene Wesen gelegten Möglichkeiten²⁶.

Schon hier, in der „Glückseligkeitslehre“, taucht der Gedanke auf, den Sailer im Handbuch dann voll entfaltet: Zweck der Moral ist die Herstellung der Gott-ebenenbildlichkeit, ist die Angleichung an das Urbild; Moral ist Gottähnlichkeitslehre.

Warum aber, wenn ganz offensichtlich ist, daß Sailer sich in der „Glückseligkeitslehre“ mit dem Eudämonismus auseinandersetzt und von ihm absetzt, hält er daran fest, seine Moral als Glückseligkeitslehre zu konzipieren? Nur aus Pietät gegen den Lehrer?

Die Antwort muß auf zwei Ebenen gegeben werden: zunächst schätzt Sailer das Glückseligkeitsstreben des Menschen anders ein als Kant: er mißt dem Verlangen des Menschen nach Glück eine positive Rolle in Hinsicht auf die Sittlichkeit zu²⁷,

²⁴ Glückseligkeitslehre II, 106.

²⁵ Glückseligkeitslehre II, 106.

²⁶ Jendrosch, a. a. O., 95 ff.

²⁷ Glückseligkeitslehre II, 225—226: „Wozu dieses Beisammenseyn zweier Triebe, als daß einer dem anderen vorarbeiten und einer den anderen unterstützen sollte? So arbeitet der Trieb nach Gutseyen, wenn er gepflegt wird, offenbar dem Triebe nach Wohlseyen gleichsam in die Hände, indem wir gerade in dem Maße freudfähiger und froher werden, in welchem wir besser werden. Es kann aber auch der Trieb nach Wohlseyen den Trieb nach Gutseyen, wenn dieser noch schwach ist, oder wieder ohnmächtig zu werden beginnt, unterstützen, . . . Und dieß ist die Ordnung der Natur: Es ist in uns der Trieb nach Gutseyen, damit wir gut werden. Es ist in uns der Trieb nach Wohlseyen, damit uns Wohl werde. Und sie sind zugleich in uns, damit einer dem andern vorarbeite und einer den andern unterstütze.“

während Kant das Glückseligkeitsverlangen des Menschen als bloße Faktizität feststellt, ohne positive Funktion für die Sittlichkeit; im Gegenteil: es bedrohe immer wieder die Forderung der Sittlichkeit, die Pflicht aus reiner Achtung vor dem Gesetz zu tun. Obwohl für Kant das Streben nach Glückseligkeit unausweichlich ist, darf es in Hinsicht auf die Pflichterfüllung keinerlei Rolle spielen²⁸.

Ganz anders Sailer, der Psychologe und Kenner des menschlichen Herzens: er setzt das Streben nach Glück an den Anfang seiner Überlegungen, er motiviert von daher; er benutzt das Glückseligkeitsverlangen als Vehikel: der Glückseligkeitstrieb weckt und fördert den Trieb nach Gutsein.

Das legitime, aber noch ungeläuterte Interesse des Menschen am eigenen Ich, die Unruhe seines Glückverlangens ist sozusagen der Anknüpfungspunkt, von dem aus er hinführt zu der sittlichen Haltung und Tat, die das Gesollte um seiner inneren Gutheit willen tut. Damit wird Sailer der Realität des Menschen und seinen Strebungen sicher ganz anders gerecht als Kant, für den das Glückseligkeitsstreben des Menschen ohne sittliche Bedeutung bleibt, vielmehr zurückgedrängt werden muß und zur Erfüllung nur kommt unter der Annahme eines höchsten Wesens, dessen Vorsorge zuletzt die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit herstellt²⁹.

Kant kann nicht einsichtig machen, wohl aber Sailer, warum der Mensch einerseits notwendig nach Glück strebt, andererseits aber ganz von dieser Rücksicht abstrahieren soll, um gerade dann doch noch seine Glückseligkeit zu finden.

Die zweite Rücksicht, unter der eine Antwort gesucht wird auf die Frage, warum Sailer sein moralphilosophisches Erstlingswerk als Glückseligkeitslehre konzipiert — dieses Konzept im Handbuch aber aufgibt — liegt auf der historischen Ebene: bei aller Klarheit der grundsätzlichen Stellungnahme gegen den Eudämonismus einerseits, gegen den Rigorismus Kants andererseits ist dennoch eine gewisse Unausgeglichenheit in Sailers „Glückseligkeitslehre“ nicht zu übersehen. Auf der einen Seite wird die Glückseligkeit als Formalobjekt der Moralphilosophie, der Glückseligkeitstrieb als Grundtrieb des Menschen, die Glückseligkeit selbst als Ziel alles menschlichen Handelns bestimmt. Andererseits wird Glückseligkeit klar als Folge die sittlich Guten angesehen und das Gute unabhängig von der Glückseligkeit definiert.

Sailer hat offenbar selber diese Unausgeglichenheit empfunden; sonst hätte er sein moraltheologisches Hauptwerk nicht gänzlich anders strukturiert.

Was war geschehen? Was läßt sich historisch ausmachen? Während Sailer an seiner „Glückseligkeitslehre“ arbeitete, erschien 1785 Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Hauptanliegen dieser Schrift ist die Loslösung der Ethik

²⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 386: „Was ein jeder unvermeidlich von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungerne genommenen Zweck.“

In bezug auf die Glückseligkeit muß der Mensch sogar „soviel ihm möglich ist, sich bewußt zu werden suchen, daß sich keine von jener hergeleiteten Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische; welche dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt; um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines andern Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen.“ Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 279.

²⁹ Jendrosch, a. a. O., 120.

vom Prinzip der Glückseligkeit. Daran konnte Sailer nicht vorbeigehen. Er greift das Berechtigte von Kants Anliegen auf, ohne den Formalismus und Rigorismus Kants in der Bestimmung der Pflicht und der Maxime sittlichen Sollens einfachhin zu übernehmen. Die sachliche und sprachliche Nähe zu Kant und seine ausdrückliche Zitation stützen diese These. Der kurze Zeitraum von zwei Jahren zwischen dem Erscheinen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und dem Erscheinen der „Glückseligkeitslehre“ (1787) hat aber nicht ausgereicht, um einen einheitlichen Entwurf zu schaffen und die schon genannten Unebenheiten im Entwurf auszugleichen.

Sailers „Glückseligkeitslehre“ ist nach dieser These die Nahtstelle, an der die katholische Moralthologie jener Zeit, bisher traditionell eudämonistisch gefaßt, auf die Ethik Kants stößt. Sailer hat die Herausforderung Kants angenommen und eine nichteudämonistische Ethik vorgelegt. Erst im „Handbuch der christlichen Moral“ verläßt er dann endgültig auch das Konzept einer Glückseligkeitslehre.

4. *Sailers Moralthologie im „Handbuch der christlichen Moral“: Gottesähnlichkeitslehre*

Erst, wenn die Etappen des eben beschriebenen Weges — die Abkehr vom Eudämonismus Stattlers und der ganzen Zeit und die Hinwendung zu Kant, andererseits aber die Auseinandersetzung mit ihm — gesehen sind, kann das „Handbuch“, das „nach dem Consens der Sailerforschung als sein reifstes Werk“³⁰ gilt, gewürdigt werden.

Mit dem „Handbuch“ beendet Sailer seine eigentliche wissenschaftliche Arbeit und legt darin die Summe seiner Lebensarbeit vor. Sailer ist als Persönlichkeit nie unumstritten gewesen, seine Einschätzung unterlag erheblichen Schwankungen³¹; in einem Punkte allerdings war man sich einig, daß „mit Sailers ‚Handbuch‘ etwas ganz Neues in der katholischen Moral“ beginnt, „etwas, was von der tradierten Darstellungsweise der Scholastik und des Scholastizismus etwas ganz Abweichendes hatte in Sprache, Methode, Einteilung und Form“³².

Für Fischer liegt „der Schlüssel zum Verständnis des ‚Handbuches der christlichen Moral‘ vor allem in der Enthüllung des sich verbergenden Verhältnisses Sailers zu Kant“³³.

Sailer versucht im „Handbuch“ „einen Neubau der Ethik mit Hilfe der Kantischen Ethik“³⁴.

Aber auch seine Kritik an Kant ist entschiedener; sie richtet sich vor allem gegen die Religionsphilosophie Kants und gegen die daraus resultierende Trennung von Religion und Moral³⁵.

Bernhard Häring kennzeichnet die Moralthologie Sailers als Gegenentwurf gegenüber der zeitgenössischen „kausalistischen Moralthologie, die in erster Linie abgrenzt und die Vielzahl der wechselnden positiven Gesetze vielfach zu sehr,

³⁰ Fischer, Sailer und Kant, X.

³¹ Geiselmann, Von lebendiger Religiosität . . . , 13—17.

³² Fischer, a. a. O., 51.

³³ Fischer, a. a. O., XII.

³⁴ Fischer, a. a. O., 206.

³⁵ ebd., 210.

dagegen die in Sein und Herz des Christen eingeschriebenen Wesensgesetze zu wenig betont“, wogegen der Moralthologie Sailer „erstes Anliegen es sein soll, das volle Ideal des christlichen Lebens und die Wege seiner Verwirklichung darzustellen“. Sailer will „eine Moral auf Grund des Evangeliums, in einer dem Evangelium angenäherten Sprache und in einer Methode, die ganz und gar verschieden ist von der Jurisprudenz“³⁶. Häring meint, daß man diesen neuen Typ von Moralthologie heute am besten mit „Verkündigungstheologie“ bezeichnen würde³⁷. Der Untertitel des „Handbuches“: „zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen“ unterstreicht noch einmal, daß es sich nicht um pastorale Beichtstuhlunterweisung für Priester handelt, sondern um Anleitung zu einem „gottseligen Leben“³⁸ für jeden Christen, auch für Laien.

Lassen sich diese unterschiedlichen Kennzeichnungen der Sailerschen Moral durch spätere Kritiker (gegen Scholastik und Scholastizismus, pro und contra Kant, gegen kasuistische und kanonistische Beichtstuhlmoral) auf *einen* Begriff bringen, möglicherweise einen genuin Sailerschen, um seine Moralthologie zu kennzeichnen?

Sailer selbst bietet ihn an: Moral ist für ihn „Gottesähnlichkeitslehre“.

Für Sailer ist das Sittengesetz Gottes Gesetz nach Abkunft, Inhalt und Zweck³⁹. Im „Handbuch“ definiert er kurz und bündig Moral als das Anfassen, Festhalten und innerliche und äußere Nachbilden des Göttlichen, Ewigen⁴⁰.

„Was uns das Göttliche, Ewige anfassen, festhalten und außer uns nachbilden lehrt, ist die Moral“⁴¹ oder: „Der Grundsatz der Gottähnlichkeit: Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde: der Mensch sey also Bild Gottes: Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, dies Urbild, werde lebendig in ihm und offenbar an ihm, als dem treuesten Abbilde, das ist des Menschen Aufgabe!“⁴² Oder: „... allwissend und allmächtig zu werden, liegt nicht in unserer Sphäre; aber gut, heilig, durch Nachahmung der göttlichen Heiligkeit zu werden, das liegt in der Sphäre unseres Sollens und Wollens“⁴³.

Sailer bringt den Gedanken schon in der „Glückseligkeitslehre“: der Grund der absoluten sittlichen Verpflichtung liegt für ihn im Können und darum im Sollen des Menschen, „Gottes Bild an Güte“ zu werden⁴⁴. Die „Nachahmung“ Gottes ist ein wesentliches Element der Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen, der in der Nachahmung sein Urbild — Gott — zu erreichen sucht.

Die Ebenbildhaftigkeit des Menschen besteht bei Sailer primär in seiner sittlichen Existenz. Genauer noch: das Sittengesetz ist die Regel, die auch für den göttlichen Willen gilt. Was den göttlichen Willen zu einem heiligen macht, das ist im Sittengesetz dem Menschen aufgegeben. Der ganze Zweck des Sittengesetzes — und entsprechend der Zweck der Sailerschen Moral — ist die Wiederherstellung der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen und die wachsende Angleichung an das Urbild⁴⁵.

Deshalb besteht für Sailer das Formalobjekt der Moral darin, die Dogmatik, die „das Göttliche in seinen Offenbarungen enthüllet“, in Leben umzusetzen, „das

³⁶ Häring, a. a. O., 63.

³⁷ ebd.

³⁸ Häring, a. a. O.

³⁹ Handbuch der christlichen Moral, I, 39—40.

⁴⁰ ebd., 112.

⁴¹ ebd.

⁴² ebd., 59.

⁴³ ebd., 60.

⁴⁴ Glückseligkeitslehre II, 106.

⁴⁵ ebd., 185.

Enthüllte nach(zu)bilden“⁴⁶. Moral als Nachbildung des Göttlichen hat also eine dreifache Aufgabe:

1. „das Verderben der Menschheit in seiner Wurzel und in seinen Verzweigungen;
2. die Regeneration der Menschheit, sowohl in ihrer Möglichkeit als in ihrem Werden;
3. das heilige Gesetz der ursprünglichen oder regenerierten Menschheit in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Lauterkeit darzulegen“⁴⁷.

Dementsprechend hat Sailers Moraltheologie drei Hauptstücke:

1. Der Abfall des Menschen von Gott — „den Getäuschten zur Erkenntnis seines Selbstes“ bringen, das „Nosce te ipsum“.
2. Die Rückkehr des Menschen zu Gott, die Bekehrung, das „Emenda te ipsum“.
3. Das Gute in seiner Herrschaft, den Bekehrten, Gebesserten „zur ausführlichen Erkenntnis und treuen Erfüllung seines ganzen Gesetzes“ zu bringen, das „Perfice te ipsum“⁴⁸.

Die Gottebenbildlichkeit ist sowohl Moralprinzip als auch Einteilungsschema für Sailers Moraltheologie.

Welch andere Luft hier weht, welch andere Sprache gesprochen wird, wird deutlich, wenn wir kurz zurückschauen, welcher Typ von Moraltheologie bis zur Sailerzeit üblich war:

Nach der Thomas-Renaissance der Moraltheologie im 16. Jahrhundert, in der das spekulative und das praktische Element noch harmonisch vereint waren, entwickelte sich über das Konzil von Trient und die Gegenreformation ein Typ von Moraltheologie, der sich individualistisch auf die Verwaltung des Bußsakramentes konzentrierte (genaue Angabe der Sünden nach Art, Zahl und Umständen). Die ethischen Fragen waren von den zentralen Glaubensaussagen gelöst und konzentrierten sich auf die Entwicklung der Lehre, die die Lösung von Gewissensfällen regelt.

„Das praktische Problem, um dessen Lösung es ging, heißt: Hat dieser Pönitent gesündigt? Ja oder Nein? Die Frage des probabilistischen Systems bekam in dieser Moraltheologie den Ehrenplatz“⁴⁹.

Der zentraltheologische-heilsgeschichtliche Zusammenhang, in dem noch bei Thomas von Aquin die theologische Moral stand, ist vergessen. Statt dessen dringt das kanonische Recht immer mehr in die Moraltheologie ein. Typisch für die Moraltheologie des 17. Jahrhunderts ist etwa das Handbuch der Moraltheologie (*Institutiones Morales* 1600—1611) des Johannes Azor, das inhaltlich so aufgebaut ist: ein erster Teil behandelt die allgemeinen Prinzipien; es folgen der Reihe nach die zehn Gebote, die fünf Kirchengebote, die Sakramente, die Zensuren und Ablässe und die Berufspflichten der einzelnen Stände⁵⁰.

Das 16. und 17. Jahrhundert sind mit dem Traktat über die Gewissensentscheidung beschäftigt, „mit der Lösung des berühmten Problems des Probabilismus; so gründlich, daß die Geschichte der Moraltheologie während zweier Jahrhunderte im Grunde nichts anderes ist als die Geschichte des Probabilismus“⁵¹.

⁴⁶ Handbuch der christlichen Moral I, 114.

⁴⁷ ebd., 114—115.

⁴⁸ Handbuch der christlichen Moral I, 115.

⁴⁹ Häring, *Das Gesetz Christi*, Bd. I, 55.

⁵⁰ Häring, *Das Gesetz Christi*, Bd. I, 56—57.

⁵¹ ebd., 58.

„In dem Dschungel von wahrscheinlichen, wahrscheinlicheren, weniger wahrscheinlichen, gefahrlosen, gefahrloseren und weniger gefahrlosen Meinungen“⁵² hat zwar die pastorale und schriftstellerische Arbeit des Alfons von Liguori eine gewisse Klärung gebracht; aber auch bei ihm herrscht die kasuistische Methode vor und bleibt die Moraltheologie gespalten in eine kasuistische und eine asketisch-mystische⁵³.

Erst mit Sailer beginnt tatsächlich etwas Neues: Moraltheologie wird wieder in zentraltheologischen Zusammenhängen gesehen, Kasuistik und Kanonistik zurückgeschnitten und auf ihren Platz verwiesen und die unfruchtbare Trennung in praktische und spekulative, bzw. kasuistische und asketisch-mystische Moraltheologie überwunden.

Der einfache Dreierschritt des Einteilungsschemas für Sailers Moraltheologie verläßt aber noch eine Reihe anderer Grundzüge, die seine Moraltheologie kennzeichnen: er enthält in nuce die personale, theonome, biblische, in der Erfahrung ansetzende und den Menschen als Subjekt ernstnehmende Dimension der Sailerschen Moraltheologie. Personal und theonom, weil das Gegenüber von Mensch und Gott, als personales Verhältnis und nicht als das Verhältnis des Menschen zu abstrakten Sätzen oder Prinzipien, die Grundstruktur der Sailerschen Ethik ausmacht.

Immer hat das Sittliche bei Sailer religiöse Relevanz, ist Verstoß gegen die Stimme des Gewissens Sünde (wie anders noch Stattler!), ist die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung *Bekehrung*, die ein personales Verhältnis impliziert; man bekehrt sich nicht zu Prinzipien oder Sätzen, sondern zum lebendigen Gott. Im Anruf des Gewissens ruft nicht nur die bedrohte Personwürde oder eine metaphysische Norm zur Umkehr und Einheit, sondern ruft Gott selber⁵⁴.

Dieser theonom-personale Grundzug der Sailerschen Moraltheologie hängt auf das engste zusammen mit der begrifflichen Fassung von Gewissen und mit der überragenden Stellung, die Sailer dem Gewissen in seiner Systematik einräumt.

Es gehört zu den Grundanliegen seiner Arbeit, die Theonomie des Gewissens gegenüber einer reinen Gesetzesethik herauszuarbeiten, so sehr, daß man den Typus dieser Ethik als Gewissensethik, eine Ethik, deren Zentralbegriff das Gewissen ausmacht, bezeichnen muß.

Der stark erlebnistheologische Einschlag der Sailerschen Moral⁵⁵ mit der Betonung der Erfahrung, die Nähe zur ‚*Philosophia und Theologia cordis*‘⁵⁶, die zentrale Rolle der Erweckung des menschlichen Herzens im Bekehrungserlebnis, die Erfahrung von Schuld, Scham, Reue, Schmerz zeigen die Entgrenzung der Sailerschen Moral gegenüber einer auf Kasuistik und Kirchenrecht beschränkten Beichtstuhl-moral. Der Mensch ist als Subjekt ernstgenommen, ist nicht nur Objekt, gefangen in einem Netz von Vorschriften und Kanones. Dieser Grundzug Sailerschen Denkens hängt aufs engste zusammen mit dem Versuch, sich wieder biblisch zu orientieren⁵⁷.

⁵² Labourdette, bei Häring, a. a. O., 60.

⁵³ Häring/Zettl, Art. Alfons v. Liguori, in: LThK Bd. I, Sp. 331.

⁵⁴ Jendrosch, a. a. O., 164.

⁵⁵ Vgl. dazu H. J. Müller, a. a. O., 269—272; Jendrosch, a. a. O., 165, Anm. 57.

⁵⁶ Vgl. dazu W. Dürig, in: Wissenschaft und Weisheit, 9 (1942), 109—125; Sailers Verhältnis zur *Philosophia et Theologia cordis*.

⁵⁷ Das „Handbuch der christlichen Moral“ zitiert überaus häufig die Schrift, besonders das NT; in dem Kapitel: Die Moral Christi (Mor. I, 57 ff.) entwickelt Sailer sieben Grundsätze der Moral Christi und seiner Apostel, die immer wieder durch Schriftverweise ge-

5. Sailer's theologische Ethik als Gewissensethik

Wiederholt ist uns schon der Begriff des Gewissens in Sailer's Ethik/Moraltheologie begegnet.

Nach H. G. Stoker ist die begriffliche Fassung dessen, was ein Denker unter Gewissen versteht, „systemkongruent“, d. h. die theoretische Darstellung des Gewissens nimmt gewöhnlich eine dem systematischen Denken kongruente Stellung ein. Das Gewissen wird durch die „Systembrille“ gesehen und teilt in der Regel die Einseitigkeiten und Beschränktheiten oder auch die Vorzüge, jedenfalls die Akzentsetzungen des Systems⁵⁸.

Ein Vergleich des Verständnisses von Gewissen im System des Thomas von Aquin mit dem Nietzsches oder Kants oder Freuds würde ohne weiteres zugleich eine Parallelität zwischen der Theorie über das Gewissen mit dem Gesamtsystem nachweisen können. Von dieser Beobachtung ausgehend, ist zu erwarten, daß sich auch über den Sailer'schen Begriff von Gewissen ein Zugang zu seinem systematischen Denken gewinnen läßt, zumal das Gewissen in Sailer's Denken eine so zentrale Rolle spielt.

In der Tat zeigt sich gerade in Sailer's Lehre vom Gewissen seine Originalität und sein spezifischer Beitrag zur Moraltheologie. Wenn man, vereinfacht gesagt, die Ethik des Aristoteles auf den Nenner ‚Tugendlehre‘ oder die Ethik I. Kants auf die Formel ‚Pflichtenethik‘ gebracht hat, so kann man Sailer's moralphilosophisches/theologisches Denken am treffendsten mit ‚Gewissensethik‘ bezeichnen.

Für Sailer ist „die Bedeutung dessen, was man Gewissen nennt, . . . die in aller Moral bedeutendste“⁵⁹, ihm ist Gewissenhaftigkeit die „wichtigste Angelegenheit“⁶⁰.

Sailer's Sprache verrät in ihrer Bildhaftigkeit und in ihrem Engagement, wie wichtig ihm diese seine Lehre ist: Gewissen ist für ihn „Spur von Gottes Ebenbild“⁶¹, ist „göttliches Principium“⁶², ist „Grundkeim aller Religion und Tugend“⁶³, ist „das Höchste, das uns gelassen oder wiedergegeben ist“⁶⁴, das „Band, womit die Menschheit mit Gott zusammenhängt“, ist „Bote Gottes“, wir seien „göttlichen Geschlechts“⁶⁵.

Gewissen ist also bei Sailer mehr als nur sittliches Organ; er stellt es in seiner Anthropologie gleichsam in die „Spitze“ menschlicher Existenz, wo diese Gott „berührt“⁶⁶.

stützt werden. Freilich darf an diese Art der Argumentation nicht moderne exegetische Maßstäbe gelegt werden; Sailer liest die Schrift fromm. Den jungen Theologen sagt er: „Das liebste Buch sei euch die göttliche Schrift.“ Sie ist „nahe an den Ufern so untief, daß ein kindliches Gemüt darin festen Fuß finden kann; sie hat eine hohe See für die Fahrkunde der Vernunft und Perlen in der Tiefe für die Auserwählten unseres Geschlechts.“ In: Sebastian Merkle, a. a. O., 450.

⁵⁸ H. G. Stoker, *Das Gewissen*, Bonn 1925, 22 ff.

⁵⁹ *Handbuch der christlichen Moral* I, 42.

⁶⁰ ebd., 30.

⁶¹ ebd., 191; 394—395.

⁶² ebd., 394—395.

⁶³ ebd.

⁶⁴ ebd.

⁶⁵ ebd., 42—43.

⁶⁶ Jendrosch, a. a. O., 43—45.

Dennoch ist Gewissen für Sailer sittliches Organ. Wie verknüpft er die beiden Vorstellungsrerien miteinander?

Der Schlüssel dazu liegt in Sailers Fassung des Vernunftbegriffes: Vernunft und Gewissen sind für ihn zwei verschiedene Aspekte ein und desselben Vermögens des Menschen: Die Vernunft ist ein Wahrnehmen, ein Bewußtsein des Göttlichen im Allgemeinen, das Gewissen ist das Bewußtsein des göttlichen Gesetzes: „Vernunft in der eigentlichen Bedeutung . . . ist also das Wahrnehmen, das Bewußtseyn des Göttlichen in Gott und in allem, was durch Gott ist und wirkt, also in ethischer Hinsicht, das Bewußtseyn Gottes und des göttlichen Gesetzes im Menschen.“ Ohne weiteren Übergang fügt Sailer an, daß „die Vernunft ein Wahrnehmen Gottes ist, mithin im Gewissen das eigentliche Wort Gottes vernommen wird“⁶⁷.

Während die Vernunft also theoretisch die Idee von Gott hat, besitzt der Mensch im Gewissen die Idee Gottes nicht nur theoretisch, sondern erfährt Gott als Gesetzgeber und damit praktisch. Vernunft ist für Sailer im „Handbuch der christlichen Moral“ — grundgelegt bereits in den „Grundlehren der Religion“⁶⁸ — ganz „gottvernehmende Vernunft“. Sailer nennt in den „Grundlehren“ selber als seinen Gewährsmann für seine Lehre von der Vernunft Friedrich Heinrich Jacobi⁶⁹, und die Frontstellung Sailers ist hier wieder eine doppelte: gegen seinen Lehrer Benedikt Stattler, für den der Verstoß gegen die Vernunftregel noch keinen Verstoß gegen Gott bedeutet, und gegen Immanuel Kant, der die Autonomie der Moral gegen jede Theonomie (= Heteronomie) begründen möchte. Der Mensch hat bei Sailer mit der Idee Gottes in der Vernunft zugleich auch das „Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes“⁷⁰.

Vernunft ist „das Vermögen, das Urwahr im Urwahren und in allem Wahren zu vernehmen, das heißt Gottes und des heiligen Gesetzes bewußt zu werden; denn dies ist ja das unterscheidende Merkmal des Menschen. Der Mensch, welcher wahrhaft Mensch geworden, ist das einzige Wesen auf Erden, das Gottes Bewußtseyn und das Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes in sich trägt“⁷¹.

Im absoluten Soll, das sich im Gewissen ausspricht, wird für Sailer der transzendente Gesetzgeber miterfahren. Gewissen ist für ihn sittliches und religiöses Organ in einem.

Welchen Weg Sailer damit zurückgelegt hat, läßt sich ermessen, wenn die Entwicklung von einer syllogistischen Deduktionsmoral, die das Gewissen vorwiegend als geistig-moralische Funktion der Person auffaßt, die die allgemeinen Normen auf den konkreten Casus anwendet, zu einer Ethik und Moralthologie bedenkt, die den Menschen im Gewissen den persönlichen Anruf Gottes vernehmen läßt.

Die Wandlung, ja die Wende, mit der Sailer sich an den Beginn der neuen Theologie stellt, wird deutlich, wenn man bedenkt, wie im System des Thomas von Aquin in je nur einem Artikel über die synteresis, das Urgewissen, und die conscientia, das Situationsgewissen gehandelt wird. Gewissen wird gefaßt als applicatio notitiae ad actum. Im System des Thomas übernimmt die Tugend der Klugheit die

⁶⁷ Handbuch der christlichen Moral I, 42; vgl. dazu auch Jendrosch, a. a. O., 176, Anm. 118.

⁶⁸ In den „Grundlehren der Religion“ ist Vernunft die Fähigkeit, „Gottes bewußt zu werden“. Grundlehren der Religion, 98, 110; vgl. Jendrosch, a. a. O., 138 ff.

⁶⁹ Vgl. Jendrosch, a. a. O., 140, Anm. 54; Grundlehren der Religion, 62—63.

⁷⁰ Handbuch der christlichen Moral I, 42.

⁷¹ Handbuch der christlichen Moral II, 260.

Funktion des Gewissens; seine Ethik ist Tugendlehre. Der Tugend der Klugheit widmet Thomas 56 Artikel. Die Bedeutung des Gewissens ist in seinem System gegenüber der Tugend der Klugheit verschwindend gering veranschlagt ⁷².

Wie anders stellt sich das Problem vom 19. Jahrhundert ab: die Zuwendung zum Subjekt, wie sie sich in der Aufklärung vollzieht, hat ein wachsendes Interesse am Gewissen zur Folge: Ethik wird Gewissensethik.

Nun hat die Wende zum Subjekt und seinem persönlichen Gewissen auch dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet.

Wie ist die Sailersche Gewissenslehre unter dieser Rücksicht zu beurteilen? Ist Gewissen bei Sailer autonom als höchste Instanz, sich selber gesetzgebend — und damit subjektivistisch, wie es Bischof Senestrey Sailer später vorwerfen wird? ⁷³

Autonomie und Theonomie des Gewissens sind für Sailer offenbar nicht gegeneinander auszuspielen, sondern aufeinander zugeordnet: das im Gewissen erkannte Gesetz ist das vermittelte, objektive, universale Sittengesetz: „... das heilige Gesetz Gottes, das an Inhalt und Form universal ist, muß in dem innersten Bewußtseyn eines jeden Individuums, zum Gesetz für das Individuum bestimmt werden, wie alle Philosophen und Theologen anerkennen, indem sie dem redlich gefragten und klar entscheidenden Gewissen die letzte Instanz einräumen“ ⁷⁴.

Sailer betont stark den Charakter der „letzten Instanz“, den Gewissen für ihn hat, andererseits ist „der Ausspruch der Vernunft, den wir im Gewissen vernehmen, kein eigentlicher Ausspruch des menschlichen Selbstdenkens, sondern das heilige Wort, das Gott selbst im Gewissen des Menschen ausspricht“ ^{74a}.

Mit großem Nachdruck weist er das Gewissen als regula regulata aus: „Hier stoßen wir auf den Scheideweg, auf das Kreuz in der Philosophie, das den einen Pfad der Wahrheit von den mancherley Irrwegen wirklich scheidet. Denn entweder ist dir die Stimme des Gewissens nur ein bloßer Wiederhall deines eigenen Selbstes, deines selbstgemachten Begriffes, deines reinen Selbstdenkens, oder die Stimme deines Gewissens ist dir ein Wiederhall des ewigen, sich in deiner Vernunft offenbarenden Wortes. Im ersten Fall vernimmt deine sogenannte Vernunft nur sich selber — in dem Gewissen; im zweyten vernimmt sie Gott“ ⁷⁵.

Gewissen als Vernunft ist also für Sailer sowohl das Vermögen, des Sittengesetzes bewußt zu werden und zugleich auch Grund und Medium des Religiösen, subjektives Korrelat von Religion überhaupt.

Mit dieser Gewissensauffassung vermeidet Sailer zwei Extreme: die Auffassung Stattlers vom rein „philosophischen Gewissen“, die dem Gewissen nur die Fähigkeit zuschreibt, eine rein innerweltliche Gutheit oder Schlechtheit zu konstatieren, und die Auffassung Kants, der im Spruch des Gewissens als dem Ausspruch der praktischen Vernunft ein letztes sieht, dem auch noch Gott als Vollstrecker des Sittengesetzes untergeordnet wird.

Sailer sprengt damit die, beiden Auffassungen gemeinsame, innerweltliche Geschlossenheit des Gewissens, die wohl auf der deistischen Gottesidee der Aufklärung

⁷² 2 II, 47—56; vgl. auch P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland, München 1950, 66.

⁷³ Vgl. dazu Jendrosch, a. a. O., 210—211; Senestrey behauptet, Sailers Lehre sei offenbar Subjektivismus und Pseudomystizismus, denn nach Sailer ist der ‚spiritus privatus‘ oder der innere Sinn eines jeden Menschen oder sein Gewissen der höchste Richter.

⁷⁴ Handbuch der christlichen Moral II, 215.

^{74a} Handbuch der christlichen Moral I, 40.

⁷⁵ ebd., 40—41.

beruht, und bereitet damit das Verständnis der theologischen Relevanz des Sittlichen vor, wie sie erst die neuere Theologie voll entfaltet hat.

Die Kongruenz der theoretischen Fassung des Gewissens, so lautet die Arbeitshypothese, mit dem systematischen Denken, müßte auch die Systematik erhellen. Was läßt sich also aus der Doppelfunktion des Gewissens als sittliches und religiöses Organ in *einem*, für das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Sailer ausmachen?

Nehmen wir zudem die These G. Fischers hinzu, daß das „Handbuch“ eine einzige Auseinandersetzung mit Kant sei, so wird sich diese gerade an der Problematik des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion zeigen müssen.

Von daher fällt auch noch einmal ein anderes Licht auf die Moraltheologie Sailers.

6. Sailers Auseinandersetzung mit I. Kant

Das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion, wie es sich bei Sailer in der Auseinandersetzung mit Kant darstellt, kreist im wesentlichen um drei Fragen: a) Um die Frage von Autonomie oder Theonomie der Moral; b) Hat die Religion Vorrang vor der Moral oder die Moral vor der Religion? c) Kommt dem Religiösen ein Eigenwert zu gegenüber dem Sittlichen oder ist Religion auf Moral reduzierbar?

a) Autonomie oder Theonomie der Moral

Aus Kants Gesamtsystematik ergibt sich die Forderung nach Autonomie der Moral. Moral gründet für ihn auf dem Begriff des Menschen als eines freien Wesens, das sich als ein freies selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindet. Ausgeschlossen wird der Gedanke, daß es der Idee Gottes bedürfe, damit der Mensch seine sittlichen Pflichten erkenne; ausgeschlossen wird auch jede andere Triebfeder oder Motivation zum sittlichen Handeln, als die Achtung vor dem Gesetz selber⁷⁶.

Weder die Erreichung eines Zweckes, noch die moralische Absicht, noch die Intention auf Wertinhalte in der Handlung selber läßt Kant gelten. Auch die Idee Gottes ist zur Bestimmung der Sittlichkeit einer Handlung nicht notwendig und darum auszuschließen. Die Tugendlehre „besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott)“⁷⁷.

Oberstes Prinzip der Sittlichkeit ist für Kant der autonome Wille: der Wille ist sich selbst ein Gesetz, unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens. Im kategorischen Imperativ formuliert er als Kriterium der Sittlichkeit: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“⁷⁸.

⁷⁶ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 3: „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflichten zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.“ Die Moral „bedarf also zum Behuf ihres selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug.“

⁷⁷ Kant, ebd., 183.

⁷⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 30—54.

Die Allgemeinheit des Gesetzes macht das eigentlich Verpflichtende des Sittlichen aus. Ein göttlicher Gesetzgeber würde nach Kant Heteronomie für den Willen bedeuten, die keine Verbindlichkeit begründen kann.

Jetzt erst wird klar, warum Sailer darauf insistiert, daß das Sittengesetz Gottes Gesetz nach Abkunft, Inhalt und Zweck sei, warum Moral Gottesähnlichkeitslehre sei.

Sailer war der Rekurs Kants auf eine Moral ohne Gott zutiefst fremd. Schon in der „Glückseligkeitslehre“ vertritt er die Auffassung, daß was den göttlichen Willen zu einem heiligen macht, im Sittengesetz dem Menschen aufgegeben ist ⁷⁹.

Theonomie des Sittengesetzes, wie er sie herausarbeitet, ist nicht Heteronomie, sondern ein Zu-sich-selber-kommen des Menschen, der seine Gottebenbildlichkeit und die wachsende Angleichung an das Urbild sucht.

b) Vorrang der Religion vor der Moral oder der Moral vor der Religion?

Kant besteht zwar darauf, daß die Moral Gottes nicht bedarf, weder um die Pflichten zu erkennen, noch als Triebfeder zur Beobachtung des Gesetzes. Dennoch führt Moral auch nach Kant unausweichlich zur Religion. Religion ist die „Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote“ ⁸⁰.

Wie denkt also Kant das Verhältnis zwischen Religion und Moral? Für ihn kann die theoretische Vernunft keine Sicherheit über das Dasein Gottes gewinnen, wohl aber führt die praktische Vernunft zum Glauben an das Dasein Gottes. Für Kant ist Gott ein „Postulat der praktischen Vernunft“ ⁸¹, um die Übereinstimmung der Sittlichkeit mit der ihr entsprechenden Glückseligkeit herzustellen. Da es der Vernunft nicht gleichgültig sein kann, wie die Beantwortung der Frage nach unserem Rechthandeln ausfalle, nimmt sie ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen an, das die Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herstellt. Nach Kant ist diese Überzeugung „moralische Gewißheit“, beruht auf subjektiven Gründen und ist eine bloße „Annahme in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft“ ⁸².

Das Sittengesetz ist für Kant das Ursprüngliche und die Idee Gottes ein Abgeleitetes. Sittlichkeit führt zwar zur Religion ⁸³, aber die Idee Gottes geht aus der Moral hervor und ist nicht Grundlage derselben ⁸⁴.

Diese Priorität der Moral vor der Religion gilt für Kant nicht nur in der Ordnung des Erkennens, sondern schlechthin.

Ganz anders Sailer. Er wird nicht müde, immer wieder zu betonen, daß die Moral von Gott her begründet werden muß, wenn man zu richtigen sittlichen Begriffen kommen will. Er gibt der Religion die eindeutige Priorität gegenüber der Moral, jedenfalls was die sachliche (nicht die zeitliche Abfolge im Erkennen) Priorität betrifft.

„Diese Religionsscheu hat sich vorzüglich der Moral bemächtigt; sie glaubten die Moral nicht fest gegründet zu haben, bis sie von Gott losgemacht wäre . . . Es

⁷⁹ Glückseligkeitslehre II, 44.

⁸⁰ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 129—233.

⁸¹ Kant, Kritik der Urteilskraft, 460—470.

⁸² ebd.

⁸³ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 6.

⁸⁴ ebd., 5.

war nur noch Achtung des Gesetzes an der Tagesordnung“ (!)⁸⁵. Die Frontstellung ist deutlich. Sailer nennt entgegen seiner sonstigen Gewohnheit sogar den Namen: ein derartiges „System der strengen Tugendlehre der neueren Zeit“, „das die Herrschaft der Tugend zum Zwecke und alles andere zur Bedingung und zum Mittel dieses Zweckes“ macht, lehnt Sailer ab: „diese Einheit von Tugend und Seligkeit ist . . . bloß eine erkünstelte wie im Kantianismus“⁸⁶.

Gott als „Vollstrecker des Sittengesetzes“, als „Amtmann der Gerechtigkeit“⁸⁷ — das war eine für Sailer unannehmbare Vorstellung, die er auf das Entschiedenste zurückweisen mußte.

*c) Kommt dem Religiösen Eigenwert gegenüber dem Sittlichen zu
oder ist Religion auf Moral reduzierbar?*

Kant war es nicht entgangen, welchen Einfluß Religion hat, um Menschen zur Beobachtung des Sittengesetzes zu bewegen. Er gibt dem Religiösen aber nur insofern Raum, als es sich von der Vernunft her zur Unterstützung des Sittlichen gebrauchen läßt. Die sittlichen Pflichten des Menschen beschränken sich für ihn auf den zwischenmenschlichen Bereich. Gott kann dem Menschen keine Pflichten auferlegen, die der Mensch nicht mit seiner Vernunft allein erkennen könnte. Die Vorstellung von besonderen, auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten lehnt er als „Hofdienste“⁸⁸ ab. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch zu thun können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“⁸⁹.

Sailers Moralthologie ist in diesem Punkte das genaue Gegenstück zu Kants Ethik: Religion läßt sich für ihn nicht auf Moral reduzieren; der Eigenwert des Religiösen gegenüber dem Sittlichen ist für ihn unbestritten.

Jetzt wird aber erst klar, warum Sailer seine Moralthologie nicht mehr als Glückseligkeitslehre, aber auch nicht als Tugendlehre konzipiert: die Verhältnisbestimmung von Religion und Moral gibt der Religion eindeutig den Vorrang.

In der Durchführung seiner Moral treffen wir dann auch — anders als bei Kant — auf die Pflichten gegen Gott: Glaube, Liebe, Hoffnung⁹⁰, Dankbarkeit, Nachahmung Gottes, Gottesfurcht, Andacht, Gebet, schließlich die Pflichten der äußeren Gottesverehrung⁹¹. Ein langer Abschnitt ist der eigentlichen Kirchenmoral gewidmet⁹².

Wenn Sailer im 3. Band des „Handbuchs“ schreibt, daß „die Sacramente der Buße und des Altares nicht bloße Tugendmittel in allgemeiner Bedeutung, sondern wahre Heiligungsmittel seyen“⁹³, dann ist deutlich, gegen wen er polemisiert, ohne daß ein Name fällt.

Im vierten Band seiner Pastoraltheologie äußert sich Sailer ausführlich über das Verhältnis Religion und Moral: er wendet sich nachdrücklich dagegen, daß das

⁸⁵ Handbuch der christlichen Moral I, 99.

⁸⁶ Handbuch der christlichen Moral I, 99.

⁸⁷ Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. IV, 285.

⁸⁸ Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 153 f.

⁸⁹ ebd., 170.

⁹⁰ Handbuch der christlichen Moral II, 392—416.

⁹¹ Handbuch der christlichen Moral II, 413—500.

⁹² Handbuch der christlichen Moral III, 65—146.

⁹³ ebd., 350.

Historische, das Symbolische, das Äußere, das Positive der Religion und des Christentums vernachlässigt werde zugunsten des „Allgemeingültigen“⁹⁴. Wer das Positive vom Christentum ablöse, um das Moralische desselben zu fördern, „der nimmt die fruchtschaffende Kraft des Baumes hinweg, um das Reifen der Frucht zu sichern und zu beschleunigen. Das Moralische ist gleichsam der Uhrzeiger des Lebens, das Positive, das innere Triebwerk der Uhr“⁹⁵.

Sailer sieht sehr wohl die starke Verschränkung von Religion und Moral. Religiöses Handeln, religiöse Existenz hat für ihn immer auch einen moralischen Aspekt. Dennoch ist Religion und Christentum mehr als „kritische Moral im Vehikel des Positiven“⁹⁶.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Sailers Moraltheologie in ihren wesentlichen Teilen in Hinsicht auf Kant und seine Schule geschrieben ist⁹⁷. Dabei ist seine Stellung weder einfach als kantianisch, noch als anti-kantianisch zu bezeichnen. Die Situation ist, wie gezeigt wurde, differenzierter. Daß Sailer sein dialektisches Verhältnis zu Kant bewußt verschleiert, mag an den Erfahrungen liegen, die er bei seiner Maßregelung in Dillingen machte. Er übernimmt von Kant das Ziel, eine reine Ethik — vom Eudämonismus reine — zu begründen. Bei aller Hochschätzung für Kant verfällt er ihm nirgends kritiklos, sondern widerspricht ihm, korrigiert ihn vor allem in der Frage des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion.

Die anfangs aufgeworfene Frage, was von Sailers Werk, von seiner Moraltheologie bleibt, verändert sich über dem genaueren Studium in die Frage: wie ist Sailer mit den Herausforderungen seiner Zeit umgegangen?

Kant bedeutete für die damalige Ethik bzw. Moraltheologie zweifelsohne eine Herausforderung. Sailer hat sich ihr in aller Redlichkeit, aber auch mit der Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister gestellt.

Joseph Görres hat nicht zuviel gesagt, wenn er den Kurfürsten Maximilian I. an König Ludwig I. bei seiner Thronbesteigung 1825 die Worte richten läßt: „Er (Sailer) hat mit dem Geist der Zeit gerungen, in allen Formen, die er angenommen. Vor dem Stolze des Wissens ist er nicht zurückgetreten, sondern hat seinen Ansprüchen auf den Grund gesehen. Keiner Idee ist er furchtsam zur Seite ausgewichen; vor keiner Höhe des Forschens ist er bestürzt geworden; immer nur eine Stufe höher hat er besonnen und ruhig das Kreuz hinaufgetragen . . .“⁹⁸. Besonnen und ausgleichend, hat er einen Weg der Mitte gesucht, ohne in Mittelmaß zu verfallen. Er hat zu seiner Zeit geleistet, was zu leisten war: nicht starre Abwehr, sondern die Herausforderung des zeitgenössischen Denkens anzunehmen und zu unterscheiden.

Tatsächlich bleiben von seiner Moraltheologie dann doch eine Reihe Kriterien, die auch heute, wenn auch in veränderter und weiterentwickelter Gestalt, ihre Geltung behalten: der Ausgang von, das Ernstnehmen der Erfahrung; die biblische Fundierung; die starke Herausarbeitung des Sollens als Phänomen; die formale Differenz zwischen Gut und Böse (sailerisch: zwischen Eigenliebe und Gewissen);

⁹⁴ Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, IV, 297.

⁹⁵ ebd., 299.

⁹⁶ ebd., 298.

⁹⁷ Nicht wenige Kollegen Sailers waren Kant kritiklos erlegen, vor allem in der Frage des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, so z. B. sein Landshuter Kollege Matthias Fingerlos, Direktor des Georgianums u. Prof. f. Pastoraltheologie, für den Sittlichkeit und Religion identisch sind. Schwaiger, a. a. O., 63—64.

⁹⁸ Sebastian Merkle, a. a. O., 460.

die überragende Bedeutung, die er dem Gewissen einräumt und schließlich die ausgewogene Begründung in der Frage nach dem letzten Grund sittlicher Beanspruchung (das Autonomie-Theonomie-Problem der Moral bei ihm). Wenn ihm andere Dimensionen, Fragen, die uns heute umtreiben, verschlossen blieben, wer möchte ihm das vorhalten?

Joseph Bernhart charakterisiert Sailer trefflich, wenn er schreibt: „Johann Michael Sailer ist einer der großen Erzieher des deutschen Volkes gewesen. Naturen von seiner Art und Sendung vergehen leichter im Gedächtnis der Nation als die Männer von der jähen, ausbrechenden Stoßkraft, die rasche und auffällige Wirkungen hervorbringt. Berufen zur Führung auf einem Weg der Mitte zwischen den Gefahren alles Äußersten, leisten sie ein stilles Werk der Ordnung, Sicherung und Bewahrung in den inneren Bezirken der Wirklichkeit, wo zwar die Quellen der äußeren liegen, aber selbst die große Tat nur von wenigen als solche erkannt wird. Viel eher geschieht ihnen Unrecht von beiden Seiten, gegen die sie um der gesunden Mitte willen in der Abwehr stehen, und ihre von ihnen gebotene Tat ausrichten. Dies aber gilt im großen von dem Bischof Sailer, dem wahren, lauterer Christen, dem man kein besseres Wort auf sein Denkmal schreiben kann als den Inbegriff seiner eigenen Erfahrung: Bene facere et male audire hoc est verum regium. Er selbst hat es übersetzt: ‚Recht tun und sich dafür lästern lassen, das ist wahrhaft königlich‘“⁹⁹.

⁹⁹ Joseph Bernhart, in: Geist und Wahrheit. Worte aus den Werken Johann Michael Sailers. Einführung von Joseph Bernhart, hrsg. von W. Rüttenauer, Butzon & Bercker, 1939, IX—X.