

Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts

von

Bernhard Gajek

1. Die Erziehung am Jesuiten-Gymnasium in München (1762–1779) und im Jesuiten-Noviziat zu Landsberg am Lech (1770–1772)

Noch als der kleine Johann Michael Sailer in Aresing zur Schule ging, brachten ihm sein Lehrer Bernhard Seitz und der Dorfkaplan Simon Latein bei. Und von Ostern 1762 bis zum September 1770 „studierte“ Sailer am Jesuiten-Gymnasium in München (im Kolleggebäude neben der Michaelskirche).¹ Was er dort lernte, hat offenbar den Grund für seine lebenslang weiterbetriebene, auch für damalige wie erst recht für heutige Verhältnisse außergewöhnliche Bildung gelegt. „Im Mittelpunkt des Unterrichts stand die lateinische Sprache mit dem Ziel, nicht nur die antiken Klassiker mühelos lesen und übersetzen zu können, sondern auch Latein als eine Art zweiter Muttersprache in Wort und Schrift, bis ins Versemachen hinein, vollkommen zu beherrschen. Den klassischen Lese- und Übungsstoff boten Cornelius Nepos, Cicero, Ovid, Livius, Caesar, Sallust, Martial, Vergils Aeneis und die Oden des Horaz. Daneben wurde auch Griechisch gelehrt und an der Lektüre der Apostelgeschichte des Neuen Testaments eingeübt.“ Erdkunde und Geschichte traten zurück. „Ein Zug der neuen Zeit wird aber im Unterricht der späten Jesuitenschule in München doch erkennbar: die deutsche Sprache wird von einzelnen Lehrern stärker berücksichtigt.“ Einer dieser Lehrer, der Schweizer Joseph Ignaz Zimmermann, tat mehr, als er hätte müssen: er war eine halbe Stunde vor Schulbeginn im Klassenzimmer und machte die Schüler mit Autoren der Klassik wie der Gegenwart vertraut; durch ihn lernten Sailer und die anderen Schüler z. B. Klopstocks „Messias“ kennen.²

Der Schusterssohn Sailer scheint die Möglichkeit, sich zu bilden, leidenschaftlich ausgeschöpft zu haben. Das Glück der geistigen Bereicherung wog die herbe Armut

¹ Zu Sailers Weg von Aresing nach München vgl. Edmund Stauffer, Ein Besuch in Aresing. In: Regensburger Bistumsblatt Nr. 46/1981, 15. November 1981, 5. – Ders.: Das Grabdenkmal Bischof Sailers im Regensburger Dom. In: Die Oberpfalz 70, H. 4, April 1982, 97–105. – Als wichtigste germanistische Untersuchung sei hier schon genannt: Elisabeth Stopp, Romantic Affinities of Johann Michael Sailer's Kerygmatic Writing. In: Romantik in Deutschland. Hg. von Richard Brinkmann, Stuttgart 1978, 463–474. – Eine ansprechende Dokumentation gab – im Auftrag der Gemeindeverwaltung Aresing – Werner Vitzthum heraus: Johann Michael Sailer 1751–1832. Von Aresing nach Regensburg, Aresing 1982. – Vgl. ferner: Bernhard Gajek, Johann Michael Sailer. Priester, Theologe und Bischof. In: Schrobenhausener Lese- und Bilderbuch. Hrsg. von Benno Bickel und Dieter Distl. Schrobenhausen 1982, 73–82.

² Vgl. Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München 1982, 11 f.

und das Angewiesensein auf Freitische offensichtlich auf. In der von Diepenbrock verfaßten Biographie von 1819 heißt es: „Die Poesie und Redekunst besonders gewann er (Sailer) so lieb, daß er bis in die tiefe Nacht in Cicero und Vergil las, und unzählige Male fand es sich beim Erwachen, daß er über Cicero eingeschlafen sein mußte, weil das Talglicht in seinem eisernen Leuchter ausgebrannt war und Cicero dem Erwachenden auf der Brust lag“³. Die Münchener Gymnasialzeit und – ausdrücklich – das Noviziat bei den Jesuiten in Landsberg am Lech nannte er später „ein fast paradiesisches Leben“⁴. Gewiß drückt dies auch die Freude über die materielle Sicherung aus, die das Noviziat mit sich brachte, und vielleicht waren die Verhältnisse dort und im Münchener Gymnasium tatsächlich günstiger als anderswo. Aber ein „Noviziat der Gottseligkeit“⁵ setzte auch die Dankbarkeit des Schustersjungen voraus, der die jede Stunde, von 4 Uhr früh bis abends 9, regelnde Zucht des Ordens als Sicherung und Zugang zu geistigen Schätzen empfand, die aus nahezu allen Reichen und Kammern des abendländischen Geistes angeboten wurden.

Um so schwerer wiegt jenes Abstand andeutende Wort, das er – am 21. Februar 1801 – an den Züricher Theologen Johann Georg Müller (den Bruder des Historikers Johannes von Müller) schrieb: Er sei „den meisten Exjesuiten ein Stein des Anstoßes“ geworden, weil er „zuwenig auf Form dringe. Und ich selber passe nimmer in die alte Ordensform, und an eine neue ist nicht zu denken“⁶.

Aber der Schule eben dieses Ordens verdankte Sailer seine Bildung wie die Übung und Sicherheit, sich zielstrebig und unermüdlich weiterzubilden. „Ich bin ein Student“, soll der siebzigjährige Professor in Landshut gesagt haben, also kurz bevor er ins Regensburger Domkapitel berufen wurde. Diese Haltung bewahrte er beim Studium der Philosophie, Mathematik und Physik und dann der Theologie in Ingolstadt (WS 1772/73 bis SS 1777) – auch als die „paradiesische Zeit“ des Noviziats zu Ende ging.

2. Erste Professorenzeit in Ingolstadt (1780–81): „Der Streit der Facultäten“

Als der Jesuitenorden 1773 von Papst Clemens XIV. aufgehoben wurde, ließ der bayerische Kurfürst Max III. Joseph – durch Johann Adam von Ickstatt – die alte Universität Ingolstadt nach dem Vorbild der habsburgischen Universitätsreform Maria Theresias neu ordnen⁷. Mitten in Sailers Studienzeit wurden den herkömmlichen theologischen Fächern Dogmatik, Moraltheologie, biblische Exegese und Kontroverstheologie neue Teilfächer hinzugefügt: Pastoraltheologie, Homiletik und Kirchengeschichte⁸. Der Streit zwischen Modernisten und Konservatisten schwelte

³ Johann Michael Sailer's sämtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers hg. v. Joseph Widmer. 40 Bde., Sulzbach 1830–1841, Suppl. 1855. (Im Folgenden abgekürzt mit: WW). Hier: WW 39, 262–265.

⁴ WW 39, 266.

⁵ WW 39, 382.

⁶ Vgl. Hubert Schiel, Sailer, Leben und Briefe, Bd. 1. Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen. Regensburg 1948. Bd. 2. Briefe, Regensburg 1952. Schiel, Sailer 1, 33.

⁷ Vgl. Joachim Seiler, Sailers Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1783), in: Georg Schwaiger/Paul Mai (Hg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit, Regensburg 1982 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), 209–227. – Schwaiger, Kirchenvater 21.

⁸ Vgl. Schwaiger, Kirchenvater 20.

nicht nur in der so erweiterten Theologischen Fakultät. Sailer selbst – als Repetitor und Zweiter Professor der Dogmatik (1780–1781) – erregte den Unmut (auch seines Lehrers Stattler), als er Repetitorien und Vorlesungen auf deutsch hielt. Stattler kämpfte erbittert dagegen, daß die Philosophische Fakultät ab dem Winter 1781/82 die deutsche Sprache zuließ. Dennoch sah Sailer in ihm ein Vorbild: von Stattler, dessen „*Demonstratio catholica*“ übrigens 1796 indiziert wurde, rühmte er später, Stattler habe „das schlafende Nach- und Selbstdenken in Bayern und ganz Deutschland aufgeweckt und den Studien einen neuen Schwung und eine neue Gestalt gegeben“.⁹

Die Sprache war freilich nur ein Symptom: Wer deutsch lehrte, galt als Modernist und war der Aufklärerei verdächtig. Denn der Ahnherr der Aufklärungsphilosophie in Deutschland, Christian Wolff (1679–1754), hatte 1723 es gewagt, das Anschlagbrett der Leipziger Philosophischen Fakultät durch eine deutsch geschriebene Mitteilung zu entweihen. Daß Wolff – als erster – auch in den Vorlesungen deutsch sprach, war der Ausdruck aufgeklärter Opposition gegen die lateinisch sprechende scholastische Philosophie und Kontroverstheologie beider Konfessionen. Das Deutsche war die Sprache der Befreiung von der vermeintlichen Bevormundung durch die Kirchen, war die Sprache der Trennung von Philosophie und Theologie.

Diese Konfrontation von Theologie und Philosophie und der Streit um Deutsch als Sprache der Erkenntnis und Wahrheitsfindung gehören zu den Problembereichen, innerhalb deren Sailer seine Universitätslaufbahn begann.

Daß es hier nicht nur um die üblichen Querelen zwischen Professoren ging, daß vielmehr die Hierarchie der Fächer und damit das bisherige Wissenschaftsgebäude zur Rede standen, lehrt Immanuel Kants Schrift „Der Streit der Facultäten“ von 1798¹⁰. Sie greift die gewohnte Stellung der Philosophischen Fakultät an, die damals noch – wie im Mittelalter – die „untere“, d. h. die propädeutische hieß. Als die oberen Fakultäten galten die Theologen, Juristen und – neuerdings – die Mediziner; aber nach Kant erhielt dieses Schema ein revolutionäres Element, denn die drei „oberen“ Fakultäten waren durch ein Statut des Staates auf die Ausbildung von „Geschäftsleuten“ des ewigen, bürgerlichen und leiblichen Wohles verpflichtet. Die propädeutische Philosophische Fakultät dagegen beanspruchte als einzige volle Freiheit von Lehre und Forschung und schickte sich an, die theoretische Grundlage der anderen Fakultäten in diese freie Forschung einzubeziehen und die Folgen der Ausbildung zu Geistlichen, Juristen und Ärzten zu überprüfen. Was die Theologen anging, so forderte Kant, die Regierung solle der theologischen Fakultät keine Theorien empfehlen, die das Volk in Religionssachen als unmündig voraussetzten.¹¹

3. Kants „*Kritik der reinen Vernunft*“ (1781): *Philosophie und Theologie*

Jene Altersschrift Kants erschien, wie gesagt, 1798. Ihre einzelnen Abhandlungen lagen schon – wegen der Zensur – zurück; sie übertrugen auf die Universitätsstruktur, was Kant in seinen kritischen Schriften bereits systematisch vorgetragen hatte. Im selben Jahr 1781, in dem die Ingolstädter Philosophische Fakultät sich mindestens sprachlich – durch die Zulassung des Deutschen – von der Theologie abzusetzen begann, erschien Immanuel Kants erste große Kritik: die „*Kritik der reinen*

⁹ Schiel, Sailer 1, 45 (WW 21, 195).

¹⁰ Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten*. In: Kants gesammelten Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1, Bd. 7, Berlin 1907, 1–116.

¹¹ Kant, a. a. O.

Vernunft“¹². Sie zog die Summe aus einer seit Jahrzehnten geübten Emanzipation und wurde – nicht nur in Ingolstadt – als der entscheidende Angriff auf die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie gelesen, als die angestrebte Trennung der beiden Disziplinen. Kant selbst sprach von einer „kopernikanischen Wendung“. Sailers Lehrer Benedikt Stattler versuchte sie mit einer dreibändigen Gegenschrift, dem „Antikant“ von 1784, rückgängig zu machen. Sein Schüler Sailer dagegen äußerte sich noch 1791 merkwürdig vorsichtig: man müsse abwarten, bis Kant sich über einige Gegenstände „deutlicher erklären würde“¹³. Er sah in Kants „Kritik“ – wie auch in Kants vorausgehenden Schriften – den Einwand gegen einen bereits erstarrten Rationalismus, der Erkenntnis nur noch aus der Zergliederung von Begriffen bezog. Und Sailer wie seine späteren Dillinger Kollegen Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820) und Joseph Weber (1753–1831) billigten Kants Einwände gegen den Empirismus, weil sie – wie Kant – nicht eine skeptisch-wahrscheinliche, sondern eine volle und verbindliche Erkenntnis anstrebten. Was sie von Kant trennte, war nicht dessen Kritik an der rationalen Psychologie und Theologie, die die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes spekulativ zu beweisen suchten. Die Abgrenzung zur kantischen Philosophie war die Unterscheidung des Christlichen: Gott ist für die drei jungen Theologen nicht eine der höchsten „theoretischen Ideen“, sondern Person, die sich in Christus geschichtlich offenbart hat und die Welt erlösen will. Dies faßte Sailer später in die Formel „Gott in Christus – das Heil der Welt“¹⁴. Die zentrale Frage Kants: „Was kann ich wissen?“ forderte also die theologische Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben heraus und wurde von Sailer in Ingolstadt schon in die Überlegung umgesetzt: Was ist Glaube?

4. Johann Michael Sailer: „Theorie des weisen Spottes“ (1781): Vernunft als Vorbereitung auf Erfahrung¹⁵

Schon vor Kants „Kritik der reinen Vernunft“, nämlich zum Neujahrstag 1781, war Sailers erste philosophisch-theologische Schrift herausgekommen – unter dem seltsamen Titel „Theorie des weisen Spottes“. Sailer wollte hier die Angriffe auf die katholische Lehre von der Dreieinigkeit dadurch entkräften, daß er die wahre Vernunft als eine Führerin zum Offenbarungsglauben erklärte. D. h. er schöpfte die Möglichkeit aus, innerhalb der Philosophie zu einem dreieinigen Gottesbegriff zu kommen, und suchte den Punkt zu bestimmen, von dem ab Offenbarung einsetzen muß, damit über Gott anders als menschlich gesprochen werden kann. (Vor allem die persongebundenen Begriffe: Vater, Sohn und Gottes Geist benützt Sailer hierzu.)

Wenn man auch sagen muß, daß die Beweisführung nicht vollständig zwischen den Erkenntnismöglichkeiten unterscheidet und die Sprache häufig rhetorisch-überredend ist und bewußt das Gemüt anspricht, so ist andererseits die Trennung von vernunftgewonnenem und offenbarungsabhängigem Wissen unverkennbar. Das Ziel der – heuristischen – Gegenüberstellung ist der Nachweis, daß die Vernunft, um sich

¹² Kant, Gesammelte Schriften. Abt. 1, Bd. 4, 2. Aufl. Berlin 1911.

¹³ Schiel, Sailer 1, 167. – Vgl. Sailers eigenhändige Notiz „Körner der Wahrheit aus Kant“. 1791 (handschriftlich im Nachlaß, vgl. den in Anm. 88 genannten Katalog 13, Nr. 18).

¹⁴ Vgl. Johann Hofmeier, Gott in Christus, das Heil der Welt – die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers, in: Hans Bungert (Hg.), Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik, Regensburg 1983, 27–43.

¹⁵ München: Johann Nepomuk Fritz. – WW 40.

selbst zu verstehen und ihre Möglichkeiten und Grenzen zu erkennen, eines übergeordneten Erkenntnisprinzips bedürfe: der Offenbarung. Wer über das, was alle Vernunft überschreite, etwas erfahren und denken wolle, müsse sich eines Organs und einer Quelle bedienen, die dem Gegenstand angemessen seien. Insofern werden die Gegenstände und Verfahren von Philosophie und Theologie getrennt – aber nicht um der Reinigung von Erfahrung willen, sondern um eine neue Erfahrung zu gewinnen. Und die Erneuerung der Sprache sollte nicht nur einem geklärten und Irrtümer auflösenden Denken über den freier in der Welt sich bewegenden Menschen dienen, sondern die Empfindung und Gewißheit von der Göttlichkeit Jesu und der liebenden Zuwendung des Schöpfers zum Geschöpf ausdrücken.

Aus der Umschreibung von Sailers erster größerer Schrift, der „Theorie des weisen Spottes“ von 1781, wird deutlich, daß es hier nicht nur um akademische Dogmatik, sondern um Seelsorge und Religionspädagogik geht. Die Darlegung Sailers – er ist damals dreißig Jahre alt – lebt aus der Leidenschaft eines Mannes, der – wie Johann Georg Hamann sagen würde – „Hausrecht in der Sprache“ hat; er ist angrifflich und beredt, umkreist das Beweisziel vielfach und wortmächtig, setzt dem Gegner – hier den Spöttern über die katholische Dreieinigkeitslehre – spottend zu und läßt ihre Angriffe unter sich, indem er sich auf eine immer höhere Warte hinaufarbeitet. Man hat diesen Stil mit Lessing verglichen. Aber aus dieser Mischung aus gemütsbewegendem Pathos und rhetorisch-gekonnter Argumentation, die Empfindung und Empfindbarkeit zu Kriterien der Aneignung macht und Gemüt, Verstand und Vernunft gleichermaßen ansprechen will, höre ich nicht Lessing, sondern Johann Gottfried Herder heraus. Daß Sailer die Schriften beider gekannt hat, geht aus vielfachen Zitaten und gedanklichen Übernahmen hervor.

In der Sprache, die den Leser bewegen will, schlägt sich der Unterschied im erkenntnisleitenden Interesse also ebenfalls nieder; wir nannten ihn schon: nicht nur Reinigung der Erkenntnisart, sondern Gewinnung von neuer, gereinigter, d. h. umfassender Erfahrung von Wahrheit im Sinne christlicher Offenbarung.

Ein weiteres Thema klingt ebenfalls schon an: die Frage, an wen die Schriften der Offenbarung eigentlich gerichtet seien und was diese dem heutigen Leser bedeuteten. Am Schluß greift Sailer das Problem der geschichtlichen Gebundenheit der biblischen Schriften auf – möglicherweise auch im Hinblick auf die philologisch-historische Bibelkritik, wie sie in England entstanden war: Es sei nicht die Frage, wie wir diese Texte lesen können, sondern wie sie die ersten Leser verstanden hätten: nämlich als Verkündigung, daß Jesus der Sohn Gottes sei.

Sailer wendet also die historische Kritik auf die Kritiker an, indem er den Kern des Christentums ausschält: nicht die historisch bedingte Form der Offenbarung, sondern die Eröffnung: Christus sei der Sohn Gottes, sei wesentlich und das Zentrum von Geschichte. Die Formel: „Gott in Christus, das Heil der Welt“ ist – dem Sinne nach und als erkenntnisleitende Maxime – auch in der Auseinandersetzung mit Kant wirksam, und sie prägt sowohl Sailers Verständnis von Sprache wie von Geschichtlichkeit. Dies gilt ebenso für die „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind“ (1785)¹⁶. Die Gattungsbeziehung „-lehre“ deutet die Absicht an: nicht die Analyse apriorischer Erkenntnismöglichkeit, sondern die Überprüfung der Vernunft zur Vorbereitung auf Erfahrung ist das Ziel. „Erfahrung“ bestimmt Sailer in der „Vernunftlehre“ als Erkenntnis durch Empfindung und Bewußtsein – also ähnlich wie Kant¹⁷. Und wie Kant will Sailer den Raum der Vernunft und den des

¹⁶ München: Johann Baptist Strobl 1785. – WW 1–3.

¹⁷ WW 1, 14.

Glaubens ausmessen, freilich mit anderem Erkenntnisinteresse und auf anderer Grundlage. Daß Kant diese Unterscheidung der Aufgaben von Philosophie und Theologie auch praktisch gebilligt hat, wissen wir aus seinem Briefwechsel mit Jung-Stilling, der darüber wieder in Austausch mit Sailer stand. Kant hieß im Sailer-Kreis der „große Mann“, und in einem Rückblick auf die Streitigkeiten der Landshuter Fakultäten spricht Sailers Schüler Eduard von Schenk davon, das „gediegene Silber Emanuel Kants“ habe „sich unter den Händen seiner Nachbeter in kupferne, nur versilberte Scheidemünze verwandelt“¹⁸.

*5. Sailer und Johann Georg Hamann (1730–1788):
Das Sokrates-Bild des 18. Jahrhunderts*

Diese Achtung vor dem anderen gründet auf jenem Vernunftbegriff, der in der Vernunft das Vermögen sah, die eigenen Grenzen zu erkennen. Wir werden nun zu zeigen versuchen, daß darauf auch Sailers Gemeinsamkeit mit der neuen Ästhetik und Poetik des späten 18. Jahrhunderts beruht; denn diese gehen gleichfalls von einer Bestimmung dessen aus, was Vernunft sei. Auch hier war Kant der Gesprächspartner und Widersacher, und das Gespräch hatte in dessen unmittelbarer Umgebung, in Königsberg, begonnen.

Wir meinen Johann Georg Hamann, der die erste und bis heute wichtigste Kritik an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ vorgebracht hat – im Namen einer christlich verstandenen, d. h. die Notwendigkeit von Offenbarung auch für das strenge Denken voraussetzenden Vernunft.

Seit den späten achtziger Jahren enthalten Sailers Schriften immer mehr und immer gewichtigere Hinweise und Berufungen auf Hamann. Gemeinsam ist das besagte Verständnis von Vernunft als einem Vermögen, sich selbst zu erkennen sowie die Bedingungen auf Folgen dieser Selbsterkenntnis auf Begriffe zu bringen. Daß dies sich auf Sokrates bezog, gehört zu der höchst lebendigen Sokrates-Rezeption des 18. Jahrhunderts; sie hat zwei Aspekte:¹⁹

Den Rationalisten war Sokrates der Denker, der Vorurteile und Fehlmeinungen schonungslos aufgedeckt und die herrschende Götterlehre als Unwahrheit erwiesen habe. So konnte Voltaire Sokrates und Jesus zusammenbringen: beide hätten eine ausweisbare Moral gepredigt, Priester angegriffen, seien hingerichtet und dann vergöttert worden. Christian Thomasius ließ mit Sokrates „die neue Zeitstufe der Auflehnung gegen das ‚praeiudicium autoritatis‘“, d. h. die Auflehnung gegen das Vorurteil der Autorität anfangen²⁰. Die beginnende Erfahrungspsychologie nahm das „Gnooti seauton“, das „Erkenne dich selbst“, gleichsam vom Tempel des Apollon ab und setzte es auf ihr „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ – so der Titel, den Karl Philipp Moritz seiner Zeitschrift gab²¹.

¹⁸ Schiel, Sailer 1, 328.

¹⁹ Vgl. Benno Böhm, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins, Heidelberg 1928. Neudruck: Neumünster 1966. – Karlfried Gründer, Sokrates im 19. Jahrhundert. In: Verbum et signum. 1. Bd. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Hg. von Hans Fromm u. a., München 1975, 539–554. – Ders.: Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie“, Freiburg i. Br. – München 1958.

²⁰ Böhm, Sokrates 30.

²¹ 10 Bde., 1783–93.

Die christliche Sokrates-Deutung aber belebte den „Typos“, durch den seit Justinus (dem Märtyrer), seit dem 2. nachchristlichen Jahrhundert also, Sokrates auf Christus vorausgedeutet habe: Sokrates sei der Weisung des Gottes Apollon bis in den Tod gefolgt. So habe auch Jesus dem Vater gehorcht – bis zum Tode am Kreuze; beide hätten dadurch die göttliche Wahrheit unter die Menschen gebracht. Sokrates habe die Nichtigkeit seines und seiner Zeitgenossen Wissens erkannt, habe sich in allem der Weisung des Gottes Apollon unterworfen und sei dadurch wissend geworden; so habe auch Jesus alles sein Wissen vom Vater empfangen.

Auf diese vor allem von Hamann erneuerte christliche Sokrates-Deutung beruft Sailer sich unzählige Male. In der pädagogischen Hauptschrift „Ueber Erziehung für Erzieher“ (1807)²² spricht er Hamanns „Sokratischen Denkwürdigkeiten“²³ „Bibliothekenwert“ zu und nennt ihren Autor einen der „Wurzelmänner“ seiner Zeit. Er führt an Hamanns Schrift jene „sokratische Methode“ des Erziehers vor, der „die Wahrheit ... aus dem Kinde – wie die Hebamme das Kind aus der Mutter hervorkommen“ lasse. Die Wahrheit und das Leben sind hier nicht Werke des Menschen; doch der Mensch kann sie zum Vorschein bringen, wenn er sich angemessen verhält²⁴.

6. *Daimonion – Genius – Genie*

Auf diesen sokratisch-christlichen Gedanken geht sowohl die Genie-Ästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts wie Sailers Kunsttheologie zurück. Wir wollen dies an einem Kernwort erläutern, dem „daimonion“, lateinisch „genius“, französisch „génie“²⁵.

Das „daimonion“ war bekanntlich der Geist, der dem Sokrates die Weisungen des Gottes Apollon vermittelte und das ihm mehr als die Worte und Gesetze der Menschen galt. Durch das „daimonion“ stand Sokrates in einer unmittelbaren Verbindung zu seinem Gott, und dies hat ihn vor allen anderen Menschen ausgezeichnet. Das „daimonion“ vereinzelt also. – Daß Apollon der Gott der Weisheit und des Gesanges war, veranlaßte Hamann in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (1759), die Frage der Unmittelbarkeit des einzelnen auf einen poetologischen Streit zu übertragen, der die aristotelische Regelpoetik betraf. Sie war – zu Beginn des Jahrhunderts – von Johann Christoph Gottsched zum verbindlichen Kriterium jeder Kunst erklärt worden, für die die klassizistische Tragödie Frankreichs das Muster sei. Gotthold Ephraim Lessing hatte dies bestritten. In England hatten Alexander Pope und Robert Wood Homer übersetzt (1715 ff.) und den „original Genius“ Homers entdeckt²⁶. Die Aufwertung Shakespeares lief parallel.

²² München: Joseph Lentner 1807. 2. Aufl. 1809. WW 6–7.

²³ Erschienen 1759. Vgl. Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke. Hg. von Josef Nadler. Bd. 2, Wien 1950, 57–82. – Vgl. auch die Reclam-Ausgabe von Sven-Aage Jorgensen, Stuttgart 1968.

²⁴ „Ueber Erziehung für Erzieher“, 2. Aufl., 117 f. – Vgl. Heinz-Jürgen Ipfling, Über den Lehrer. Ein Versuch, seine Aufgabe aus dem Denken Johann Michael Sailers zu bestimmen, in: Bungert, Sailer 5, 45–57.

²⁵ „Genie“ ist durch Johann Adolf Schlegels – des Vaters der Romantiker-Brüder Schlegel – Übersetzung von Batteux' Werk „Les beaux-arts réduits à un même principe“, 1751, in der Bedeutung von „Schöpfergeist“ geläufig geworden; „Genie“ als schöpferischer Mensch war jedoch schon seit Liscow, 1739, eingebürgert. – Nach: Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 18. Aufl. bearb. von Walther Mitzka, Berlin 1960, 247.

²⁶ Robert Wood, An Essay on the original Genuis of Homer, 1769.

An diesen *neuen* Beispielen höchster Kunst zeigte Hamann den relativen Wert der aristotelischen Poetik: weder Homer noch Shakespeare hätten sie gekannt. Die Kunst hänge nicht von den von Menschen gemachten Regeln ab, sondern sei das Sich-ins-Werk-Setzen des Göttlichen. Der Künstler sei ein Werkzeug, ein Gefäß, das der schöpferische Geist um so mehr erfülle, je vorbehaltloser der Künstler sich dem göttlichen Genius zur Verfügung stelle; nichts dürfe zwischen ihm und dem Prinzip des Schöpferischen stehen, keine aristotelische noch sonstige Regel. Zu ihm habe jeder einen ähnlich unmittelbaren Zugang wie Sokrates zu Apollon und der Christ zu Christus. Wer dem Schöpfergott am nächsten sei, sei auch der beste Künstler, sei „Genie“. Ihm weise eine höhere Vernunft den Weg.²⁷

Diesen Angriff auf die noch herrschende klassizistische Kunstlehre hatte Hamanns Schüler, Johann Gottfried Herder, in fruchtbare Anstöße umgesetzt. Auf Herder beruft Sailer sich an entscheidenden Stellen. Sie betreffen die Bedeutung des Nationellen (der Nationalkultur und der Nationalsprache), die sogenannte Volksweisheit und die Bewertung von Überlieferung und Geschichte. Ferner ist Sainers Sammler- und Herausgebertätigkeit, die an sich humanistisch-philologisch ist, von Hamanns und Herders Aufforderung geprägt, der Gelehrte solle die Zeugnisse dafür sammeln und vorlegen, daß die Geschichte ein Zusammenhang, ein Organismus sei und daß dies gerade in den Bereichen sich zeigen müsse, die bisher verachtet wurden. – Wir wollen dies an den Sammelwerken Sainers zeigen.

7. Sainers Sammelwerke

7.1 „Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken“ (1783)²⁸

Kurz bevor Sailer zum ersten Male aus dem Universitätsdienst – 1781 in Ingolstadt – entlassen wurde, hatte man ihn noch mit jenem Auftrag betraut, den der pfalz-bayerische Kurfürst Karl Theodor der Ingolstädter Theologischen Fakultät gegeben hatte: alle im Handel befindlichen Andachts- und Gebetbücher auf den theologischen Gehalt und ästhetischen Wert hin zu überprüfen – eine Aufgabe also, die durchaus zu einer aufklärenden „Reinigung“ der Religion gehören kann. Sailer, der eben zweiter Professor der Dogmatik (neben Stattler) geworden war, machte sich an diese Aufgabe und führte sie in der ersten „Brachzeit“ zu Ende. „Von allen Seiten (sei) eine Wolke papierener Andacht“ herbeigeflogen und fast nichts, außer dem Thomas a Kempis, habe ihm davon brauchbar geschienen.²⁹

Sainers Gegenbeispiele ergaben ein zweibändiges Werk, das er „Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken“ nannte und mit Hilfe von Freunden, darunter Sebastian Winkelhofer und der Münchener Landschaftskanzler, selbst verlegte. Der Verkauf war so gut, daß Sailer die geliehenen zwölfhundert Gulden nach einem Jahr zurückzahlen konnte.³⁰

Auf die Ausstattung mit 12 Kupferstichen hatte er besonderen Wert gelegt; für einen davon hatte der evangelische Theologe Johann Caspar Lavater Chodowiecki vermittelt. Die anderen elf – von ungenannten Stechern – kritisierte er brieflich, was sich übrigens wie angewandte Lavatersche Physiognomik liest. Daß die Kollegen über ihn als einen Professor, der ein Gebetbuch schreibe, spotteten, nahm er in Kauf.

²⁷ „Sokratische Denkwürdigkeiten“, WW 11, 74 f.

²⁸ München: Joseph Lentner 1783. WW 23–25.

²⁹ Vgl. Schiel, Sailer 1, 70–72, 67–70.

³⁰ Vgl. Schwaiger, Kirchenvater 29 ff.

Ein Jahr später – 1784 – kam nicht nur die 2. Auflage heraus; Sailer faßte sie auch in eine einbändige Ausgabe zusammen, die die Lesestücke wegließ oder kürzte und die Gebete vor allem für die weniger gebildeten Schichten redigiert darbot. Der hohe Anspruch blieb. In einem besonderen Buch – unter dem Titel „Ueber Zweck, Einrichtung und Gebrauch eines vollkommenen Lese- und Betbuchs, ... das bereits unter der Presse ist“ (1783) – hatte er das Unternehmen angekündigt und erläutert; man könnte von „Prolegomena“ sprechen.³¹

Sailers „Vollständiges Lese- und Betbuch“ wurde von evangelischen Christen beinahe noch wärmer als von katholischen begrüßt; offenbar hatte die Frömmigkeit in beiden Kirchen eine analoge Phase erreicht. Johann Caspar Lavater, den Pfarrer von St. Peter in Zürich, nannten wir schon. In Schaffhausen bei Johann Georg Müller, in Wandsbek bei Matthias Claudius, in Düsseldorf bei Friedrich Heinrich Jacobi, bei Johann Georg Hamann in Königsberg – später bei dem Buchhändler und Verleger Friedrich Perthes, der Gräfin Auguste zu Stolberg-Wernigerode oder dem Juristen Friedrich Karl von Savigny, überall rief Sailer „Lese- und Betbuch“ ins Gedächtnis, daß die christlichen Bekenntnisse *einen* Mittelpunkt hätten, nämlich Christus. Auch wirkten die Würdigung der Psalmen und die psalmenartigen Kirchenlieder, die eindringliche Aufforderung, die Bibel zu lesen, die anspruchsvolle Spiritualität der Meditationen, die gegenseitige Durchdringung von biblisch-historischem und persönlich-erweckendem Lese- und Gebetgut gewinnend. Daß Sailer – deutsche – Sprache pietistische und empfindsame Klänge und Haltungen einschloß, daß er den Meßkanon verdeutschte, – nicht zum ersten Male, aber ihn als Gebet der ganzen christlichen Kirche vorstellte, tat ein übriges dazu. Johann Georg Hamann schrieb – an Friedrich Heinrich Jacobi – begeistert über die ökumenische, d. h. christozentrische Haltung und versicherte, er erbaue sich jeden Morgen an diesem Gebetbuch. Das gleiche sagte – Jahrzehnte später – Ludwig I. von Bayern. Sailer kam freilich in den Verdacht der Proselytenmacherei, und der Berliner Buchhändler und Aufklärer Friedrich Nicolai unterstellte ihm, er wolle „die verirrtten Schafe wieder in den katholischen Schafstall ... bringen“. Doch das blieb eine vereinzelte Fehde. Sailer hatte Konversionen nicht beabsichtigt.³²

Wenn man als Literarhistoriker nachforscht, so stellt man fest: Sailer hat die spätbarocke, z. T. emblematisch-fixierte oder anakreontisch verniedlichte und die den Aberglauben erreichende Frömmigkeit des frühen 18. Jahrhunderts zu Grab tragen wollen.

³¹ München und Ingolstadt 1783.

³² Schiel, Sailer 1, 99–105. Vgl. den Bericht über Friedrich Nicolais Vorwürfe in Chr. M. Wielands „Teutschem Merkur“, H. 6, Juni 1786, 272–276, bes. 275: „Herr Nicolai erfährt von Buchhändlern, welche sowohl in katholische als protestantische Provinzen handeln, daß dieß katholische Lese- und Gebetbuch von Protestanten beynahe noch mehr gefordert würde, als von Katholiken. Man versichert ihn, daß Protestanten von diesem Andachtsbuche für Katholiken 10 bis 20 Exemplare auf einmal verschrieben. Er selbst bemerkt, daß in protestantischen Gegenden, deren Bücher-Debit er kennt, und wo sonst alle katholischen Bücher unbekannt sind, dieses einzige katholische Buch bekannt war, und verlangt wurde.“ – Vgl. dazu Sailer's Gegenerklärung in der „Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung“ Nr. 133, 5. Juni 1786, angef. bei Schiel, Sailer 1, 105. Zu dem Zusammentreffen Sailer's mit Nicolai (Leipzig 1802) vgl. Schiel, Sailer 1, 91. Die Beziehung Nicolais zu Sailer fehlt bei Horst Möller, Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai, Berlin 1974. – Vgl. Franz Georg Friemel, Johann Michael Sailer und die getrennten Christen. In: Schwaiger/Mai, Sailer 331–349. – Vgl. ferner: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke, Nürnberg 1955.

An ihre Stelle setzte er – neben den schon erwähnten Gattungen – Texte der altkirchlichen Tradition, aus Patristik, Mystik und aus der „Nachfolge Christi“. Ein neues Pfingsten schien zu wirken. Denn – so Sailer – der christliche Gottesdienst spreche eine „Grundsprache, eine Muttersprache, die weder lateinisch noch deutsch, weder hebräisch noch griechisch, kurz gar keine Wortsprache ist“.³³

Daß auf diese Weise Traditionen erneuert, andere jedoch abgelegt wurden, ist deutlich. Die abgelegten sehen wir heute anders. Gewiß ist die Verflachung der Erbauungs- und Gebetbücher unverkennbar, und sie zeigt das Ende einer geistlichen Epoche an. Nicht nur das Bistum Augsburg, für das Sailer – von Ingolstadt aus – am Werk war, auch die anderen Diözesen verlangten nach Reinigung und Erneuerung der religiösen Sprache. Auch diese Reformbewegung war vom Hofe Maria Theresias und Josephs II. ausgegangen; sie beendigte die Gegenreformation. Aufklärung und anti-barocker Geschmack drangen weithin durch.³⁴

„Andächteleyen“, „anstoßige Tändeleyen“ sollten ausgemerzt und Bräuche wie: „Wetterläuten bei Gewitter, Verkauf gefärbter Eier an Ostern, Kerzenweihen und Blasiussegen“ eingestellt werden.³⁵ Kurt Küppers erinnerte daran, daß Sailer auch die Laien-Offizien strich; das Zweite Vaticanum habe sie wieder empfohlen.

Was dabei wirklich auf der Strecke blieb, ist folgendes: Zum einen eine Dingdeutung, die – nach dem Vorbild der geistlichen Emblemik – von allem und jedem an die Heilswahrheiten anknüpfte; niemand wird zögern, es geschmäckerlich oder geschmacklos zu nennen, wenn es von dem – um 1700 – neumodischen Genußmittel „Tee“ heißt; er lösche nicht nur den Durst, sondern sei auch ein „angenehmer und lieblicher Trank“; „so ist auch unser Herr Jesus nicht allein zum höchsten notwendig dem armen Sünder / denselben von der Hölle zu erlösen / sondern auch sehr erquicklich, delicat, lieblich und Hertz stärckend ...“³⁶

Die Tradition der „zufälligen Andachten“ (d. h. der gelegenhets- und dinggebundenen Gebete), die hier verflacht, ist freilich auf ihre Weise ehrwürdig und setzt sich in der Aufklärung fort. Der Tee ersetzt zunächst die geistliche Rose – durchaus im Sinne der mittelalterlichen Ding-Theologie, wie sie Alanus ab insulis im 12. Jahrhundert formuliert hatte: „omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum“.³⁷ Und an der Wende vom Barock zur Aufklärung verherrlichte der Hamburger Barthold Hinrich Brockes die Schönheit und Zweckmäßigkeit auch des Wurms, der Fliege und der Schneeflocke und sah darin einen „vernünftigen und begreiflichen Gottesdienst“.³⁸

³³ Angeführt nach Manfred Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Absichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers. Studien zur Pastoraltheologie, Bd. 2, Regensburg 1976, 186.

³⁴ Vgl. Konrad Baumgartner, Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration. St. Ottilien 1975. – Seiler, Hirtenbrief 209–227. – Georg Schwaiger, Die katholische Kirche Bayerns zwischen Aufklärung und Erneuerung. In: Schwaiger/Mai, Sailer 15–34.

³⁵ Vgl. Seiler, Hirtenbrief 211. Vgl. Baumgartner, Seelsorge 46–48.

³⁶ Angeführt nach Wolfgang Martens. Der Verfall geistlicher Allegorese im frühen 18. Jahrhundert, in: Verbum et signum. Bd. 1, hg. v. Hans Fromm u. a. München 1975, 536.

³⁷ Martens, Verfall 536.

³⁸ Barthold Hinrich Brockes. Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in verschiedenen aus der Natur- und Sitten-Lehre hergenommenen Gedichten, Hamburg 1721–1748. – Vgl. Hans Dieter Loose (Hg.), Barthold Heinrich Brockes (1680–1747). Dichter und Ratsherr in Hamburg. Neue Forschungen zur Persönlichkeit und Wirkung, Hamburg 1980. – Vgl. ferner Sara

Die Grenzen sind also fließend. Die Epochen leben auch daraus, daß das Gestrige – bei Sailer das deutsche Barock – abgelehnt und das Vorgestrige erneuert wird. Dem Literaturhistoriker klingt manches, was Sailer „altweibisch, kindischzärtlich, süß-tändelnd, logischunrichtig, theologisch-falsch“ nennt³⁹, lieblich in den Ohren, und schon die Generation nach Sailer, die Romantiker, haben das von der Aufklärung abgelehnte Barock wieder entdeckt – auch um jener Vorstellung vom Volkstümlichen willen, die Sailer auf seine Weise zu befördern gesucht hat.

So folgerecht Sailer seine Vorstellungen – in den Prolegomena wie im „Lese- und Betbuch“ selbst – entwickelt und verwirklicht, so deutlich ist der Abschnitt, der trennt und ein zweifaches Problem bezeichnet: das der Kontinuität und das der tatsächlichen Wirkung. Dafür zwei Beispiele. Das erste ist das „Dienstags-Gebett zu St. Anna“, der legendarischen Patronin der Mütter, das Sailer als Muster für „Armuth an Wahrheit, Reichthum an Lüge“ abdruckte:

„Aus dem untersten Grund meines sündigen Hertzens, grüße ich dich in dem untersten Grund deines allerheiligsten Hertzens, o hochgebenedeyte Mutter S. Anna; und mit diesem treuen Hertzens-Gruß wünsche ich dir Glück zu allen Gnaden, so dir der liebe Gott an diesen Tag erwiesen hat. Gebenedeyet seye derjenige Dienstag, an welchem du zum Trost der armen Sündern als eine klare Morgenröth in deiner Geburt bist aufgegangen: und gebenedeyet seye derjenige Dienstag, an welchem du als ein vollkommener Mond, voller Tugend und Verdiensten deinen seeligen Geist hast aufgegeben. Deßwegen Christus dir zu Ehren alle Dienstag gesegnet, und versprochen hat allen, so dich an den Dienstagen ehren und anrufen würden, in ihren leib- und geistlichen Nöthen Hülff zu leisten ...“⁴⁰

Oder das Gebet einer „Nachbarin“, die „ein mit Silber beschlagenes Betbuch mit in die Kirche“ trage; gegen dessen Äußeres wie Inneres geht Sailer wortgewaltig an: „Die Blätter sind abgenutzt, und durch Fingerschmutz beynahe unleserlich gemacht. Sie kniet nieder, öffnet Buch und Mund, und spricht: ‚Allerliebster Herr, ich grüße dich 33 000 mal; allersüßester Herr, ich küsse dich mit dem Kuß der Liebe; allerzärtlichster Herr, ich wünsche dir Glück, wie dir alle Seraphinen Glück wünschen.‘ – So betet sie, wie’s im Buche gedruckt ist. Sie geht wieder nach Hause. Ihr Herz ist so kalt gegen Gott, wie vorher, ihr Verstand so leer, wie vorher. Denn wie sollte sie dadurch weiser und frömmere werden, daß sie Jesum 33 000 mal grüßt, küßt, und mit Glückwünschen überhäuft? Was kann sie bey diesen Worten denken?“⁴¹

Die von Sailer verrufene Frömmigkeit ist nicht einfach die der Unterschicht oder Ungebildeten. Sie lebt von literarisch-barocken Bildern und Formeln und übersetzt höfische Gesten des Rokoko ins Religiöse. Dessen Verlagerung ins Innige, Gefühls-selige und Persönlich-Vertraute, die scheinbare Beschränkung aufs Subjektive atmen präziöse Rhetorik. Aber hier spricht sich jene Frömmigkeit aus, die die Menge der

Stebbins. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung, Frankfurt a. M. – Bern 1980.

³⁹ Sailer, Zweck 8.

⁴⁰ Sailer, Zweck 27.

⁴¹ Sailer, Zweck 11. – Das Gebet dürfte aus Martin von Cochems „Goldenem Himmelschlüssel“ stammen. – Auch Regensburger Verlage hatten derartige Erbauung herausgebracht: Geistliches Rüstkammerlein, Regensburg: Christoff Fischer 1637. – Christoph Jacob Esterlin, Gottgeweihtes Rauch-Werk und Weyrauch Geistlicher Opfer des Gebeths. Oder Tägliche Morgen- u. Abend-Andachten ... Regensburg: Christian Gottlieb Seiffart 1759. – Hier ist Johann Arndts Einfluß zu vermuten.

Kirchentreuen liebte und an der sie – in leicht gewandelter Form – leidenschaftlich festhielt.

Das kultursoziologische Problem sei angedeutet; es ist dem reformerischen „Lese- und Betbuch“ Sailer wie den romantischen Sammlungen eigen: man arbeitet auf eine Volksbewegung hin, deren Ziel, das Volk, erst erschaffen werden muß – eben durch Aufklärung und Erneuerung. Es scheint, als hätten Sailer Vorschläge sich überwiegend die Gebildeten (beider Bekenntnisse) zu eigen gemacht –, so wie die romantische Erneuerung der alten deutschen Lieder in „Des Knaben Wunderhorn“ nicht den einfachen Leser, sondern die Poeten und Musiker ansprach. Unter dieser hoch anzusetzenden Rezeptionsschicht verläuft also eine am Grund, die durch solche Initialversuche nur mittelbar erreicht wird. Sailer wußte dies, und er war sich der Schwierigkeit, das tatsächliche Kirchenvolk durch Predigt und Lehre zu erreichen, bewußt. In diesem Sinne überarbeitete er das „Lese- und Betbuch“: die verkürzte Fassung sollte „dem Bürger und Landmanne (manches) verständlicher ..., faßlicher“ machen, „was ... für Mindergeübte nicht faßlich genug schien“.⁴² Daß weder der theologische Gehalt noch der ästhetische Rang beeinträchtigt werden sollten, war Sailer's Absicht. Weggelassen hat er hier die Lesestücke und die Anweisungen zur Meditation.

So eindeutig Sailer die barocke Volksfrömmigkeit zurückdrängt, so wenig verfällt er einem platten Rationalismus. Er greift hinter das Barock zurück, um einen Zusammenhang herzustellen, der ihm durch das Barock unterbrochen schien. Die Betonung der kanonischen Gebete nannten wir schon: sie sollten die „Andächteleyen“ ersetzen: Die Kirchengebete, „die bey aller Kürze und Einfalt und Faßlichkeit Meisterstücke der Erhabenheit sind, (wollen wir) mit Nachdruck empfehlen, und an die Stelle aller kraftlosen oder überspannten Privatgebete treten lassen“.⁴³ Die Gebete der Väter, der Mystik, der Devotio moderna und der ignatianischen Aszetik treten hinzu. Die Psalmen in ihrer „davidischen Einfalt und Vielbedeutung“ seien Vorbild einer neuen kirchlichen Hymnik.⁴⁴ Und die Kenntnis der Bibel habe den Grund zu bilden. „Nichts kann den Volksunterricht im Christenthum leichtverständlicher, gründlichüberzeugender und aufschließender machen als ausgebreitete, gesunde Schriftkenntnis. Denn darin sind Beyspiele, Parabeln, Gleichnisse, That-sachen, Vorschriften, Ueberzeugungsgründe, Aussichten, Verheißungen, Drohungen, Warnungen, Erweckungen wie in keinem andern Buche enthalten“.⁴⁵

Die kognitive Komponente ist also überall stark. Ihr entspricht die christologische Ausrichtung, und diese beruht auf der Grundlehre des Christentums, der Mittelstellung Christi. Man könnte diese Ausrichtung auf jene typologische Parallele beziehen, die Sokrates zu Apollon ins gleiche Verhältnis setzte wie den Christen zu Christus. Apollon und Christus erscheinen gleichsam als Numina des Klaren, Lichtvollen, Durchdachten. Doch hat Sailer den Zwiespalt zwischen Wissen und Tun überlegt berücksichtigt und – anders als Sokrates – mit der Erbsünde begründet; ja sein Impetus kommt gerade aus der Einsicht in den Unterschied zwischen Sagen und Tun, Beten und Sichbewähren. Das ist in der vehementen Kritik an den Barockgebeten nicht zu überhören.

Alle seine Sammelwerke haben diesen auf begriffliche Erkenntnis gerichteten Grund. Sie sollen lehren, daß Erkenntnis und Wahrheit in der Geschichte verankert

⁴² Vollständiges Gebetbuch für katholische Christen. Von J. M. Sailer, aus seinem größerm Werke von ihm selbst herausgezogen. München: Joseph Lentner 1785. – Vgl. die Vorrede.

⁴³ Sailer, Zweck 61.

⁴⁴ Sailer, Zweck 55.

⁴⁵ Sailer, Zweck 45.

und in den Bereichen der Tradition lebendig geblieben seien, die damals als verächtlich galten. Dies gilt insbesondere für die Sammlung der Sprichwörter, die eine Parallele zu den Sammelwerken der Romantik und dennoch organisch aus Sailers Autorschaft hervorgegangen ist.

7.2 „Die Weisheit auf der Gasse, oder Sinn und Geist deutscher Sprichwörter“
(1810)⁴⁶

Der Untertitel nennt den Zusammenhang, die Adressaten und die Absicht: „Ein Lehrbuch für uns Deutsche, mitunter auch eine Ruhebank für Gelehrte, die von ihren Forschungen ausruhen möchten.“ Sailer wertet hier nicht nur die humanistischen und frühen deutschen Sammlungen der Erasmus von Rotterdam („Adagia“, 1500), Georg Henisch („Teutsche Sprach und Weisheit“, 1616), Sebastian Frank, Johannes Agricola, Georg Schottel, Wilhelm Zinkgref oder des schwäbisch-lutherischen Theologen Friedrich Christoph Oetinger aus. Er beruft sich auf den Prediger Salomo ebenso wie auf Aristoteles, Plutarch, Fénelon oder Leibniz: „Die Sprichwörter sind ein Spiegel der Menschen-Vernunft, die sie gebildet hat, und ein Spiegel der höchsten, ewig unwandelbaren, Universal-Vernunft, die sie der Menschen-Vernunft eingegeben hat.“⁴⁷ Mit Erasmus sieht Sailer den Ursprung der Sprichwörter in jener „Wahrheit, die die Natur und die Vernunft in aller Menschenherz geschrieben, in aller Menschen Mund gelegt hat ... Ein Vernunftinstinct: Eine Vernunft, Eine Wahrheit: Ein Gott, der die höchste Wahrheit, der die höchste Vernunft ist.“⁴⁸ Die Vorstellung, daß das Sprichwort den Zusammenhang des Konkreten mit dem Wesen zeige, verbindet er mit dem Bild der Gelehrtenrepublik wie mit der Diskussion um die Repräsentanz des Volkes: „... daß im allgemeinen Gedankenkreise die untersten Regionen auch etwas gelten möchten, und daß der große Literaturstaat sein Haus der Gemeinen habe, in dem die Nation sich selbst unmittelbar repräsentiere.“⁴⁹ Die „untersten Regionen“ sind „die geheime Geburtsstätte tiefsinniger Sprüche“, die aber „nur der (kennt), dem das Gebiet der Innigkeit nicht mehr fremde ist“.⁵⁰ Diese Metaphorik geht Hand in Hand mit differenzierten Gattungsbeschreibungen. Die Quellen: Altes und Neues Testament, vor allem der Prediger und die Sprüche, die Kirchenväter und die genannten Gewährsleute werden häufig nachgewiesen. Sailer knüpft an die vom Schulwesen des Mittelalters geförderte Verbreitung antiken und biblischen Spruchgutes an, zieht aber die deutsche Überlieferung vor – offenbar auch hier Herders Idee von der Eigenwertigkeit des Nationellen verwirklichend. Die von Herder verdeutschte „Anthologia graeca“ gehört wohl auch zu den Vorläufern; Sailers Sammlung ist ein ethisches und volkskundliches Kompendium gleicher, doch eigener Fülle. Am Schluß betont er, das Sprichwort könne „gebieten“, respektiere „überall die Mundart des Volkes“ und verrate „die Provinz und auch die Stadt“ seiner Heimat.⁵¹

Die Sammlung wie das Sammeln, aber auch das Anwenden überblickt Sailer in acht Regeln zum Gebrauche der Sprichwörter. Die achte Regel ist eine bemerkens-

⁴⁶ Landshut: Joseph Thomann, und München: Joseph Lentner. WW 40. – Neuauflage, hg. v. Magnus Enzensberger, Frankfurt/Main 1996.

⁴⁷ Sailer, Weisheit 29, Schluß der Vorrede.

⁴⁸ Sailer, Weisheit 27.

⁴⁹ Sailer, Weisheit IX.

⁵⁰ Sailer, Weisheit 34.

⁵¹ Sailer, Weisheit 126 f.

werte Deutungsanweisung, die zwischen philosophischer und sprichwörtlicher Einsicht unterscheidet: „Lege überhaupt kein Sprichwort in die logische Schraube, oder dialektische Presse, sondern sieh auf den Accent der Rede, der den Sinn des Sprichwortes bestimmt, auf die Umstände, die ihn auslegen, und auf die Verhältnisse, die ihn außer Zweifel setzen“.⁵² Und den Beschluß macht eine „Zugabe von baierischen Sprichwörtern“.⁵³

7.3 „Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung“ (1800–1804)⁵⁴

Eine dritte, oft genannte, doch kaum gelesene Sammlung sei ebenfalls vorgestellt, die „Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung“. Sie zeigt, wie sicher und fruchtbar Sailer christliches, aufklärendes und romantisches Denken zu vereinigen wußte. Das Romantische daran ist die Absicht, den Zusammenhang der Jetztzeit mit den frühesten Anfängen zu belegen.

Von den Briefen der Apostel, der frühchristlichen Märtyrer, den Schriften der Väter und Kirchenlehrer angefangen, bietet Sailer eine wohlbedachte und in ein einheitliches, kräftiges und doch schmiegsames Deutsch übertragene Folge solcher Zeugnisse der Kontinuität von Offenbarung und Geschichte. Auf diese Weise setzt Sailer sich – wie die Romantik – von Immanuel Kants Geschichtsdenken ab: eine „auf Facta“ gegründete Deutung von Geschichte hatte Kant als „Geschichtsglauben“ abgetan, der von der Kritik der historischen Quellen abhängt und keine allgemeine, sondern nur „partikuläre Gültigkeit“ habe – für die nämlich, „an welche die Geschichte gelangt ist“.⁵⁵

Bemerkenswerterweise nimmt Sailer eine beträchtliche Anzahl mystischer Texte auf, charakterisiert sie treffend und ordnet sie in die Geschichte der abendländischen Frömmigkeit ein. Hildegard von Bingen z. B. (mit ihrem „Brief an den Provisor des Klosters zu St. Emmeram in Regensburg“), ferner Tauler, Seuse, Johannes Ruusbroec oder Thomas von Kempen kommen ausgiebig und beeindruckend zu Wort. Aber auch Gestalten, die in der Kirche umstritten waren, werden rehabilitiert: Erasmus von Rotterdam etwa, Pico della Mirandola und – auch hier – Fénelon. Von diesem nimmt Sailer u. a. den großen Brief an Ludwig XIV. auf. Sailers rhetorisch eindrucksvolle Verdeutschung zeigt im Spiegel einer historischen Konfrontation, zu welchen öffentlichen Konsequenzen die Gewissensentscheidung eines Mannes führen konnte, der sich als unmittelbar zu Gott verstanden hatte. Fénelons flammende Aufforderung, leichtfertig und ruhsüchtig begonnene Kriege abzubrechen und die Eroberungen herauszugeben, will auch im Kontext der Erscheinungszeit, d. h. der Revolutionskriege, gelesen werden.

Die Vorliebe für Problem- oder Randfiguren wie Fénelon, Erasmus oder Hildegard von Bingen ist nicht ein plötzliches Umschwenken auf Mystik, sondern die Folge jenes Vernunftbegriffs, der Vernunft als Vermögen versteht, Wahrheit – vor allem eine das Ganze betreffende, göttliche Wahrheit – zu erkennen und einzusehen, was eine rational aufgefaßte Vernunft nicht mehr erreichen kann. „Die allerwichtigsten Wahrheiten ... seit dem Ursprung der christlichen Kirche bis auf unser Zeitalter“ sollten als das Grundmuster in der menschlichen Geschichte aufgezeigt

⁵² Sailer, Weisheit 367 f.

⁵³ Sailer, Weisheit 389 ff.

⁵⁴ Gewählt, übersetzt, und zur Belehrung und Erbauung seiner Mitschriften herausgegeben von J. M. Sailer. Erste (– sechste) Sammlung, München, Joseph Lentner 1800–1804. WW 10–12.

⁵⁵ Vgl. die in Anm. 12 genannte Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“.

werden.⁵⁶ Die sechsbändige Sammlung spricht nicht nur für Sailers geschichtlichen Sinn, sondern auch für seinen Einblick in die Folgen, die dem Christen in der Welt erwachsen können. Daraufhin wären diese Sammlung wie andere Werke Sailers auch einmal zu lesen.

7.4 „Sprüche, mit und ohne Glosse. Zur Unterhaltung für die Edlen im Lande“
(1799)⁵⁷

Dazu gehört auch ein Geschichtsverständnis, eine Vorstellung dessen, was Geschichte und Überlieferung eigentlich seien: Geschichte ist hier die Abwandlung von Merkmalen und Erscheinungen, die sich aufeinander beziehen und dadurch zusammenhängend und sinnvoll werden. Durch derartig aufeinander verweisende Ereignisse treten das Wesentliche und Typische zutage, und in diesem Sinne deutet eine christliche Geschichtstypologie das Alte aus dem Neuen Testament und umgekehrt als Heilsgeschichte. Dies gilt ebenso für geistige Vorstellungen und Leistungen, die sich nach Zeit, Ort und Zuhörern anders darstellen, aber etwas Übereinstimmendes sagen.

Auch eine Wahrheit, ein Satz oder ein Spruch können solche „Typoi“ werden, vor allem dann, wenn sie weit auseinanderliegende Einsichten in eins bringen und „Begriff und Sinnlichkeit, Verstand und Neigung“ beispielhaft vereinigen.⁵⁸ Sailer praktiziert die Gattung der Anthologie und Zitatelese (er hat deren humanistische Tradition gut gekannt und für die Sammlung „Die Weisheit auf der Gasse“ ausgeschöpft), indem er Merkworte, Denksprüche und Sprichwörter sammelte, kommentierte und als Gattung bedachte. Der ideale Spruch – so schreibt er in der Vorrede zu den „Sprüchen, mit und ohne Glosse“ – der ideale Spruch habe „die Kürze, die Fülle und das Schnell- und Sichertreffende“ des „einsilbigen Blitzes“.⁵⁹ – Die Wendung „der einsilbige Blitz“ ist ein Hamann-Zitat.⁶⁰ Sailers Verfahren der Umformung und Glossierung sei an zwei Sprüchen erläutert, die Sailer aus Hamann und Novalis genommen, aber abgewandelt hat. Der Spruch nach Hamann lautet:

„Nichts, als die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt uns den Weg zur Himmelfahrt der Gotteserkenntniß.“

Und die zugehörige Glosse heißt: „Man muß die Linie des Abfalls von Gott praktisch gemessen haben, ehe man die Linie zur Wiedervereinigung mit Gott durchlaufen kann“.⁶¹

⁵⁶ WW 10, VII.

⁵⁷ München, Joseph Lentner 1799. Angeführt nach der 2. Auflage, München 1816. WW 40, 319 ff.

⁵⁸ Sailer, Sprüche 91, Nr. 83.

⁵⁹ Sailer, Sprüche, Vorrede 3.

⁶⁰ Johann Georg Hamann, WW 2, 208 (in der „Aesthetica in nuce“, bezogen auf Shakespeares „Midsummer-Night's Dream“: „Brief as the lightning in the collied night ...“; vgl. die zweite Erwähnung in der „Beurtheilung der Kreuzzüge“, ebenda, 264). – Zu Sailers Hamann-Kennntnis vgl. den Aufsatz von Konrad Feiereis, Die Religionsphilosophie Sailers, in: Schwaiger/Mai, Sailer 229–255, ferner: Konrad Feiereis, Hamanns Bedeutung für die katholische Theologie. In: Bernhard Gajek/Albert Meier (Hrsg.), Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamannkolloquium in Münster i. W. (1988). Frankfurt a. M. 1990, 395–403. Vgl. auch unseren am 20. Mai 1982 in Aresing gehaltenen Vortrag: „Johann Michael Sailer. Seelsorger – Theologe – Kirchenlehrer“. In: Informationsdienst des Bistums Augsburg. Nr. 26 vom 30. Juni 1982, 1–25. – Wiederabgedruckt in: Klerusblatt München, 62, 1982, Nr. 9, 205–208.

⁶¹ Nr. 93, 101, vgl. Nr. 58, 66.

Der zugrunde liegende Satz Hamanns stammt aus den „Chimärischen Einfällen“ von 1762: „alle ästhetische Thaumaturgie reicht nicht zu, ein unmittelbares Gefühl zu ersetzen, und nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung“.⁶²

Hamann bezieht dies auf die Fragwürdigkeit der ästhetischen Fiktion gegenüber der individuellen, wirklichen und sinnhaften Erfahrung und Gewißheit, und diese Erfahrung ist als individuelle Analogie zu Jesu Abstieg in das Reich des Todes gedacht. Sailer behält das Bild bei, ersetzt aber „Vergötterung“ durch „Himmelfahrt“. Die zugehörige Glosse nennt Selbsterkenntnis die Voraussetzung für „Gotteserkenntnis“; sie übersetzt die persönliche Rede Hamanns ins Allgemeine und damit in ein Bild der Heilsgeschichte.

Ein anderes Beispiel für Sailers umdeutende Aneignung, das Akzentuieren des christlich-theologischen Gehalts in – scheinbar – profanen Aussprüchen geht auf Novalis zurück.⁶³ Dieser hatte im „Allgemeinen Brouillon“, seinen Vorarbeiten zu einer Enzyklopädie, Philosophie als „Heimweh“ bestimmt: „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – *Trieb überall zu Hause zu seyn*“.⁶⁴

Sailer macht daraus: „System – ein Versuch, das Heimweh zu stillen. *Die Wahrheit* – das Vaterland, das allein das Heimweh stillen kann und stillt. Die Wahrheit, die das Heimweh stillt, diese eigentliche Heimath des Geistes – ist *Gott selbst*“.⁶⁵

Sailer ersetzt zunächst „Philosophie“ durch „System“ und bestimmt dieses als „Wahrheit“ im christlichen Sinne, entfaltet aber den das Gemüt ansprechenden Gehalt von „zu Hause seyn“ in der Metapher vom ewigen „Vaterland“ und transponiert dies ins Spirituelle: „Wahrheit“ ist die „eigentliche Heimath des Geistes“. Die so gewonnene Aufwärtsbewegung des Gedankens wird von zwei elliptischen, verblosen Sätzen und einer doppelt ansetzenden Hypotaxe rhythmisch unterstrichen und in einer alles bestimmenden Pointe zusammengefaßt: „... ist Gott selbst“. Damit wird das Aperçu des Novalis zum entfalteten Denkspruch, zum Aphorismus, der keimartig, aber erkennbar ein System bildet.⁶⁶ Man kann nicht sagen, Sailer hätte den

⁶² Gajek, Sailer 164. – Hamann, WW 2, 164. Zu Sailers Hamann-Verehrung vgl. Bernhard Gajek, Johann Georg Hamanns „Sokratische Denkwürdigkeiten“. In: Hauptwerke der Literatur. Vortragsreihe der Universität Regensburg. Bd. 17, hrsg. von Hans Bungert. Regensburg 1990, 147–162, bes. 147.

⁶³ Ein Vermittler zwischen Novalis und dem Sailer-Kreis dürfte der Medizin-Professor Andreas Roeschlaub gewesen sein; Montgelas hatte ihn 1808, also gleichzeitig mit dem Juristen Friedrich Karl von Savigny und dem Philologen Friedrich Ast, nach Landshut berufen. Im „Allgemeinen Brouillon“ hatte Novalis sich mehrfach mit Roeschlaubs „Pathogenie“ auseinandergesetzt.

⁶⁴ Novalis, Schriften Bd. 3, Das philosophische Werk 2, hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Darmstadt 1968, 434, Nr. 857. – Vgl. Stopp, Affinities 473.

⁶⁵ WW 40, 515. – Sailers „Glosse“ erinnert an eine Stelle aus seiner „Kurzgefaßten Biographie. Geschrieben im Jahre 1819“; diese wurde 1820 zum ersten Male veröffentlicht, dann wieder WW 39 (1841), 259 f. Die – hier nach Schiel, Sailer 1, 56 angeführte, auf Sailers Landsberger Noviziat (1777–1780) bezogene – Stelle lautet: „Während dieser Übungen, die drei Jahre dauerten, erwuchs in ihm ein so lebendiges Heimweh nach Wahrheit, darin das Wesen aller wahren Philosophie gesetzt werden muß, daß ihn der Trieb, in allen Sachen die Ursache, in allen Gründen den Urgrund und in allem Wahren das Urwahre zu erblicken, nie verlassen hat.“ – Man muß wohl annehmen, daß diese Stelle jener „Glosse“ vorangeht; beide scheinen jedenfalls einen Grundgedanken Sailers anzusprechen; er begründet die Nähe zu Novalis mit.

⁶⁶ Dies erinnert an Friedrich Schlegels Dictum: „Ein Kunsturteil, welches nicht selbst ein

Satz des Novalis aus dem Profanen ins Christliche übersetzt, denn kein Theologe hätte gegen Novalis' Bestimmung von Philosophie etwas einzuwenden. Vielmehr entfaltete Sailer das, was jener Satz hergeben kann, – wenn er von einer vorbehaltlos, doch universal christlichen Position aus gelesen wird, einer Position, die den Zwiespalt zwischen Philosophie und Theologie geschlossen hat. Dies ist wohl auch die stillschweigende Voraussetzung dafür, daß Sailer diesen und andere Sätze – so auch den Ausspruch Hamanns von der „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ – aufnahm. Übrigens könnte man Sailers Aphorismus auch als Glosse zu dem Dictum des Novalis lesen; jedenfalls sind die Glossen in den „Sprüchen“ meist von einer ähnlichen syntaktischen wie inhaltlichen Selbständigkeit, und oft stellt sie einen gleichwertigen Aphorismus dar. Eine derartige Objektivierung des Denkens charakterisiert das Verhältnis von Gedanken und Ausdruck: der Gedanke, als vollkommener Satz, wird zum Werk, das den Geist erfahrbar und mittelbar macht. Der Gedanke wird zum Spruch, zum selbständigen und bleibenden Gebilde, das das immer Gemeinte neu ausdrückt und dadurch einen Punkt in der Entwicklung und Geschichte jenes Denkens vorstellt. Insofern stimmt Sailers Auffassung von Sprache und Sprachwerk mit der von Kunst und Kunstwerk überein. Beides gründet auf jenem christlich-integrativen Vernunftbegriff, der Vernunft versteht als das Vermögen, die Stimme Gottes durch Denken ebenso zu vernehmen wie durch das Studium der Natur, der Geschichte und der Überlieferung. Diesen Vernunftbegriff teilt Sailer mit Johann Georg Hamann wie mit Novalis, und dieser Begriff deutet das Vernommene und zur Gestalt Gekommene, das geschichtlich so und so Gewordene als gut und gottgewollt, das als Zeichen und Wort Gottes ernstgenommen wird und das Wirken Gottes in der Geschichte erkennen läßt. Dies ist das theologische Gerüst jener Vernunft- und Geschichtsauffassung, die Hamann aus der evangelischen Kondeszendenz-Theologie übernommen und an Herder weitergegeben hatte; sie hat den Pietismus – und damit Novalis – geprägt. Daß Sailer sich dem von katholischer, christologischer Seite her anschließen konnte, machte die Grundlage im denkerischen und persönlichen Bereich aus und erklärt die Gemeinsamkeit der Paradigmata, die Sailer – etwa im „Vollständigen Lese- und Betbuch“ – vorführte und in die Gegenwart übersetzte. „Reden ist übersetzen“, hatte Johann Georg Hamann von solch vermittelndem Sprechen gesagt; „Reden ist übersetzen aus einer Engelssprache in eine Menschengesprache“.⁶⁷ Sailers Übersetzertätigkeit entspricht dem in einem doppelten Sinne: als Umsetzung des Historischen ins Gegenwärtige und als Verdeutschung.

8. Die Übersetzung der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen (1794)⁶⁸

Zu den großen Übersetzungen gehört auch die Verdeutschung der „Nachfolge Christi“ des Niederländers Thomas von Kempen. Sie erschien 1794 und wurde das verbreitetste Buch Sailers; heute ist sie auch als Reclam-Ausgabe erhältlich.⁶⁹ Sailer

Kunstwerk ist, hat gar kein Recht im Reiche der Kunst.“ – Alfred Kerr wandelte es ab: „Der wahre Kritiker bleibt für mich ein Dichter: ein Gestalter.“

⁶⁷ „Aesthetica in nuce“ (1762), WW 11, 199.

⁶⁸ Das Buch von der Nachfolge Christi. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und kurzen Anmerkungen für nachdenkende Christen, herausgegeben von J. M. Sailer. 2 Theile, München 1794. – WW Suppl.-Bd. – Vgl. auch den Beitrag von P. van Ool in dieser Festschrift.

⁶⁹ Bearbeitet von Walter Kröber, Stuttgart 1976.

erneuerte damit jene Frömmigkeit des 14. und 15. Jahrhunderts, die man „Devotio moderna“ genannt hat. Sie hatte damals die Veräußerlichung der Religion durch inneres und geistliches Leben, Betrachtung und Versenkung in die Geheimnisse und in das Leben und Leiden Jesu im Einzelnen überwinden wollen; das mönchische Frömmigkeitsideal sollte aber auch durch ein Christentum der tätigen und helfenden Liebe ergänzt oder ersetzt werden. Die Auflösung der Orden im 18. Jahrhundert, deren Ersatz durch Laienbewegungen (zu denen ja auch die Erweckungsbewegungen gehörten), die Wiederentdeckung der erzieherischen, den Mitmenschen annehmenden und achtenden Zuwendung und der Kraft der Meditation mögen mit erklären, weshalb Sailer sich die „Imitatio Christi“ vornahm. Er kannte sie gewiß schon aus der Gymnasialzeit oder dem Noviziat des Jesuitenordens. Die Bedeutung des Buches für Ignatius von Loyola ist bekannt.⁷⁰

Ein Beispiel soll zeigen, wie Sailer übersetzt:

Im Dritten Buch der „Imitatio Christi“ wird der „innere Trost“ erläutert, den der vernimmt, der Gott über alles liebt. Das 5. Kapitel ist in Sailers Übersetzung überschrieben mit „Die Gottesliebe in ihrer Macht und Herrlichkeit“, und dieser machtvollen Ankündigung entspricht die Verdeutschung einer Passage, die bei Thomas so lautet:

„Amans volat, currit et laetatur, liber est et non tenetur ... arctatus non coarctur, territatus non conturbatur; sed sicut vivax flamma et ardens facula sursum erumpit, secureque pertransit.“

Sailer übersetzt so:

„Schnell ist der Lauf der Liebe, hoch ihr Flug, lauter ihre Freude, frei und unaufhaltsam ihr Sinn ... keine Klemmung beklemmt sie, kein Schrecken erschreckt sie – wie eine lebendige Flamme, wie eine hochbrennende Fackel dringt sie mächtig in die Höhe, und bricht überall sicher durch.“⁷¹

Die übersichtliche, gemessen bewegte, knappe und das Verbum bevorzugende lateinische Periode wird zu einem mächtig bewegten, Bilder und Substantive einsetzenden deutschen Satzgebäude erweitert und auf einen abschließenden Höhepunkt hingetrieben. Der rhetorische ornatus ist reicher, und aus dem genus sublimis wird das genus grande, das dennoch die Figuren der Vorlage auch da nachbildet, wo das Deutsche sie nicht bereitstellt – etwa bei den etymologischen Figuren. Das Latein enthält eine: „arctatus non coarctur“, und davon läßt Sailer zu zweien sich anregen, deren eine gewagt scheint und dennoch glückt: „keine Klemmung beklemmt sie, kein Schrecken erschreckt sie“. Klemmung“ hat übrigens bei Sailer keine psychologische, sondern eine religiöse, ja mystische Bedeutung: die „Klemmung“ oder „Beklemmung“ ist das Hindernis dafür, daß der Mensch die Stimme Gottes und der Liebe vernimmt; sie ist das Hindernis des religiös verstandenen Vermögens, etwas zu vernehmen.

Den Anklang von „laetatur“ und „tenetur“ übergeht Sailer; dafür setzt er die persönliche, verbale Aussage („amans volat“, wörtlich: „der Liebende fliegt“) gleich zweifach ins Substantivisch-Abstrakte um: „Schnell ist der Lauf der Liebe“. Aber die Substantive und Abstrakta ordnet er zu einem lebhaften, stimmigen Bild um und verstärkt so die bewegende Kraft der Verben. Wörtlich müßte es heißen: der Liebende fliegt, läuft, freut sich. Sailers umstellende und erweiterte Übersetzung macht daraus einen Lauf, der zum Flug wird und in der Freude gipfelt, und jedesmal gibt

⁷⁰ Zum Folgenden vgl. Stopp, Affinitas 469 f.

⁷¹ WW Suppl., 142; Reclam-Ausgabe 91.

er der Kopula „ist“ ein verdeutlichendes, aber angemessenes Prädikativum bei: die Liebe ist nicht ein Lauf, sondern ein schneller Lauf; sie ist nicht nur ein Flug und eine Freude, sondern der Flug ist hoch und die Freude lauter; all das steht nicht in der lateinischen Vorlage, doch es steckt in deren Wortlaut. Sailers Verfahren ist also ein Kunstmittel von hohem Grad. Aber Stilistik und Absicht dieser Rede gehen in eins, und so entsteht ein vollendeter deutscher Satz, ein weit sich spannender Rhythmus, der nichts anderes will, als den Leser ergreifen und bewegen und davon überzeugen, daß die Liebe göttlich und anziehend zugleich sei.

Sailer verfährt hier wie bei den „Sprüchen, mit und ohne Glossen“: er behandelt jeden Satz der Vorlage als einen Spruch, den er nicht nur verdeutscht, sondern glossiert, erläutert und entfaltet – für den Laien, der kein Latein kann. Und jeder Satz soll Denkspruch, selbständiges Merkwort werden; und dennoch sprechen alle Sätze – auf ihre Weise und in anderem Kontext – das gleiche aus: die Bewegung und die Schönheit der Nachfolge Christi.

9. „Von dem Bunde der Religion mit der Kunst“ (1808)⁷²

Unter diesen Stichworten soll nun von Sailers ausgeformter Kunstauffassung gesprochen werden. Sie liegt in der Rede vor, die Sailer unter dem Titel „Von dem Bunde der Religion mit der Kunst“ im Jahre 1808 an der Universität Landshut hielt. Der Anlaß war die öffentliche Promotionsfeier eines seiner Schüler; der Hintergrund war der „Streit der Facultäten“ und Generationen, der auch in Landshut kräftig war.

Zum einen war die Frage: ist das Christentum eine hohe Form der Moral und Lebensklugheit oder die Botschaft vom gekreuzigten Gottessohn, in Theologie und Priesterausbildung nach wie vor umstritten. Zum anderen wurden die rationalistische Philosophie und regelhörige Kunsttheorie von einer Jugendbewegung angegriffen, die Hamanns und Herders Genielehre der Religion gleichsetzte.

Sailer benützte die Gelegenheit, um nach beiden Seiten sich abzugrenzen. Er beginnt mit einer Kritik an der „ästhetischen Religiosität“: sie sei „Schwärmerey“. Er setzte sich so von jener „Kunstfrömmigkeit“ ab, die Wilhelm Heinrich Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ (1796) in der jungen Romantik hervorgerufen hatten.⁷³ Sailer scheint zu fürchten, man könnte sich nun in ästhetischen Fragen ebenso folgenscher auf ihn berufen, wie es die Allgäuer Erweckungsbewegung im Religiösen getan hatte. Doch geht es nicht um Taktik, sondern um eine Wesensbestimmung von Religion und Kunst, und sie schließt an sein bisheriges Denken und Sprechen an.

Wie in einer akademischen Disputation stellt er eine These voran; sie lautet:

„Die Religion steht mit der Kunst in einem Bunde, der nicht zufällig, nicht verabredet, sondern notwendig, wesentlich, der nicht heut oder gestern entstanden, sondern ewig ist.“⁷⁴

Diese These entwickelt er anhand der Voraussetzung, daß die christliche Religion die Offenbarung Gottes in Raum und Zeit sei: die Offenbarung bedürfe des „Organs“, um dem Menschen vernehmbar zu werden. Dieses Organ ist die Kunst, die das innere Leben der Religion ins Werk setzte, d. h. das unsinnliche, göttliche Leben in die Sinnhaftigkeit des Menschen umforme. So kommt Sailer zu der Formel:

⁷² WW 19, 162–176. – Vgl. den Beitrag von M. J. Fritsch in dieser Festschrift.

⁷³ Wilhelm Heinrich Wackenroder und Ludwig Tieck, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*. Nachwort von Richard Benz, Stuttgart 1979.

⁷⁴ WW 19, 164.

„Es giebt also, so wie Eine wahre, ewige Religion, so eine heilige Kunst, die das Leben der Religion *heraus*-bildet, und in empfängliche Gemüther *ein*-bildet, und wie in Einem Leibe mehrerer von Einem Geiste belebter Glieder *ab*-bildet.“⁷⁵

Diese Bestimmung beruht auf dem klaren Gegenüber von Außen und Innen, von Himmel und Erde, Gott und Mensch; ferner auf der Annahme, daß die christliche Offenbarung das Ziel und die Vereinigung aller wahren Religionen sei; und drittens darauf, daß die geistliche Botschaft des Christentums im Werk der Kunst sinnlich vernehmbar werde und den sinnlichen Menschen mit dem Christentum belebe. Die Kunst ist also *das* Mittel, mit dem die Offenbarung sich mitteilt und in der Welt wirkt.

Das ist gewiß ein sehr weiter Kunstbegriff; er ist dem Vernunftbegriff analog: ist die Vernunft das Organ, die Offenbarung zu vernehmen und zu bedenken, so ist die Kunst das Organ, das Vernommene und Bedachte sinnhaft darzustellen. So gibt es keinen Widerspruch innerhalb der Vernunft; und alles, was vernommen und als Werk gebildet wird, ist Kunst. Dazu gehören die kanonischen Schriften, deren Auslegung durch Predigt, Unterweisung und Denken, der Gottesdienst und die Liturgie, die Bilder, die Statuen und die Kirche – als Haus wie als Einheit der Gläubigen. Daß der Mensch, der die Offenbarung aufgenommen habe und durch ein christliches Leben abbilde und sichtbar mache, das Ziel der Religion sei, betont Sailer immer wieder. Die Kunst ist das Mittel zum höchsten, d. h. religiösen Leben. Damit scheint der mögliche Zwiespalt zwischen Religion, Kunst und Leben geschlossen.

Es macht den Reiz von Sailer's Rede aus, daß sie ihren Gedanken so folgerecht, ja rücksichtslos ausführt. Sie deutet die Einwände an, was Voraussetzung, Methode und Anwendung angeht, und räumt ein, daß die Kunst immer nur das sein könne, was der Mensch sei. Sailer hat dies mit Recht der Erörterung des Wesentlichen untergeordnet.

Aber diese Rede war auch wieder die Brücke zur Romantik, die jene Einheit auf ihre Weise betrieb. Daß Sailer an die „aesthetische Religion“ anknüpft, weist – wie gesagt – auf die von Wackenroders „Herzensergießungen“ geprägte Generation hin. Dabei ist zu beachten: Sailer meint eine von den Kirchen sich entfernende und nicht nur romantische Kunstfrömmigkeit, die vom Wortlaut her nicht zwingend wäre: Zwar nennt Wackenroder die neuen Vorbilder – Raffael und Michelangelo – „die großen ebenedeuten Kunstheiligen“;⁷⁶ der junge Goethe hatte den Meister des Straßburger Münsters als „heiligen Erwin“ verehrt. Das sind auch Ausdrücke für die erstrebte Resakralisierung der Kunst.

Im Kern fühlen Wackenroders Figuren sich als „Werkzeug zur Verherrlichung des Himmels“ und dessen „Gnade“ bedürftig. Und in den Briefgesprächen läßt er Jacobi recht behalten: „die Kunst muß seine (des Künstlers) höhere Geliebte sein, denn sie ist himmlischen Ursprungs; gleich nach der Religion muß sie ihm teuer sein; sie muß eine religiöse Liebe werden oder eine geliebte Religion, wenn ich mich so ausdrücken darf; – nach dieser darf dann wohl die irdische Liebe folgen“.⁷⁷

Wackenroders Metaphorik entspricht jener engen Berührung von Kunst und Religion, die Novalis auch für die Dichtung und die Dichter gefordert hatte. Das ist die religiöse Begründung einer antiklassizistischen Kunstlehre. Goethe hatte deshalb so

⁷⁵ WW 19, 166.

⁷⁶ Reclam-Ausgabe, 5.

⁷⁷ Reclam-Ausgabe 28.

empfindlich auf das „klosterbrudersierende und sternbaldisierende Unwesen“ (in den „Annalen“ von 1802) reagiert und dem Büchlein Wackenroders richtig unterstellt, es wolle „die Frömmigkeit als alleiniges Fundament“ der Kunst festsetzen. Die generationsbedingte Abwehr von „ästhetischer Religion“ läßt Goethe und Sailer zusammenrücken; Goethes Ablehnung der Frömmigkeit als des „Alleinigen Fundamentes“ der Kunst scheint sie wieder zu trennen.

Sailers Kunstvorstellung hebt sich jedoch von der frühen Romantik ab.⁷⁸ Novalis z. B. möchte Priester und Dichter wieder vereint sehen; sie beide vermittelten den Menschen das Wunderbare und Unerhörte, sie vernahmen den Anspruch des Göttlichen und gäben es in Kult oder Kunstwerk weiter. Novalis' Vorstellungen sind allem offen und können christlich oder anders gefüllt werden: „Dichter und Priester waren im Anfang Eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt. Der ächte Dichter ist aber immer Priester, so wie der ächte Priester immer Dichter geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand der Dinge wieder herbeiführen?“⁷⁹

Anders als Novalis dringt Sailer darauf, daß Göttlichkeit und Wunder von der christlichen Offenbarung her verstanden werden, und die Imagination des Menschen ist für ihn die Fähigkeit, die – wie die richtig verstandene Vernunft – die Offenbarung annimmt; wie die Vernunft ist die Imagination durch die Erbsünde gestört, und beide bedürfen der Gnade, um ihre höchste Aufgabe zu erfüllen. Insofern decken sich Sailers Kunst- und Vernunftlehre auch hier: die Übermacht der künstlerischen Imagination und die Verselbständigung der Vernunft sind ihm Fehlentwicklungen gleicher Art. Aus dieser Unterscheidung heraus ist Sailers Wirkung auf bestimmte Romantiker, Clemens Brentano etwa, zu erklären: hier waren die Grenzen zum Magischen gezogen, die die Romantik zu überschreiten versuchte, was den einzelnen mitunter in die Lage jenes Lehrlings brachte, der die gerufenen Geister nicht mehr loswurde.⁸⁰

10. „Der Triumph der Religion in den Künsten“: Die Nazarener

Anders verhielt es sich mit der Bildenden Kunst. Für die fünf Maler, die 1809 sich in Wien als „Lukasbund“ und ein Jahr später als „Lukasbrüder“ in San Isidoro in Rom zusammentaten, waren die Ethik der mittelalterlichen Zünfte und die klösterliche Gemeinschaft der Künstler, wie die „Herzensergießungen“ sie empfahlen hatten, ein Arbeits- und Lebensstil. Friedrich Schlegels Anpreisung einer religiös verankerten Kunst fiel auf bereiten Boden. Schlegel war – von Wien aus – 1809 in Landshut, und Sailer zitiert ihn des öfteren.

Die Lukasbrüder in Rom betrachteten Sailers Sammlung „Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung“ als gemeinsamen geistigen Besitz. Sailers romantisierender Freund Christian Schlosser hatte sie dort so bekanntgemacht, daß der Historienmaler Joseph Wintergerst Overbecks Konversion (Rom 1813) mit

⁷⁸ Vgl. Stopp, *Affinities* 463.

⁷⁹ Novalis, *Schriften*. Bd. 2, 441: „Blüthenstaub“-Fragment Nr. 71.

⁸⁰ Vgl. hierzu unseren Vortrag „Johann Michael Sailer, Melchior Diepenbrock, Clemens Brentano. Ein Stück Regensburger Kulturgeschichte des frühen 19. Jahrhunderts“, in: *Zwei Jahrtausende Regensburg*. Vortragsreihe der Universität Regensburg zum Stadtjubiläum 1979, hg. v. Dieter Albrecht, Regensburg 1979, 141–159, bes. 147–154. – Ferner: „Heidelberg-Regensburg-München. Stationen Brentanos“, in: *Euphorion* 76, 1982, 58–81.

Zitaten aus jener Sammlung beschrieb.⁸¹ Und die „Nachfolge Christi“ wurde – nach der Bibel – das von den Nazarenern meistillustrierte Buch.⁸² Die Verbindung von „kirchlichem Dogma und frommer Kunst“, die die Nazarener pflogen, verwirklicht Sailers Lehre vom „Bunde der Religion mit der Kunst“, vollständig.⁸³ Die „Herzensergießungen“ als die romantische Initialschrift der Kunstfrömmigkeit, Friedrich Schlegels Gemäldebeschreibungen in der Zeitschrift „Europa“ (1803–1805), die den christlichen Gehalt der Form überordneten⁸⁴, und Sailers Kunsttheologie vereinigten sich hier zu einer einmaligen Schule.

Friedrich Overbecks Monumentalgemälde „Der Triumph der Religion in den Künsten“ (1831–1840) verbildlicht nicht nur das heilige Zwiegespräch der Künstler, Dichter, Propheten, Apostel und Kirchenlehrer; es führt auch „das Magnificat der Kunst“ vor Augen, deren Voraussetzung Overbeck selbst – nach Fertigstellung des Bildes in Rom 1840 – beschrieben hat: „Die wahre Kunst erlangt man nicht dadurch, daß man die Kunst selber zum Götzen macht; sie will vielmehr nur Dienerin sein im Heiligtum.“ Den in die Mitte des Bildes gestellten Brunnen und dessen Fontäne deutet er als ein „Symbol der himmelanstrebenden Richtung der christlichen Kunst“.⁸⁵

Sailer hatte die „wahre Kunst“ als die „heilige Kunst“ bestimmt, die die „Vergötzung“, d. h. die Versonstündigung, dadurch überwinde, daß sie Werkzeug der Religion, Offenbarung werde. „Die heilige Kunst ist also, als Inbegriff der schönen Künste, und als Freundin aller übrigen Künste, ein Organ der Einen ewigen Religion, sie zu offenbaren, sie in empfängliche Gemüter einzubilden, sie im Verein harmonischer Gemüter als Kirche darzustellen.“⁸⁶ Diese Vereinigung ist der Inhalt von Overbecks Bild.

Eine Kunst dieser Art hat Goethe bekanntlich abgelehnt; sie erschöpfe sich in der Allegorie und suche zum Allgemeinen das Besondere: das Allgemeine bei Overbecks Bild etwa wäre die Annahme, daß die christliche Kunst zum Himmel strebe; das Besondere wäre der Springbrunnen, der diesen Gedanken verbildliche; aber andere Verbildlichungen seien möglich.

Anders die symbolische Kunst: sie zeige im Besonderen das Allgemeine, das dort von sich aus und naturgemäß vorhanden sei und nur sichtbar gemacht werden müsse. In den „Maximen und Reflexionen“ umschreibt Goethe immer wieder dieses Verhältnis von Allegorie und Symbol:

„Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besonderen das Allgemeine schaut. ... Das ist die wahre Symbolik, wo

⁸¹ Vgl. Friedrich Overbeck. Sein Leben und Schaffen geschildert von Margaret Howitt, hg. v. Franz Binder. Bd. 1, 2, Freiburg i. Br. 1886. Hier Bd. 1, 280 und 301.

⁸² Vgl. etwa die Holzschnitte Edward Steinles von 1837, abgebildet in dem Katalog „Die Nazarener“, Frankfurt a. M. 1977, 421. Dort auch Overbecks Bild, Abb. F 19; vgl. 271 mit den Angaben zu der – kleineren – Replik, die Overbeck 1839–1843 für den russischen Zarewitsch Alexander malte.

⁸³ Vgl. Keith Andrews, Die Nazarener, München 1974, 11 f. – Vgl. auch: A. Henze, Die römischen Jahre der Nazarener. Eine deutsche Avantgarde am Tiber, in: Die Kunst und das schöne Heim 93 (1981), H. 2. – Vgl. ferner: H. Schindler, Nazarener, Regensburg 1982.

⁸⁴ Zusammengefaßt in: Friedrich Schlegel, Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst, Wien 1823. Vgl. den von H. Eichner besorgten 4. Bd. der Kritischen Ausgabe seiner Werke, München 1959. – Vgl. auch Henri Chélin, Friedrich Schlegels „Europa“. Eine von Friedrich Schlegel herausgegebene Zeitschrift, Frankfurt/M.-Bern 1981.

⁸⁵ Vgl. Howitt, Bd. 2, 61–72, hier 63 und 71.

⁸⁶ WW 19, 169.

das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“⁸⁷

Ersetzt man in Goethes Formulierung „Offenbarung des Unerforschlichen“ durch „Offenbarung Gottes“ im christlichen Sinne, deckt sie sich mit Sailers Kunsttheologie. Auch bei Novalis wären die meisten kunstphilosophischen Formeln mit Sailers Vorstellungen zu füllen.

Das ist eine Möglichkeit, eine Überlegung. Doch zeigen sie die Offenheit und Weite von Sailers Denken. Die Anregungen, die davon tatsächlich ausgegangen sind, betreffen die ganze Kunst: die Nazarener-Malerei, die nicht nur die Kirchenkunst des 19. Jahrhunderts geprägt hat. Die Erneuerung der katholischen Kirchenmusik ging bekanntlich unmittelbar vom Regensburger Sailerkreis aus.⁸⁸ Die Wiederentdeckung und Popularisierung spanischer und mittelhochdeutscher Mystik (Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz) gehören dazu. Seinen Lieblingsschüler und Sekretär Melchior Diepenbrock führte Sailer zu Heinrich Seuse. Dessen „Büchlein von der ewigen Weisheit“ übertrug Diepenbrock in ein strenges, der mittelhochdeutschen Vorlage nahestehendes Deutsch; die Übersetzung erschien – mit einem großen Vorwort von Joseph Görres – 1829 bei Friedrich Pustet in Regensburg.⁸⁹

Die Einheit von Kunst und Leben praktizierte Sailer übrigens zweifach: er dichtete Hymnen, Kantaten und Kirchenlieder und übersetzte unzählige. Und unter seinen Briefen an Literaten und Poeten finden sich wahre Sendschreiben; sie zeigen, daß Sailer den Grundsatz: Vernunft, Offenbarung und Kunst seien versöhnbar, in eine tief einführende und dennoch klug ratende Künstlerseelsorge umsetzen konnte. Aber davon haben wir bei anderen Gelegenheiten schon gesprochen.⁹⁰

Aus: Hans Bungert (Hg.), J. M. Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik, Regensburg 1983, 59–85.

⁸⁷ Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik. Weimarer Ausgabe, Bd. 42, 146 und 151 f. Vgl. Christian Lenz, Goethe und die Nazarener, in dem in Anm. 82 genannten Katalog „Die Nazarener“, 295–319, bes. 307.

⁸⁸ Vgl. Hermann Beck, Regensburger Reformen der Kirchenmusik im 19. Jahrhundert, in dem in Anm. 80 aufgeführten Sammelband „Zwei Jahrtausende Regensburg“, 161–178, bes. 161 f. – Karl Scharnagl, Sailer und Proske. Neue Wege der Kirchenmusik, in: Schwaiger/Mai, Sailer 351–364. – Vgl. auch den Katalog der Ausstellung, die das Regensburger Bischöfliche Zentralarchiv 1981 zu Karl Proskes 120. Todestag zeigte.

⁸⁹ Vgl. Clemens Brentano, Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 27, 2. Hrsg. von Bernhard Gajek und Irmengard Schmidbauer. Stuttgart 1995, 174–178.

⁹⁰ Vgl. die in Anm. 60 und 80 genannten Aufsätze und: „Johann Michael Sailers Wirkung auf Romantiker“, in: Regensburger RU-Notizen. Informationen zum Religionsunterricht. Regensburg, H. 2, 1982, 3–6. – Johann Michael Sailer. Priester, Theologe und Bischof, in: Schrobenhausener Lese- und Bilderbuch, hg. vom Kunstverein Schrobenhausen e.V. durch Benno Bickel und Dieter Distl. Schrobenhausen 1982, 73–83. – Schließlich seien noch zwei wichtige Abhandlungen vermerkt, deren Kenntnis ich der Freundlichkeit der Verfasser verdanke: Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer und die Priesterbildung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 131 (1983) 8–22. – Herbert Rösch, Johann Michael Sailer und seine Zeit, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen 84, 1982, 13–46.