

Kongeniales zwischen Johann Michael Sailers Homiletik und der Philosophie des Frühidealismus

von

Klaus Müller

1. Historische Verortung

Die okzidentale Philosophie kennt in ihren bisherigen knapp 3000 Jahren zwei Hochplateaus, die hinsichtlich ihrer denkerischen Innovationskraft, der Dichte ihrer Debattenlagen und bezüglich ihres spekulativen, also über das Faktische hinausdenkenden Niveaus, nicht zu überbieten sind: Das ist zum einen die Attische Klassik, festzumachen am Triumvirat Sokrates, Platon, Aristoteles (ohne deshalb ihre Vorgänger wie Nachfolger zu unterschätzen). Und da ist jene gerade 50 Jahre dauernde Phase der klassischen deutschen Philosophie, die ich in Anlehnung an ein Diktum Reinhard Kosellecks gerne „Sattelzeit der Religionsphilosophie“ nenne und die sich symbolisch sehr präzise einhegen lässt: Sie beginnt mit dem Tode Gotthold Ephraim Lessings und dem Erscheinen der ersten Auflage von Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 und sie endet mit dem Tode Hegels und Goethes 1831/32.¹

In diesen kurzen 50 Jahren kam es zu derart spektakulären philosophischen Durchbrüchen, die allesamt zentral mit Religion zu tun haben, wie es sie vorher nie gegeben hatte. Alles, was philosophisch, theologisch und literarisch Rang und Namen hatte, war daran beteiligt. Bis heute ist nur ein eher geringer Teil der dabei laufenden Debattenlagen aufgeklärt, weil vieles einfach nur mündlich lief und wohl ein erheblicher Teil des schriftlich Dokumentierten – meist in Gestalt von Briefwechseln – den Zeitläuften und nicht zuletzt den Wirren des Ersten und Zweiten Weltkriegs zum Opfer fiel. Der „Kalte Krieg“ danach tat sein Übriges. Da verschwanden wohl ganze Archive. Gleichzeitig tauchen seit dem Ende der Ost-West-Konfrontation immer

¹ Vgl. Klaus MÜLLER, Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne, in: Markus Knapp – Theo Kobusch (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie. Tagung Bochum 1999, Berlin – New York 2001, S. 41–55. – Klaus MÜLLER, Konstrukt Religion. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religionstheologischen Defekts, in: Josef Quitterer – Armin Schwibach (Hg.), Aufgang der Wahrheit. Konstruktion der Wirklichkeit, Zagreb 2001, S. 31–51. – Dieter HENRICH, Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. Hg. v. David S. Pacini, Cambridge, MA, London 2003, S. 96–112. – Dieter HENRICH, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena (1790–1794). 2 Bde. Frankfurt a.M. 2004, Bd. 2, S. 1434–1437. – Birgit SANDKAULEN, Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (2009), S. 259–272.

wieder Funde auf, die Licht in diese komplexe philosophische Gemengelage zu bringen vermögen.

Ungeachtet dieser opaken Situation kann man freilich drei Konfliktfälle namhaft machen, in denen sich die Ranghöhe dieser Sattelzeit geltend macht: Das ist der so genannte „Pantheismus-Streit“, ausgefochten vor allem zwischen Friedrich Jacobi und Moses Mendelssohn über den vermuteten Pantheismus (und damit aus der orthodoxen Sicht: Atheismus) Lessings. Sodann der Atheismusstreit, angezettelt von Johann Gottlieb Fichte, weil er in einer Verschärfung der Kantischen Verlagerung der Gottesfrage aus der theoretischen in die praktische Vernunft, also die Ethik, die klassischen Gottesprädikate wie Personalität, Wille und Bewusstsein als – modern gesprochen – Projektionsprodukte verabschiedete und sich mit seiner Identifikation von Gott mit dem unbedingten sittlichen Sollen auf der Seite der wirklich Frommen wusste. Und dann kam noch der Theismusstreit, diesmal ausgetragen zwischen Jacobi und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, zu jener Zeit Starphilosoph in München. Zur Debatte stand, ob so etwas wie eine Philosophische Theologie möglich und nötig sei. Jacobi: Nein – weder möglich, geschweige denn nötig. Schelling: Zweimal ja – möglich und nötig. In dieser Sattelzeit und speziell den Streitsachen wurden genau gesehen all die Fragen entbunden, zumindest grundgelegt, die uns heute in der Religionsphilosophie umtreiben – bis zu denjenigen hin, die sich mit dem Syndrom von Religion und Gewalt beschäftigen und derzeit mit den Namen eines Jan Assmann oder Peter Sloterdijk verbunden sind.²

2. Kantische Herausforderung

Hinter all diesen Konfliktlagen spielte auch ein Textfragment eine zentrale Rolle, das sich hinsichtlich seines Autors bis heute nicht eindeutig zuordnen lässt – ob es von Hegel, Schelling oder Hölderlin stammt: Das sogenannte „Älteste Systemprogramm“ des Deutschen Idealismus. Da hatte einer – wer auch immer – sozusagen in einem einzigen Zug skizziert, nein: einfach auf einen Fetzen Papier geworfen, worum es den so genannten Idealisten, also der Generation nach Kant zu tun war. Alles Leute, die komplett im Banne des Königsbergers standen, aber auch die Lücken in seiner genialischen Neubestimmung der Philosophie sahen und darum mit Kantischen Mitteln über Kant hinauszukommen suchten (was ihr Übervater in seinen letzten Lebensjahren übrigens mit größtem Argwohn verfolgte). Was waren diese provokanten Lücken?

(a) Zum einen das Verhältnis von Anschauung und Denken. Nur durch eine Synthese beider Momente kann Erkenntnis zustande kommen, sofern Gedanken ohne Inhalt leer sind, Begriffe – also Denken – ohne Anschauung blind seien, wie Kant einmal treffend formuliert.³ Nur: Dass verschiedene Faktoren eins sein können, setzt eine Dimension ursprünglicher Einheit voraus, wie Kant selbst gesehen hat, ohne diese Quelle aller Einheit je auf klare Weise zu benennen. Karl Leonhard Reinhold (1757–1823), übrigens einer der ganz wenigen an diesen Diskussionen Beteiligten, der katholischer Herkunft war, hat dabei in einer Weise über Kant hinausgeführt, die

² Klaus MÜLLER, Plädoyer für das Prinzip des „Sowohl – als auch“, in: Rolf Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Darmstadt 2014, S. 175–195.

³ Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 48/B 75.

man als unmittelbare Vorbereitung dessen begreifen kann, was Fichte dann ins Werk setzen sollte.

(b) Eine zweite Frage, die Kant unbeantwortet ließ, war die nach dem Verhältnis bzw. nach der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft: dass eine solche Operation – Kantisch gesprochen – die Bedingung ihrer Möglichkeit darin hat, dass beide Dimensionen in einem Zusammenhang stehen, der diese Verlagerung erlaubt. Dazu jedoch findet sich bei Kant kein Wort.

(c) Die dritte Lücke hat Kant an einer Stelle gelassen, wo man das auf den ersten Blick gar nicht vermuten möchte, nämlich in der Frage des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Und es ist zugleich die gravierendste Lücke in seinem Konzept: Einerseits besteht ja die sprichwörtlich gewordene „kopernikanische Wendung“ des Kantischen Denkens darin, dass sich die Gegenstände nach der Erkenntnis richten müssen, wie er pointiert im Vorwort zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ schreibt.⁴ Zugleich aber bleibt diese buchstäbliche Re-Volution konterkariert von einer konstitutiven Rezeptivität des erkennenden Subjekts: Es ist für alles Erkennen auf Erfahrung angewiesen. Beide Züge zusammengekommen führen dazu, dass das Erkennen nur bis zur Erscheinung der Dinge kommt, also dazu, wie sie sich ihm unter den von ihm selbst ins Spiel gebrachten Bedingungen zeigen – aber nicht, wie sie an sich sind. Was aber wird unter dieser Voraussetzung in der Erkenntnis erkannt? Um es etwas drastisch zu sagen: Der Begriff des Objekts verliert seinen wohlbestimmten Sinn. Und was sich noch verblüffender ausnimmt: Dem Begriff des Subjekts geht es genauso: Wäre das Subjekt eine erfahrungstranszendente Realität, wäre es wegen der Beschränkung möglicher Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung nicht erkennbar. Handelte es sich um etwas Empirisches, erreichte unser Erkennen von ihm – siehe oben – nur seine Erscheinung für sich. Wird es als rein formale Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis vorausgesetzt, lässt sich von ihm selbst überhaupt nichts mehr Bestimmtes sagen – außer dass es ein Subjekt geben muss, wenn es so etwas wie Erkenntnis geben soll. Was einem ersten Blick nach gerade unglaublich erscheinen mag, trifft in der Tat zu: Die Elementarbegriffe der kopernikanischen Wende sind bei Kant ungeklärt geblieben.

Für die Generation nach ihm verbindet sich die Entdeckung ebendieser Lücken bei Kant auf engste Weise mit theologischen Herausforderungen: Theologisch steht neuzeitlich die Frage nach einem angemessenen Gedanken vom Absoluten im Raum. Gleichzeitig sind da die eben umschriebenen Lücken im Fundament der Kantischen Konzeption. Korrigieren lassen diese sich letztlich nur, wenn es einen Ausweg aus der Befangenheit alles Erkennens in Erfahrung und Erscheinung gibt. Sollte es einen solchen Ausweg geben, dann kann er nur mit einem nicht nochmals hintergehbaren, also einem absoluten – wörtlich übersetzt: von allen Bedingungen unabhängigen – Wissen zu tun haben. Nach Kant – das ist genauso klar – kann eine solche Geltungsquelle nur noch aufseiten des Subjekts gesucht werden. Also muss die Subjektinstanz daraufhin untersucht werden, inwiefern sie etwas Absolutes impliziert. Tut sie das aber wirklich, folgt daraus nicht nur, dass Erkenntnis möglich ist, die den Erscheinungsbereich überschreitet und zu den Dingen an sich kommt. Vielmehr greift dieses Resultat – wenn es denn eintritt – zugleich auf die erstgenannte theologische Dimension unmittelbar über. Denn wenn im Rahmen der Erkenntnisproblematik etwas Absolutes ins Spiel kommt, betrifft das notwendig auch die theologische Absolutheitsfrage. Der Grund dafür ist verblüffend einfach: Wenn es etwas Abso-

⁴ Vgl. Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft B XVI.

lutes gibt, dann gibt es nur Eines. Zwei Absolute nebeneinander sind nicht denkbar. Sie müssen, wenn dieses Phänomen auftritt, entweder eines das andere implizieren oder schlichtweg identisch sein. Anders gesagt: Nachkantisch kommt es zu einem Ineinandergleiten der theologisch wie gleichermaßen erkenntnistheoretisch heraufbeschworenen Absolutheitsfrage. Wie im Fall kommunizierender Röhren hat, was in einem Bereich geschah, den anderen unmittelbar beeinflusst. Genau darauf sucht das „Älteste Systemprogramm“ zu antworten.

3. Ein herausforderndes Textfragment

Faktum ist, dass die Frühidealisten, also vor allem die jungen Tübinger Stiftler Schelling, Hegel, Hölderlin, aufgewühlt von Kant und in sensibler Wahrnehmung von dessen Lücken, eine kritische, Kant überschreitende Kantfortschreibung in der Absicht suchten, im Vergleich zur traditionellen orthodoxen Dogmatik sozusagen die besseren, weil Vernunft und Glaube wirklich zusammenbringen könnenden Theologen zu werden. Zu diesem Zweck führten sie Kantisches Erbe, namentlich aus der „Kritik der praktischen Vernunft“, zusammen mit wiederentdeckten platonischen Traditionen, mit der Gottunmittelbarkeit der Liebesmystik, wie sie von Jakob Boehme herkommend bei den Herrnhutern blühte, und mit dem durch den Pantheismusstreit überhaupt erst entdeckten Spinoza, der mit seinem atemberaubenden Amalgam von strengstem Rationalismus und Amor Dei intellectualis sozusagen die Blaupause für ein fugenloses Ineinander von Vernunft und Gottesliebe bot.⁵ Für Theologen und Prediger lagen das dafür geeignetste Bildmaterial und die entsprechenden semantischen Ressourcen geradezu naturwüchsig im Johannesevangelium bereit. Nicht umsonst hat Fichte seine in 21 Anläufen entfaltete Wissenschaftslehre im Ernst als nichts anderes denn eine systematisch-spekulative Auslegung des Johannesprologs aufgefasst. Und exakt daher kommt auch Schleiermachers Faszination durch das Johannesevangelium, die so weit geht, dass er im Grunde das Christentum als Ganzes johanneisch, also im Licht des erhöhten, zeitenthobenen Christus und damit spiritualistisch versteht – im Übrigen selbst um den Preis des genuinen Rechtfertigungsgedankens.⁶ Systematisch kann man beobachten, wie gerade durch den Rekurs auf die pietistische Liebesmystik und ihre Verwebung mit spinozanischen Intuitionen so etwas wie ein monistisches – manche sagten: pantheistisches – Grundmotiv ins Spiel kommt.

Jedoch beschränkt sich dieser Zug keineswegs auf die späten Johannes-Homilien. Er ist von Anfang an in den Predigten Schleiermachers präsent. Gerade in der ersten Predigt der ersten von ihm selbst publizierten Sammlung kommt das exemplarisch zur Geltung, wenn er zum Neujahrstag seinen Hörern den Kohelet-Vers, dass es nichts Neues unter der Sonne gebe (vgl. Koh 1,8f.), als Trost- und Ermutigungswort ins neue Jahr mitgibt, weil es doch für den Glaubenden überhaupt nichts Fremdes geben könne, was nicht schon in Gott bereitläge und darum vom frommen Gemüte in Gott nicht schon auch gewusst wäre und damit buchstäblich alles Eines wäre.⁷ Schleiermacher war sich dieses Zuges auch durch und durch bewusst. Das zeigt sich

⁵ Vgl. dazu: Dieter HENRICH, *Between Kant and Hegel* (s. Anm. 1).

⁶ Vgl. Wolfgang TRILLHAAS, *Schleiermachers Predigt und das homiletische Problem*, Leipzig 1933, S. 184–190.

⁷ Vgl. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Predigten*. 1. Bd. Neue Ausgabe, Berlin 1843, S. 11–23.

an seiner Verteidigung gegen den Vorwurf, den der rationalistisch eingestellte Theologe Friedrich Samuel Gottfried Sack erhob: dass Schleiermacher beim Predigen heucheln müsse, wenn er wirklich theologisch das denke, was in den „Reden“ zu lesen stehe.⁸ Schleiermacher hält dagegen:

„Ich habe nur gesagt, daß die Religion davon nicht abhänge, ob man im abstracten Denken der unendlichen übersinnlichen Ursach der Welt das Prädicat der Persönlichkeit beilege oder nicht. Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend Jemand ein Spinozist, den Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann. Von dem Factum, daß einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, Andere nicht, habe ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemüths aufgezeigt und zugleich, daß keine von beiden die Religion hindere. [...] Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen.“⁹

Gleichwohl haben Kritiker wie Sack natürlich auch etwas wahrgenommen, nämlich den Preis, den Schleiermacher für seine Synthese hat aufbringen müssen. Systematisch macht der sich durch sein gesamtes, bislang bekanntes Predigtwerk hindurch in einem Zug – man könnte sagen – von Vereinheitlichung und kategorialgeschichtlicher Entdifferenzierung geltend. Zum einen wird das darin greifbar, dass Schleiermacher – durchaus im Banne Kants – die Christusgestalt in einem idealmenschlichen Portrait jenseits aller geschichtlichen Entwicklung und als Inbild sittlicher Unfehlbarkeit zeichnet.¹⁰ Und das hat zu seiner Rückseite eine gewisse skeptische Einstellung in der Behandlung gerade der Eckdaten der Jesus-Geschichte, also von Weihnachten, Ostern und Himmelfahrt – bis dahin, dass die einzelnen Feste in eine Einheit zurückgenommen werden und sozusagen als deren bloße Modi erscheinen¹¹: „Das Einzelne ist das Widerspiel des Ganzen, am individuellen Anlaß hat die Predigt das Allgemeine aufzuzeigen“¹², was freilich nichts anderes darstellt als einen homiletischen Reflex der Grundfigur, die auch Schleiermachers Religionsbegriff wie seine Hermeneutik dirigiert. Außerdem entspricht bei ihm einer präsentischen Eschatologie, der alle Jenseitsvertröstung fremd ist, im Anthropologischen die Überzeugung, dass auch im Tod das Allgemeine, die Menschheit, bleibt und nur die Individuen vergehen. Und die Predigt dient dazu, dieser gelösten, in Christus gegründeten und von aller Leidenschaft, Begierde und Angst befreiten Sicht zur Klarheit durchzuhelfen.¹³

„Er hat das wirkliche Leben nicht ohne Christus lassen wollen“¹⁴, fasst Wolfgang Trillhaas das homiletische Programm Schleiermachers treffend zusammen. Zur Durchführung kommt dieses Programm als „ein Eingehen der Erlösung in die Na-

⁸ Vgl. Günter MECKENSTOCK, Historische Einführung des Herausgebers, in: Friedrich D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hg. v. Günter Meckenstock, Berlin – New York 2001, S. 1–52; hier S. 44–46.

⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, Brief an F. S. G. Sack. Zwischen Mitte Mai und Anfang Juni 1801, in: Ders., Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hermann Fischer u. a., Bd. V, 5. Briefwechsel 1801–1802, Berlin – New York 1999, Nr. 1065, S. 131–132.

¹⁰ Vgl. Wolfgang TRILLHAAS, Schleiermachers Predigt (s. Anm. 6), S. 31.

¹¹ Vgl. ebd., S. 32–33. Vgl. auch S. 3; S. 196.

¹² Ebd., S. 33. – Vgl. auch Wilhelm GRÄB, Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988, S. 188.

¹³ Vgl. Wolfgang TRILLHAAS, Schleiermachers Predigt (s. Anm. 6), S. 27–28; S. 130–131.

¹⁴ Ebd., S. 205.

tur“¹⁵ zu deren Heiligung. Daher ist in der Rezeptionsgeschichte immer wieder von Schleiermachers Naturalismus die Rede¹⁶ und dass er auf der Kanzel eine theologia naturalis getrieben habe – bis dahin, dass sein spekulatives Denken „[...]“¹⁷ als ein modernes ‚Cur Deus homo?‘ auf dem Boden des Idealismus [...]“¹⁷ zu nehmen sei. Ihm war darum zu tun, religiöse Erfahrungspotentiale, die sich doktrinal verobjektiviert hatten, „wieder zu verflüssigen und an den Ort des sich in ihnen erfassenden humanen Bewusstseins zurückzubringen“.¹⁸ Diese Transformation von Übernatürlichem zu Natürlichem im Medium der Spiritualisierung – das war Schleiermachers theologische Antwort auf die philosophische Moderne.

Genau das passiert im „Ältesten Systemprogramm“. Dort heißt es u. a.:

„Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß *Wahrheit und Güte nur in der Schönheit* verschwistert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.

...

Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Haufen müsse eine *sinnliche Religion* haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen.

Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden.

Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns ... Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!“¹⁹

Über dieses Manifest wäre weiß Gott viel zu sagen²⁰, zumal über die darin auftretende Idee einer neuen Volksreligion, die mit den Revolutionsidealen von 1789 verknüpft ist, wie der Schluss der zitierten Passage unüberhörbar verrät. Sie war das Ideal der jungen Abiturienten und Tübinger Stiffter Hegel, Schelling und Hölderlin; sie – diese neue Volksreligion im Sinne einer Versöhnung alles Gespaltenen – ist Thema in den auf uns gekommenen frühesten Dokumenten ihrer intellektuellen Formung, nämlich Probepredigten – bei Hegel im Übrigen offenkundig von solcher Prägekraft, dass selbst sein spätes System als konsequente Ausfaltung des in jener

¹⁵ Ebd., S. 75.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 44; S. 77.

¹⁷ Ebd., S. 186. Vgl. auch S. 204.

¹⁸ Wilhelm GRÄB, Predigt als Mitteilung des Glaubens (s. Anm. 12), S. 202.

¹⁹ Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, zit. nach: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Werke in 20 Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften, Frankfurt a.M. 1971, S. 235–236. (Theorie Werkausgabe). Hervorhebungen dort.

²⁰ Vgl. dazu: Albert FRANZ, Streit um Gott und Religion. Endlos?, in: Saskia Wendel – Thomas Schärfl (Hg.), Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers (FS Klaus Müller), Regensburg 2015, S. 159–173.

Anfangszeit imaginierten Programms gelesen werden muss;²¹ ähnlich verhält es sich mit Predigtproben Fichtes aus dessen anfänglicher theologischer Studienzeit.²²

4. Konfessionelles

Nun fällt natürlich auf, dass es sich bei all denen, die ich bisher genannt habe, – Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin – um evangelische Theologiestudenten handelt (die drei Letztgenannten teilten in Tübingen sogar die gleiche Bude), die evangelische Pfarrer werden sollten und/oder wollten. Alle haben sich aber im Gang ihrer Biographie von diesem Ziel abgewandt, um – in teils abenteuerlichen lebensgeschichtlichen Volten – mit Ausnahme Hölderlins Philosophieprofessoren zu werden. Aber sie wurden das immer mit dem Anspruch, im Vergleich zur protestantischen Orthodoxie ihrer Zeit die besseren Theologen zu sein (woher sich erklärt, dass die klassische deutsche Philosophie stärker von biblisch-christlichen Motiven durcherrscht ist als selbst die denkerischen Kathedralen der großen Scholastiker – die stehen eher für einen christlichen Arabismus, aber das nebenher).

Als ausgemacht gilt hinsichtlich dieser Sattelzeit der Religionsphilosophie gewöhnlich auch, dass dort nur ein einziger Partizipant ursprünglich katholischer Provenienz auftaucht: Karl Leonhard Reinhold. Das stimmt auch, wenngleich mit Einschränkung: Der 1757 geborene Reinhold war zunächst Jesuit, wurde dann Mitglied des Barnabitenordens, schloss sich ein Jahr nach seiner Priesterweihe den Freimaurern an, konvertierte 1784 zum Protestantismus, um schließlich Schwiegersohn von Christoph Martin Wieland zu werden, für dessen Zeitschrift „Der Teutsche Merkur“ er seine berühmten „Briefe zur Kantischen Philosophie“ verfasste, mit denen er für längere Zeit zum prominentesten deutschen Philosophieprofessoren avancierte, dem es sogar gelang, den lesefaulen und philosophieskeptischen Goethe zur Lektüre der „Kritik der reinen Vernunft“ zu bringen. Reinhold ist übrigens auch der heimliche Taktgeber hinter der seit 1999 von Jan Assmann angestoßenen Debatte über Monismus versus Monotheismus: Er bietet spannende Argumente dafür auf, dass – symbolisch gesprochen – zwischen Sinai und Sais, also JHWH und der Ägyptischen Religion – keineswegs der gemeinhin unterstellte Hiat klafft, und vermag auf diese Weise, Ressourcen der Konfliktmoderation zwischen Religionen und Konfessionen aufzuschließen. Dass er gleichsam nebenher – parallel zu Jacobi – auch noch bahnbrechende Beiträge zur modernen Theorie des Selbstbewusstseins lieferte, wissen neben Dieter Henrich nur wenige.²³ Das Oeuvre Reinholds, vor allem sein riesiges Rezensions- und Briefwerk, ist mit Ausnahme weniger Monographien aus seiner Feder kaum erschlossen: Reinhold – eine bis heute verkannte Großfigur der klassischen deutschen Philosophie.

Mit noch mehr Recht muss man das freilich von Johann Michael Sailer sagen. Ich zögere nicht, ihn als einen katholischen Frühidealisten zu etikettieren. Natürlich war

²¹ Vgl. dazu: Marco de ANGELIS, Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die „dunklen Jahre“ (1789–1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen (Hegeliana 4), Frankfurt a. M. 1995. – Dieter HENRICH, Grundlegung aus dem Ich (s. Anm. 1).

²² Vgl. Günter SCHULTE, Fichte. Ausgewählt und vorgestellt von Günter Schulte, München, in: Philosophie jetzt! (1996), S. 75–97. Dazu auch die Einleitung des Herausgebers: S. 25–29.

²³ Vgl. Dieter HENRICH, Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789), in: Axel Honneth u. a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS Jürgen Habermas), Frankfurt a. M. 1989, S. 106–170.

Sailer kein Philosoph im Sinn der Profession. Aber er teilt als Priester und Theologe nicht nur den aufklärerischen Impetus etlicher seiner Zeitgenossen, sondern kommt zumal in seinen homiletischen Schriften dem „Ältesten Systemprogramm“ auf Haaresbreite nahe.

Zwar hatte schon Jahrhunderte zuvor Augustinus den Kern der ästhetisch-affektiven Dimension des Predigtgeschehens ins Auge gefasst, als er schrieb:

„[...] so groß ist die Gemütsbewegung eines teilnehmenden Herzens, dass wir, indem jene durch unsere Reden, wir aber durch ihr Lernen gerührt werden, gleichsam eines im anderen wohnen und dass jene, was sie hören, gleichsam in uns sprechen, während wir das, was wir lehren, gewissermaßen in ihnen lernen.“²⁴

Und kein Geringerer als Francesco d'Assisi hatte 1225 in seinem berühmten „Cantico di Frate Sole“, dem Sonnengesang, der ersten großen Dichtung italienischer Sprache, erklärtermaßen einen Leitfaden homiletischer Ästhetik formuliert, der das überwältigend Schöne und das Verstörende am Menschenleben, das ja auch in den Umkreis der Aisthesis gehört, ineinander webt und so zu einer Verfung von Homologie und Parainese kommt.²⁵

Voll entfaltet aber beschreibt den Zusammenhang erst nochmals Jahrhunderte später Bischof Sailer:

„Deine Predigt sey rührend für das Herz [...]: Suche durch deine Predigt nicht etwa bloß den Verstand und die Einbildungskraft, sondern auch das Herz, und vorzüglich das Herz des Volkes zu berühren, und nicht nur zu berühren, sondern auch zu rühren, also eine aus dem Grunde des Herzens sich erhebende Verwandlung zu veranlassen.“²⁶

Und auch bei Sailer wird der Prediger im Rahmen solcher emotionaler Beziehungen zu seiner Hörerschaft seinerseits in Lernprozesse hineingezogen:

„Das eben hat einige Prediger irregeleitet: das Volk, sprachen sie, soll nicht immer Kind sein. Wir wollen das Kind zum Manne machen. Also müssen wir es mit Begriffen und zu Begriffen erziehen. Mit Begriffen zu Begriffen und durch Begriffe zu reifen Menschen wollt ihr das Volk erziehen? Ihr Lieben, doch nicht mit Begriffen allein! Sagt doch, wo schiebt denn das Volk das schreiende Bedürfnis nach Anschauung und Gefühl hin, damit es von den Begriffen leben möge? Wo ist denn das Kind, das allein durch Begriffe zum Manne geworden ist? Macht denn schon der Begriff den Mann?“²⁷

Und in einer anderen Schrift Sailers findet sich eine Passage, die aus dieser Einsicht als praktische Konsequenz fordert:

„Liebste Freunde, wir müssen Kinder werden, um Kinder zu Männern zu erziehen; wir müssen Allen Alles werden, um alle selig zu machen: was zögern wir, Volk zu werden, um auch das Volk zu Christus zu führen?“²⁸

Einem aufmerksamen Ohr wird kaum entgehen, dass da in Sailers Votum Anklänge an manches hörbar werden, was einem auch in des jungen Schleiermachers

²⁴ AUGUSTINUS, De catechizandis rudibus II, 17. (Übers. nach BKV, Augustinus Bd. VIII, S. 261).

²⁵ Vgl. Klaus MÜLLER, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994, S. 230–234.

²⁶ Johann Michael SAILER, Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen. Neue, rev. u. verm. Aufl. (Sämtliche Werke 19), Sulzbach 1839, S. 65 f.

²⁷ Ebd., S. 69.

²⁸ Johann Michael SAILER, Fortsetzung der Beiträge zur Bildung des Geistlichen, oder zur Pastoraltheologie, Neue, rev. u. verm. Aufl. (Sämtliche Werke 20), Sulzbach 1839, S. 37.

„Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ von 1799 schon begegnet. Dass es bei allen Differenzlinien auch komplexe Konvergenzen zwischen Romantik und Katholizismus gibt, die sich gerade in der Sprache und Grammatik der Affektivität und der Ästhetik geltend machen, ist bekannt. Und möglicherweise hängt die schon längere offenkundige Krise der katholischen Liturgie und Predigt nicht zuletzt damit zusammen, dass in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil genau diese konfessionelle Wurzel der Verkündigung zu wenig gepflegt wurde. Doch ausgerechnet unter den Bedingungen der vom Konzil erneuerten, vereinfachten, transparent gewordenen – in gewissem Sinne aufklärerisch purifizierten – Liturgie und ihrer Rituale müssen die semantischen und ektosemantischen Codes der Kommunikation besonders kompetent zum Einsatz kommen, um weit über Mitteilung und selbst das Anrühren hinaus zu einem wirklichen Rühren des Herzens zu werden, um mit Sailer zu sprechen.

Das diesbezügliche Defizit wird auch von den meisten Zelebranten empfunden – und meist durch verstärkte diskursive, kommentierende Kommunikation zu füllen gesucht. Und das ist treffsicher das Mittel, das die wahrgenommene Lücke nicht schließt, sondern erst so richtig bemerkbar macht. Die harsche, oft ressentiment-besetzte Kritik an der vom Zweiten Vaticanum erneuerten Liturgie, die seit Jahrzehnten nicht abreißen will und unter so charakteristischen Titeln wie „Das Konzil der Buchhalter“²⁹ oder „Häresie der Formlosigkeit“³⁰ vorgetragen und von Papst Benedikt XVI. höchst unklug befeuert wurde, findet meiner Ansicht nach ihren Ansatz in der nicht selten zu beobachtenden Inkompetenz bei Trägern liturgischen und kerygmatischen Handelns, was deren affektive und ästhetische Wurzel im beschriebenen Sinne betrifft. Nicht zufällig machen seit kurzem im katholischen Raum Überlegungen unter dem bislang ungewohnten Titel „Pastoralästhetik“³¹ auf sich aufmerksam und kann im evangelischen Raum ein „Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes“³² erscheinen. Dabei wäre schon viel gewonnen, wenn die Predigenden konsequent und selbstverständlich ihre Sprachkompetenz in der Begegnung mit Literatur und Poesie schulten und einfach nur richtig erzählen lernten, sofern doch das Repertoire von Imagination und Phantasie der Darstellungsraum par excellence des göttlichen Geheimnisses ist, um nochmals auf Schleiermacher anzuspäzeln.³³

Schleiermacher hat damals auf seine „Reden“ nicht nur Zustimmung erhalten, musste sich im Gegenteil teils heftige Kritik gefallen lassen, beispielsweise diejenige von Jean Paul, ein solcher „malerische[r] Standpunkt für alle Religionen“³⁴ sei Indiz der von Fichte zu verantwortenden „alles ins Schwanken bringenden Sündflut“³⁵;

²⁹ Alfred LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter*, Frankfurt a.M. 1981.

³⁰ Martin MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, 3., erw. Aufl., Wien – Leipzig 2003.

³¹ Walter FÜRST (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg 2002.

³² Thomas KABEL, *Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes*, Bd. 1., Gütersloh 2002. – Vgl. auch Albrecht GRÖZINGER, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh 2004, S. 35–57.

³³ Vgl. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Hg. v. Günter Meckenstock, Berlin – New York 2001, S. 112.

³⁴ Jean PAUL, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, in: Ders., *Sämtliche Werke. Abteilung 1*. Bd. 3, S. 1011–1056, hier: S. 1030.

³⁵ Ebd., S. 1031.

selbst gegen den Vorwurf musste er sich wehren, er, der große, berühmte Prediger, würde ja zwangsläufig auf der Kanzel heucheln, wenn er gleichzeitig solches wie in den „Reden“ zu Papier bringe.³⁶ Nicht unähnlich erging es Sailer, sofern engste Kreise um seinen Nachfolger auf dem Regensburger Bischofsstuhl, Ignaz von Senestrey, und vermutlich sogar dieser selbst, mit allen Mitteln in Rom wenigstens noch eine postume Indizierung von Sailer's Schriften und damit eine Verurteilung seiner Denkkungsart zu erwirken suchten – was zwar nicht gelang,³⁷ aber immerhin dazu führte, dass bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts vom Grabmal Sailer's im Regensburger Dom Kreuz und Bischofsstab entfernt waren – jetzt hat er beides wieder (mein eigener Homiletik-Lehrer und Freund, der Domprediger Dr. Michael Grünwald, hat das noch in der Zeit seiner tödlichen Erkrankung erwirken können).

5. Sailer – ein Frühidealist?

Ist Sailer wirklich ein Frühidealist im philosophischen Sinn? Ich denke: Ja. Folgende Gründe sprechen dafür³⁸:

- Sailer setzt sich intensiv mit dem innovatorischen Potential der Kantischen Philosophie auseinander, speziell also mit dessen Ethik, und sucht mit theologischen Mitteln über das hinauszukommen, was er an Kants Position als defizitär diagnostiziert. Im Kern nimmt er eine tugendethische Vertiefung des Kantischen Ansatzes vor.
- Sailer intendiert eine Letztbegründung von Moral in Religion und trifft sich dabei unter dem Vorzeichen des johanneischen Liebesbegriffs mit Friedrich Heinrich Jacobi.
- Wie Kant, aber gestützt auf mystische Traditionen stärker als dieser, justiert Sailer seine Moraltheologie auf eine präsentische Eschatologie, die in prägnantem Widerspruch zur Hegelschen Geschichtsphilosophie steht.
- Sailer unternimmt so etwas wie eine Theologisierung der Moral, greift dazu die Urbild-Abbild-Metaphorik auf, die ihn in eine spezifische Nähe zu Fichte führt und die Reontologisierung des Gottesbegriffs in dessen späten Überlegungen teilen lässt.
- Von panentheistischen oder gar pantheistischen Intuitionen, wie sie zumindest eine Zeit lang von Schelling ausgingen, hält sich Sailer entschieden fern. Gleichwohl verrät sich seine Sensibilität für das Paradigma des Einheitsdenkens daran, dass er Gott, der sich offenbare, das „Urschöne“ nennt und so in einer gewissen Nähe zu Schelling, aber auch zu Schiller die Dimension der Affektivität in sein Konzept integriert.

Ohne Übertreibung wird man sagen können, dass Sailer mit sämtlichen Größen des Frühidealismus in denkerischer Nähe und Verbindung stand, auch dort, wo er

³⁶ Vgl. Günter MECKENSTOCK, Historische Einführung des Herausgebers zu Schleiermacher: Über die Religion (s. Anm. 33), S. 1–52, hier: S. 44–46.

³⁷ Vgl. Hubert WOLF, Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren (Römische Inquisition und Indexkongregation 2), Paderborn u.a. 2002.

³⁸ Eine ausführliche Erläuterung dieser Gründe findet sich in der demnächst erscheinenden Habilitationsschrift: Margit WASMAIER-SAILER, Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Ein Beitrag zur Debatte um das Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt.

die entsprechenden Repräsentanten nicht direkt zitiert. Er hat dabei seinen ganz eigenen Weg gesucht. Der wird nicht einfach der unsere sein können. Aber von der Weise, wie Sailer auf seine philosophischen Zeitgenossen einging, haben wir einiges zu lernen.

Vor Jahren bekam ich ein kleines Bändchen mit Auszügen aus Sailer-Schriften geschenkt, gedruckt zu seinen Lebzeiten, Ende des 18. Jahrhunderts. Vorne in dem Buch findet sich ein Frontispiz, also ein auf den Titel bezogener Kupferstich. Dort sieht man eine wunderschöne junge Frau in festlichem Gewand im Freien unter nächtlichem Himmel. In der Linken hält sie ein Buch, die Rechte hat sie auf ihr Herz gelegt. Darunter steht: Der gestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir, das Evangelium vor mir. Metaphysik, Moral, Religion und Ästhetik in eins gefügt. Das ist Aufklärung auf katholisch.

