

# Katholizismus und Moderne: Zwei Fallbeispiele eines ambivalenten Verhältnisses

Margit Wasmaier-Sailer

## 1. Verdrängte Geschichte

Auch wenn wir nach der Meinung vieler Zeitgenossinnen und Zeitgenossen längst in der Spätmoderne oder Postmoderne leben, muss doch konstatiert werden, dass der Katholizismus seine wechselhafte Geschichte mit der Moderne bei Weitem noch nicht aufgearbeitet und institutionell in die Moderne stellenweise noch gar nicht hineingefunden hat. Der Katholizismus hatte von Anfang an ein ambivalentes Verhältnis zur Moderne und ist bis heute hin- und hergerissen zwischen Rezeption und Abwehr modernen Gedankenguts. Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist Religionsfreiheit in der katholischen Kirche wirklich anerkannt<sup>1</sup>, erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die universitäre Theologie den Autonomiegedanken zu eigen gemacht<sup>2</sup> – um nur zwei Punkte zu nennen.

Gewiss hat die Aufklärung als eine zentrale Etappe der westlichen Moderne mit dem Ethos der Menschenrechte und dem Ideal wissenschaftlicher Rationalität normative Standards hervorgebracht, die heute unhintergebar sind und die auch die katholische Kirche nicht außen vor lassen kann. Gleichwohl hatten auch die Denker der Aufklärung blinde Flecken: Man denke nur an den Antijudaismus vieler ihrer Schriften, an die Abwertung außereuropäischer Kulturen, an den unverhohlenen, sich ins Totalitäre steigenden Fortschrittsoptimismus oder an die Unterdrückung und Disziplinierung des Natürlichen. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben 1944 in der *Dialektik der Aufklärung* die «Verstrickung» der Aufklärung «in blinder Herrschaft» (Horkheimer/Adorno 1981) aufgedeckt: Es war klar geworden, dass die Ideale der Aufklärung

---

<sup>1</sup> Das hierfür zentrale Dokument ist die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* aus dem Jahr 1965 (Zweites Vatikanisches Konzil 1996). Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit wurde aufgearbeitet von Karl Gabriel, Christian Spieß und Katja Winkler. In der von ihnen herausgegebenen Reihe «Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt» liegen bislang fünf Bände vor (Ferdinand Schöningh. Paderborn, 2010–2016).

<sup>2</sup> Zu den Wegbereitern einer autonomen Moral zählt Alfons Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971). Das Buch wurde 2017 neu herausgegeben von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt – ein Indiz dafür, dass das Thema in der Katholischen Theologie längst nicht erledigt ist. Dogmatisch wurde das neuzeitliche Freiheitsdenken vor allem von Thomas Pröpper und seiner Schule rezipiert (vgl. Pröpper 1985, 2001, 2011).

diese nicht vor einem Umschlagen in Barbarei schützen. Im Folgenden kann es daher weder um eine nostalgische Verklärung der Moderne gehen noch um einen postmodernen Abgesang auf sie. Vielmehr möchte ich ausloten, worin das Vermächtnis der frühen Moderne für die katholische Kirche besteht.

Unter «Moderne» verstehe ich eine historische Epoche und ein in dieser Epoche grundgelegtes normatives Programm. Wenngleich zentrale Ideen der Moderne schon in Reformation und Renaissance Gestalt gewinnen – der Subjektgedanke etwa oder auch der Humanismus – kann ihr Beginn mit guten Gründen ins späte 18. Jahrhundert datiert werden. Er fällt zusammen mit dem Höhepunkt der europäischen Aufklärung, der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika aus dem Jahr 1776 und der französischen Menschenrechtserklärung aus dem Jahr 1789. Die historischen Ereignisse zeigen bereits an, dass es bei der Moderne um ein dezidiert normatives Programm geht, zu dem vor allem die Menschenrechte, moralische Autonomie, wissenschaftliche Rationalität, eine kritische Öffentlichkeit, menschliches Wohlergehen und religiöse Toleranz gehören.<sup>3</sup> Dass die Französische Revolution blutig endete und die Philosophen der Aufklärung ihre eigenen Ideale teils eklatant verfehlten, ändert nichts daran, dass im ausgehenden 18. Jahrhundert normative Standards etabliert wurden, an denen wir uns auch heute noch orientieren.

Gleicht man dieses Verständnis von Moderne mit den von Hubert Seiwert aufgeführten drei Modernebegriffen ab<sup>4</sup>, dann deckt es sich zwar vollständig mit dem chronologischen Begriff und konfligiert jedenfalls nicht mit dem soziologischen Begriff von Moderne. Gleichwohl fällt es letztlich durch das Raster, denn mit dem normativen Begriff, demzufolge «Moderne» als «Chiffre für eine Utopie» (Seiwert 1995: 92) aufzufassen ist, lässt es sich nicht in Einklang bringen: Wer das Normative nur unter dem Stichwort des Utopischen thematisiert, nimmt vor allem die Selbstüberhöhung der Moderne und ihren ungebrochenen Fortschrittsglauben in den Blick – er kann die normativen Leistungen der Moderne nicht mehr angemessen würdigen. Wer in diese Utopie zudem den Gegensatz von Religion und Moderne einträgt, überlässt sich dem Säkularisierungsnarrativ, das die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Religion und Moderne nicht mehr erfassen kann, wie Seiwert selbst hervorhebt (Seiwert 1995: 97–98). Wer sich aufgrund der stillschweigenden Gleichsetzung von «normativ» und «utopisch» schließlich auf die soziologische Beschreibung oder historische Herleitung moderner Geltungsansprüche beschränkt, beraubt sich von vornherein der Möglichkeit, diese auch *normativ* einzuordnen, was eine unzulässige methodische Verkürzung darstellt. Ich leugne nicht, dass «Moderne» als Chiffre für die von Seiwert skizzierte Utopie in Umlauf ist, und stimme seiner Diagnose, dass es sich bei dieser Utopie um eine Ideologie (Seiwert

<sup>3</sup> Der interne Zusammenhang dieser Normen wird sehr schön deutlich in Schalk/Mahlmann (2017). Klassisch natürlich Kant (1968a).

<sup>4</sup> Vgl. Seiwert (1995: 92). Siehe die Einleitung zu diesem Band.

1995: 100) handelt, uneingeschränkt zu. Ich gehe jedoch davon aus, dass das normative Programm der Moderne sich nicht in dieser Utopie erschöpft, und dass die Moderne den Religionen nach wie vor etwas zu sagen hat, wie umgekehrt auch die Moderne von den Religionen lernen kann.

Der Artikel ist vor diesem Hintergrund darum bemüht, verdrängte Geschichte sichtbar zu machen: die Geschichte einer frühen Annäherung von Katholizismus und Moderne, die von rechtskonservativen Kreisen der katholischen Kirche jäh abgebrochen worden ist. Dies hat noch heute negative Konsequenzen und kann teilweise gar nicht mehr wiedergutmacht werden. Ich wähle zwei prägende Gestalten des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts aus, die sich um das Gespräch mit der Moderne verdient gemacht und im Katholizismus ihrer Zeit eine hohe Reputation genossen haben, die aber gleichzeitig schon früh mit kirchlichen Anfeindungen zu kämpfen hatten. Heute sind sie nur Fachkreisen bekannt – ihre Werke sind aufgrund der öffentlichen Diskreditierungen, aber auch aufgrund der faktischen Machtverhältnisse in der Kirche des 19. Jahrhunderts in Vergessenheit geraten. Es soll im Folgenden um den Moral- und Pastoraltheologen Johann Michael Sailer (1751–1832) und den Dogmatiker Georg Hermes (1775–1831) gehen. Anhand von Leben und Werk beider Denker beleuchte ich die sozial-gesellschaftliche (Kapitel 2), die intellektuell-theologische (Kapitel 3) und die kirchlich-institutionelle (Kapitel 4) Ebene des Aufeinandertreffens von Katholizismus und Moderne, um die Ergebnisse abschließend zusammenzutragen (Kapitel 5). Der Beitrag argumentiert, dass Katholizismus und Moderne sich keineswegs ausschließen, dass institutionelle Rahmenbedingungen eine wechselseitige Befruchtung und Korrektur aber nachhaltig verhindert haben – zum Schaden beider Seiten.

## *2. Ein Klima geistiger Freiheit: Katholizismus trifft auf Moderne*

Es gibt erstaunliche Parallelen zwischen dem in Aresing bei Schrobenhausen (Oberbayern) geborenen Sailer und dem in Dreierwalde bei Rheine (Westfalen) geborenen Hermes: Beide wachsen in recht einfachen Verhältnissen auf und werden religiös erzogen, beide empfangen nach dem Studium der Theologie und Philosophie die Priesterweihe und schlagen aufgrund ihrer herausragenden Begabung die akademische Laufbahn ein. Beiden setzen innere Zweifel, was in dieser Zeit weitreichender Traditionsabbrüche sicher nicht von Ungefähr kommt: So hat Sailer vom 12. bis zum 16. Lebensjahr viel mit Gewissensskrupeln, vom 18. bis zum 22. Lebensjahr viel mit Glaubenszweifeln zu kämpfen (Reusch 1890). Bei Hermes wird der Zweifel philosophisch sogar zum Programm: Er rühmt sich, dass er bei all seinen Arbeiten den Vorsatz auf das Gewissenhafteste erfüllt habe, «überall so lange als möglich zu zweifeln» und da erst definitiv zu entscheiden, wo er «eine absolute Nöthigung der Vernunft

zu solcher Entscheidung vorweisen konnte» (Hermes 1967: X). Beide sind von Benedikt Stattler, einem in der Tradition von Christian Wolff denkenden Jesuiten und entschiedenen Gegner Immanuel Kants (Stattler 1788), geprägt: Sailer, weil er – bis zur Aufhebung des Jesuitenordens 1773 ebenfalls Jesuit – dessen Schüler ist; Hermes, weil er dessen Werk intensiv studiert hat und es seinen Vorlesungen zugrundelegt (vgl. Fliethmann 1997: 209; siehe auch Reusch 1890). Beide Theologen sind – in ihrem Zweifel und trotz der Prägung durch Benedikt Stattler – sehr aufgeschlossen gegenüber dem Denken Kants und der deutschen Idealisten, wenn sie diesem Denken auch keineswegs bedingungslos folgen. Beide Theologen sind begnadete Lehrer und haben einen enormen Wirkungskreis, was gleich noch eingehender zu thematisieren ist. Beide Theologen schließlich bezahlen für ihre geistige Aufgeschlossenheit einen hohen Preis, was später ebenfalls noch zu verhandeln sein wird.

Die Aufklärung ging an den katholischen Fakultäten nicht spurlos vorüber: Spätestens nach dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* lösten sich viele Theologen von einer scholastisch verstandenen Metaphysik – Kants Erkenntniskritik sickerte zunehmend auch in die Theologie ein.<sup>5</sup> In den Vorlesungen wurde zunehmend die deutsche Sprache eingeführt – in Ingolstadt, wo Sailer lehrte, nur gegen den härtesten Widerstand seines Lehrers Stattler. Der Fächerkanon der katholischen Theologie wurde neu strukturiert und erhielt seine bis heute anhaltende Gestalt. Alles in allem mussten die Fundamente der Theologie neu gelegt werden. «Die entscheidende Mitwirkung an dieser Grundlegung, in engster Verbindung mit neuerwecktem religiösen Leben», sollte, wie der Kirchenhistoriker Georg Schwaiger schreibt, «zur wichtigsten Lebensaufgabe Sailers werden» (Schwaiger 1982: 20). Dass Sailer diese Rolle mit großem Charisma ausfüllte, ist vielfach bezeugt – so schreibt Eduard von Schenk über seinen Lehrer Sailer, «daß sein Hörsaal immer gedrängt voll war, daß auch Studierende der übrigen Fakultäten seine Vorlesungen und seine Sonntagspredigten in der Universitätskirche fleißig besuchten, daß selbst aus der Ferne, vom Rhein, aus Württemberg und der Schweiz, eine Menge junger Theologen herbeiströmten, um ihn zu hören [...]» (zitiert nach Schiel 1948: 331).

Offenbar war Sailers Privatbibliothek ein Ort regen Austausches im Schüler- und Freundeskreis, so dass «von einer eigenen <Lesekultur> im Sailerkreis gesprochen werden kann» (Scheuchenpflug 2014: 233). Bücher wurden ausgetauscht, gemeinsam gelesen und diskutiert – Sailers Lehrtätigkeit beschränkte sich also nicht auf den Hörsaal. In diesem Stil hat er mehr als tausend Geistliche

<sup>5</sup> Norbert Hinske beschreibt den katholischen Frühkantianismus – also die katholische Kantrezeption des ausgehenden 18. Jahrhunderts – als «Breitenphänomen». Den Grund für die bereitwillige Aufnahme kantischen Denkens im Katholizismus sieht er darin, dass Kant die Theologie von der Forderung wissenschaftlicher Beweisbarkeit befreit habe – durch seine These nämlich, dass die Gegenstände der Metaphysik, also die Freiheit des Willens, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, nicht beweisbar, eben damit aber auch nicht widerlegbar seien (vgl. Hinske 2005: 191–200).

herangebildet, die in den Domkapiteln und auf Bischofsstühlen von 1821 an beträchtliches, in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren bestimmendes Gewicht gewannen (vgl. Schwaiger 2014: 24). Der Einfluss der Sailer-schüler wurde vor allem durch König Ludwig I. von Bayern gefördert, der als Kurprinz an der Universität Landshut ebenfalls von Sailer unterrichtet wurde und seinem Lehrer und späteren Berater zeitlebens eng verbunden blieb (vgl. Schwaiger 2014: 11). Wie aus dem Dokument Eduard von Schenks deutlich wird, hat Sailer nicht nur Studierende anderer Fakultäten, sondern auch anderer Regionen angezogen. Dies war sicherlich nicht nur eine Frucht seiner Lehr- und Publikationstätigkeit, sondern auch seiner Kontakte zu den Intellektuellen und Adligen seiner Zeit, was seine Nähe zum einfachen Volk, dem er selbst entstammte, keineswegs beeinträchtigt hat. Dass Sailer diese Kontakte intensiv gepflegt hat, belegen nicht nur seine zahlreichen und langen Reisen vor allem in die Schweiz, nach Wernigerode im Harz und an den Rhein, sondern auch die ausgedehnten brieflichen Korrespondenzen, die Hubert Schiel 1952 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.<sup>6</sup>

Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass konfessionelle Unterschiede für Sailer keine Rolle spielten und er gleichermaßen im Kontakt mit Männern wie mit Frauen stand: Unter seinen engen Freunden waren viele evangelisch, Johann Caspar Lavater, Matthias Claudius und Eleonore Auguste Gräfin Stolberg-Wernigerode etwa, um nur einige besonders berühmte Persönlichkeiten zu nennen (vgl. Friemel 2014: 61–71). Sailers konfessionelle Offenheit lag in seinem toleranten Wesen, im klaren Bekenntnis zur Religionsfreiheit, in der Betonung des gemeinsamen Christusglaubens, in der Rückbesinnung auf die Schrift und in einer von der Mystik inspirierten Erfahrungstheologie begründet. Er achtete konfessionelle Unterschiede, empfand sie aber nicht als menschliches Hindernis (vgl. Friemel 2014).

Vom Wesen her weit weniger irenisch als Sailer, hatte auch Hermes eine große Strahlkraft, als akademischer Lehrer, als Theologe, als Gutachter und als Mitglied des Kölner Domkapitels, in das ihn Erzbischof Ferdinand August Graf Spiegel 1825 aufnahm. Nach dem Ruf an die Universität Münster im Jahr 1807, wo seine wissenschaftliche Karriere begann, erhielt Hermes noch Rufe an die Unversitäten in Breslau (1812), Bonn (1818/1820) und Freiburg (1822); auch das Rektorat der Universität Bonn wurde ihm angeboten (1820). Einzig den Ruf an die Universität Bonn im Jahr 1820 nahm er an. Hermes hatte wie Sailer eine besondere Begabung für die Lehre, sein fesselnder Vortragsstil zog auch Studenten anderer Fakultäten an und begründete wohl am nachhaltigsten seinen Ruhm, was sich unter anderem darin zeigt, dass ihm viele seiner Studenten von Münster nach Bonn folgen wollten. Sein schriftliches Werk gilt als weit weniger bedeutend – nach dem Urteil von Thomas Fliethmann war es theolo-

<sup>6</sup> Schiel (1952). Zu den Reisen siehe die Übersicht auf den Seiten 611–614.

giegeschichtlich relativ unfruchtbar (vgl. Fliethmann 1997: 37–47; siehe auch Reusch 1880). Nichtsdestotrotz war sein Einfluss auch nach seinem Tod enorm, hatte er doch eine ganze Generation von Seelsorgern, Religionslehrern und Professoren in ganz Preußen sowie in Hessen und Hannover geprägt und sich bei zahlreichen preußischen Bischöfen Sympathien erworben (vgl. Schwedt 1980: 5–6). Angesichts des weitreichenden Einflusses auf Bistumsebene ist es eigentlich kaum nachvollziehbar, dass Hermes' Verurteilung im Jahr 1835 nicht abgewendet werden konnte.

Dass Sailer und Hermes sich intensiv mit der kantischen und der frühidealistischen Philosophie auseinandergesetzt haben, dass sie ihren eigenen Glauben mit den kritischen Anfragen dieser Philosophie konfrontiert und um dessen zeitgemäße Deutung und Formulierung gerungen haben, macht sie zu mutigen Wegbereitern eines modernen Katholizismus. Wie die vorhergehenden historischen Skizzen zeigen, würde eine bloß werkgeschichtliche Rekonstruktion der Begegnung von Katholizismus und Moderne im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert zu kurz greifen: Die menschlichen Begegnungen, der geistige Austausch und auch die größeren Netzwerke in Gesellschaft und Kirche spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle in diesem Geschehen und sind eigens zu würdigen. In ihnen schließen sich – vielleicht noch mehr als in der Studierstube – gedankliche Möglichkeiten auf, die sich zugleich als neue Möglichkeiten gelingenden Lebens erweisen können.<sup>7</sup> Peter Scheuchenpflug ist Recht zu geben, wenn er in diesem Zusammenhang vom «theologiegenerativen Potential sozialer Räume» (Scheuchenpflug 2014: 223) spricht. Theologie entsteht durch Abgrenzungen ebenso wie durch Vernetzungen. Diese sind nicht nur gedanklicher, sondern meist auch sozialer Natur. Wie sich Sailers überkonfessionelle Kontakte im ökumenischen Charakter seiner Theologie widerspiegeln, hallt im legitimatorischen Zug von Hermes' Ansatz seine frühe Studienerfahrung an der Universität Münster nach, wo ihm seine Professoren auf die existentiell bedrängenden Fragen und Zweifel keine befriedigenden Antworten geben konnten (Hermes 1967: IV–VI; vgl. auch Fliethmann 1997: 39).

### 3. *Menschenrechtsethos: Autonomiegedanke und Postulatenlehre*

Die Begegnung von Katholizismus und Moderne lässt sich nicht nur sozialgesellschaftlich beschreiben, durch den Fokus auf soziale Dynamiken und gesellschaftliche Umbrüche, sondern auch intellektuell-theologisch. So hat sich

<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang wäre es auch interessant, die Wirkkraft von Lehre und Publikationen zu vergleichen. Bei Sailer und Hermes liegt dies nahe, weil von beiden belegt ist, dass sie begnadete Lehrer waren, aber als Autoren klare Schwächen hatten. Könnte es sein, dass sie abgesehen von den kirchlichen Anfeindungen auch deswegen in Vergessenheit gerieten, weil die Stärke ihres mündlichen Vortrags im schriftlichen Werk nicht oder nur bedingt zur Geltung kam?

das Menschenrechtsethos der Aufklärung direkt im theologischen Denken dieser Zeit niedergeschlagen, in der Anthropologie ebenso wie in der Gotteslehre. Klassische Beispiele hierfür sind der Autonomiegedanke und die Postulatenlehre – zwei Eckpfeiler der kantischen Philosophie, an denen sich Sailer und Hermes zwar reiben, die für ihre Ansätze letztlich aber doch tragend werden. Steht der Autonomiegedanke für die Unabhängigkeit der Moral von externen und damit auch theologischen Begründungen, so steht die Postulatenlehre für die Verwiesenheit der Moral auf einen weiteren und letztlich nur theologisch formulierbaren Sinnhorizont.

Autonomie ist nach Kant die Selbstverpflichtung des Menschen zur Sittlichkeit – Sittlichkeit besteht für ihn darin, aus freien Stücken und nicht etwa aus Nützlichkeitsbegründungen oder aufgrund religiösen Gehorsams moralisch zu handeln. Die Freiheit des Menschen – auch gegenüber Gott – wird hier bedingungslos bejaht. Dass man Moral aufgrund ihrer intrinsischen Geltung nicht theologisch begründen kann, heißt nach Kant jedoch nicht, dass Moral nichts mit Theologie zu tun hätte. Denn das Auseinanderklaffen von Moral und Glück in dieser Welt führe unwillkürlich zum Gedanken von Gott, der allein eine Korrespondenz zwischen der Moralität eines Menschen und seiner Glückseligkeit herstellen könne – allerdings erst in einem jenseitigen Leben. Um Moralität überhaupt denken zu können, postuliert Kant die Freiheit des Willens; um Gerechtigkeit trotz der innerweltlichen Ungerechtigkeit, sei sie nun naturbedingt oder menschengemacht, denken zu können, postuliert Kant die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Das höchste Gut als Übereinstimmung von moralisch definierter Glückswürdigkeit und durchaus auch natürlich zu verstehender Glückseligkeit ist letztlich nichts anderes als der Gedanke einer moralischen Welt, in der das Recht jedes Menschen auf Glück erfüllt und zugleich dessen Freiheit unbedingt geachtet wird.<sup>8</sup>

Man denkt unwillkürlich an die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, wo es heißt: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness» (Congress o. J.). Die Postulatenlehre ist diesem Rechtsdenken verpflichtet: Vor Gott als der richterlichen Instanz wird das Recht jedes Menschen auf Glückseligkeit und damit sein Recht auf ein leidfreies Leben eingeklagt. Das Recht auf Glückseligkeit wird für alle Menschen in gleicher Weise eingeklagt, insofern die strenge Korrelation von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit niemanden begünstigt. Durch die Rückbindung der Glückseligkeit an die Glückswürdigkeit schließlich bleibt die Freiheit des Menschen ausschlaggebend: Glück wird nicht paternalistisch verteilt, sondern ist vom Willen des Menschen abhängig – selbst im

<sup>8</sup> Vgl. hierzu den Anfang der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift, wo Kant das Verhältnis der Moral zum Gottesgedanken sehr klar bestimmt (Kant 1968b: 03.03–14 und 04.11–05.07).

Jenseits, wo die unsterbliche Seele sich dem Ideal der Sittlichkeit immer nur annähern kann. Dass Kant nicht im christlichen Sinn von einer vollkommenen und endgültigen Erlösung ausgeht, mag daran liegen, dass er dem Recht auf Glück auch im Jenseits das Recht auf Freiheit nicht opfern möchte, er beide also als gleichursprünglich betrachtet.

Soweit sollte deutlich geworden sein, dass die kantische Religionsphilosophie die Signatur des Menschenrechtsethos der Aufklärung trägt: Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird nun menschenrechtlichen Standards entsprechend gedacht. Theologie ist mitnichten jenseits ideengeschichtlicher Entwicklungen, sondern wird bis in ihre Substanz hinein von diesen erfasst – und wirkt sicherlich umgekehrt auf diese zurück. Wie weit der Autonomiegedanke und die Postulatenlehre in der für die Moderne aufgeschlossenen katholischen Welt rezipiert wurden, soll im Folgenden an den zwei ausgewählten Denkern gezeigt werden.

Zunächst zum Autonomiegedanken, den Kant an einer Stelle so fasst: «Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein» (Kant 1968b: 44.15–18, Hervorh. i. Orig.). Anders als Kant sieht Sailer die Tugend nicht nur als «Stärke aus menschlicher Selbstbestimmung», sondern auch und vor allem als «Frucht des heiligen Geistes» (Sailer 1834: 324). Denn so wichtig Vorsatz und Übung für ein tugendhaftes Leben seien, so sicher komme der Mensch mit seinen Willenskräften an eine Grenze. Sailer ist überzeugt, dass Selbstdisziplin allein den Menschen nicht zu einem tugendhaften Leben befähigt:

Der gute Wille des Menschen ist allerdings die Tugend selber; aber was bewegt den schlafenden Willen, daß er sich aufmache und gegen das Böse tapfer wehre? Was reiniget den bösen Willen, daß er rein, was stärket den schwachen Willen, daß er stark werde? Der Gute ist sich selber Gesetz, bestimmt sich selber zum Guten: aber was weckte dieß sein Selbstbestimmungsvermögen, was gab ihm diese Reinheit und Energie, was anders als der Geist Gottes mit seinem erwärmenden Strahle, mit seinem befruchtenden Regen, mit seinem belebenden Hauche? Wie die Früchte der Erde ihre Sonne, so haben die Früchte des Menschen ihre Sonne. Und, wie die Sonnenwärme die Kräfte des Baumes nicht lähmt, sondern bandenlos macht und belebet, so lähmt der Geist Gottes die Freithätigkeit des Menschen nicht, sondern belebet sie vielmehr zu allem Guten, hebt die Selbstbestimmung nicht auf, sondern wecket, stärket, erhöht sie.

(Sailer 1834: 324–325)

Wie das Zitat zeigt, stellt Sailer nicht in Abrede, dass Moralität in der Selbstverpflichtung des Menschen zur Sittlichkeit besteht: «Der Gute ist sich selber Gesetz, bestimmt sich selber zum Guten». Auch er nimmt an der Freitätigkeit und Selbstbestimmung des Menschen Maß. Seiner Auffassung nach greift Kants Tugendverständnis jedoch zu kurz, weil es das menschliche Selbstbestimmungsvermögen von den Bedingungen seiner Möglichkeit abschneide, ja gegen



diese ausspiele. Angesichts der Unbewusstheit, Gebrechlichkeit und Unlauterkeit seines Willens sei der Mensch auf den Geist Gottes als Quelle alles Guten verwiesen. Nur aus dieser Quelle heraus könne er auch da noch tugendhaft sein, wo ihm die eigene Willenskraft den Dienst versage. Nur aus ihr heraus könne er *überhaupt* frei und selbstbestimmt sein (vgl. Wasmaier-Sailer 2018: 142–148). Während Sailer den Autonomiegedanken dezidiert in den Horizont eines Letztbegründungsdenkens stellt, bleibt Hermes zurückhaltender und damit mehr auf der Linie Kants:

Manche Antriebe zur Erfüllung unserer Pflichten, die der Glaube an einen Gott gibt, fehlen, wenn wir keinen Gott glauben; und so ist nicht zu leugnen, daß die Vollbringung des Sittengesetzes schwerer sey ohne diesen Glauben, als mit demselben: aber *unmöglich* ist sie nicht, wenn dieser Glaube fehlt; weil wir auch dann noch *frey* sind. [...] Die *praktische* oder *verpflichtende Vernunft kann also nicht fordern einen Gott anzunehmen.*

(Hermes 1967: 416, Hervorh. i. Orig.)

Der Glaube ist nach Hermes demzufolge zwar eine Hilfe, aber keine Voraussetzung, das Sittengesetz zu erfüllen, denn auch ohne den Glauben sei der Mensch frei. Den freien Menschen stellt er sich vor wie Kant: Er bewege sich selbst und lasse sein Handeln nicht durch die Reize der Sinne bestimmen – daher wirke nicht die Sinnenwelt durch ihn, sondern er selbst lebe und wirke «als übersinnliches Prinzip seiner Handlungen in einer übersinnlichen Welt».<sup>9</sup> Mit Kant geht Hermes davon aus, dass Moralität nicht vom Glauben abhängt und auch nicht von ihm abhängig gemacht werden darf – entsprechend weist er theologische Begründungen der Ethik mit Kant ebenso zurück. Ethik setzt nach Hermes zwar den Nachweis der Innen- und Außenwelt voraus, nicht aber eine Erkenntnis Gottes (vgl. Hermes 1967: 470). Mit dieser unbedingten Zustimmung zum Autonomiegedanken ist Hermes seiner Zeit weit voraus, gilt heute doch als selbstverständlich, dass der Glaube keine Voraussetzung von Moral ist.

Mit der Postulatenlehre – und damit bin ich bei dem zweiten hier anzusprechenden Eckpfeiler der kantischen Philosophie angelangt – greifen Sailer und Hermes die menschenrechtliche Forderung auf, es möge jedem Menschen das Glück zuteilwerden, das ihm zusteht. Wenn ihre Argumentationen auch etwas unterschiedlich verlaufen, so kommen sie doch beide bei demselben Ergebnis an: Das Wohlergehen des Menschen wird zur obersten Maxime des göttlichen Willens erklärt; es wird zu einer theologischen Forderung ersten Ranges. In Anknüpfung an einen Gedankengang aus der *Kritik der Urteilskraft*, in dem Kant die Position des atheistischen Humanismus, die er in Baruch de Spinoza verkörpert sieht, der Widersprüchlichkeit überführt (vgl. Kant 1968c: 452.08–453.05), schreibt Sailer:

<sup>9</sup> Hermes (1967: 206). Auch Gott stellt Hermes sich als autonomes Wesen vor, wobei Gott die moralische Freiheit im Unterschied zum Menschen nicht erst erwerben müsse (1967: 474–475).

[...] Objekt und Grund der Hoffnung kann das Gewissen nicht seyn, nicht werden. Denn die reinste Tugend kann [...] das Loos des guten Menschen in Zeit und Ewigkeit – der Stufe des Guten nicht anpassen. Die Tugend kann nicht mehr als der Tugendheld, und der Tugendheld kann nur sich bezwingen, aber nicht die ganze Natur. Er kann zwar, wenn er *Held* ist, auch die Natur bezwingen, daß sie seinen *Tugendplan* nicht durchstreiche, aber daß sie seinen *Seligkeitsplan* [...] realisire, dazu kann er sie nicht zwingen; die Natur mag seine Vorsätze nicht meistern, aber er kann die Natur – die den Tod seines Geliebten und die Verheerungen seines zeitlichen Gutes mitbringt, und seinen eigenen Tod im Hinterhalte zeigt, auch nicht meistern. Kämpfen wider die Natur, das ist das Amt des Tugendhaften, damit sein Wille obenanstehen bleibe; die Natur in Harmonie bringen mit dem Seligkeitstriebe des Heiligen, das ist die Sache Gottes. Seligmachen kann nur Gott.

(Sailer 1832: 453–454, Hervorh. i. Orig.)

Sailer macht hier deutlich: Wenn der tugendhafte Mensch auch seine eigene Natur bezwingen könne, so bleibe er dem Lauf der Natur als solcher doch hilflos ausgesetzt. Seine Tugendhaftigkeit verhindere weder den Tod geliebter Menschen noch den Verlust zeitlicher Güter, und sie verhindere auch nicht seinen eigenen Tod. Glückseligkeit sei von daher allein von Gott als einem über die Natur erhabenen Wesen zu erhoffen. Thematisiert Sailer hier die menschliche Ohnmacht gegenüber dem natürlichen Übel, so bringt Kant in der erwähnten Passage aus der *Kritik der Urteilskraft* neben dem natürlichen auch das moralische Übel zur Sprache: Ein rechtschaffener Mann wie Spinoza, der weder an Gott noch an ein künftiges Leben glaube, müsse sich ebenso mit der Tatsache konfrontieren, dass die Natur seine guten Absichten immer wieder durchkreuze, ja schließlich endgültig vereitle, wie mit der Tatsache, dass sein guter Wille ihn nicht vor dem Betrug, der Gewalttätigkeit und dem Neid seiner Mitmenschen schütze. Sein uneigennütziger Verzicht auf jenseitiges Glück werde unter der Hand zur Einwilligung in die Unaufhebbarkeit des Unglücks auch derer, die das Glück verdient hätten und denen er selbst als rechtschaffener Mann nur das Beste wünsche (vgl. Kant 1968c: 452.14–30).

Während Hermes die Postulatenlehre in einer Hinsicht geradewegs ablehnt, stimmt er ihr in einer anderen Hinsicht unumwunden zu. Als Gottesbeweis lehnt Hermes die Postulatenlehre ab; das hinter dem höchsten Gut stehende Anliegen, Gott möge dem Menschen die Glückseligkeit zukommen lassen, die ihm gerechterweise zusteht, teilt er jedoch. Nun versteht Kant unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft «einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt» (Kant 1968c: 122.23–25, Hervorh. i. Orig.), also eine theoretische, aber nicht beweisbare Folgerung aus dem unabhängig von aller Erfahrung geltenden Sittengesetz. Die Postulate, auf die die praktische Vernunft durch das ihr innewohnende Bedürfnis geführt werde, könnten zwar «niemals in ein *Wissen* verwandelt werden» (Kant 1968c: 141.19–20, Hervorh. i. Orig.), stünden dem Grade nach aber keinem Wissen nach (Kant 1968a: 141.29–35). Nach Kant handelt es sich beim Glauben an die Existenz Gottes also nicht um ein Wissen, und doch komme ihm eine

vernünftig begründbare Gewissheit zu.<sup>10</sup> Streng genommen kann bei der Postulatenlehre also nicht von einem Gottesbeweis die Rede sein. Richtig ist, dass Kant in der Forderung jenseitiger Gerechtigkeit einen hinreichenden Grund für die Annahme der Existenz Gottes sieht. Eben diesen Gedankenschritt aber geht Hermes nicht mit:

Es bleibt also ungeachtet dessen, was *Kant* und *Fichte* als Beweise des Daseyns Gottes im Wege der *praktischen Vernunft* geliefert haben, ohne alle Abänderung bestehen, was ich zu Anfange *dieses Sphen* behauptete und wofür ich den Beweis gleich hinzu setzte: *daß die praktische*, richtiger: *die verpflichtende Vernunft uns keine Nothwendigkeit auflege einen Gott anzunehmen*. Es hat daher bey dem im Wege der *theoretischen Vernunft* geführten Beweise allein sein Bewenden.

(Hermes 1967: 446–447, Hervorh. i. Orig.)

Für Hermes führt von der praktischen Vernunft her also kein Weg zur Annahme der Existenz Gottes: Die moralische Forderung, der Mensch möge nach dem Maß seiner Glückswürdigkeit auch glücklich sein, ist für ihn kein hinreichender Grund für den Glauben an Gott. Anders als Kant und Fichte vertraut er allein auf die im Wege der theoretischen Vernunft geführten Beweise, wie er sie etwa von Thomas von Aquin her kennt. Angesichts dieser klaren Absage an die Postulatenlehre überrascht es, dass Hermes Kants Hoffnungsperspektive dennoch uneingeschränkt teilt: Nicht dieses kurze Erdenleben und die flüchtige Glückseligkeit, sondern die Erkenntnis und Liebe Gottes als wahre Glückseligkeit sei die Bestimmung des Menschen. Diese Bestimmung könne der Mensch aber nur erreichen, wenn er stets auf die innere Stimme höre, wodurch die Vernunft ihm den Willen Gottes offenbare, und wenn er ohne Ausnahme die Pflichten erfülle, welche die Vernunft ihm vorschreibe: «denn nur dann achtet meine Vernunft mich der Glückseligkeit würdig, widrigenfalls achtet sie mich derselben unwürdig – und ich muß annehmen, daß Gott eben so urtheile» (Hermes 1967: 486). Wie Kant hofft Hermes auf eine Glückseligkeit, die nicht gefährdet ist; wie Kant macht er den Anspruch auf Glückseligkeit vom Maß der Glückswürdigkeit abhängig.

#### 4. *Im Visier der Kirche: Modernes Denken unter Häresieverdacht*

Sailer und Hermes sind den Denkern der Moderne nicht nur offen begegnet, ihre Theologie ist modernem Denken auch zutiefst verpflichtet. Dass das Menschenrechtsethos nicht nur ihr Gottesbild, sondern auch ihre Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch prägt, wurde bislang nicht klar genug gesehen. Dass beide für ihre menschliche und intellektuelle Aufgeschlossenheit einen hohen Preis bezahlt haben, ist einerseits längst erforscht, andererseits nicht wirklich aufgearbeitet, womit ich bei der kirchlich-institutionellen

<sup>10</sup> Kant spricht von einem «Vernunftglauben» (1968a: 140.31).

Ebene des Verhältnisses von Katholizismus und Moderne angelangt bin. Es mögen einige historische Fakten zum Leben und Nachleben beider genügen:

Sailer, seit 1784 Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Dillingen (Schwaben), wird im Jahr 1794 von einem Tag auf den anderen von Bischof Clemens Wenzeslaus entlassen. Hintergrund der Entlassung sind Spannungen zwischen streng konservativen und reformfreudigen Professoren in Dillingen.<sup>11</sup> Die streng konservativen Professoren, im Bunde mit ehemaligen Mitgliedern des 1773 verbotenen Jesuitenordens, beschwerten sich bei Bischof Clemens Wenzeslaus über Sailer und setzen den Bischof auch finanziell unter Druck. Die Vorwürfe lauten: Sailer sei Mitglied des Geheimbundes der Illuminaten und verbreite den Geist der Aufklärung; in den Vorlesungen mache er die Studenten mit moderner Philosophie und protestantischer Literatur bekannt; er empfehle ihnen das Lesen verbotener Bücher und untergrabe ihre Sittlichkeit; statt Furcht vor Sünde und Höllenstrafe predige er Liebe und Glaube; er pflege Freundschaften zu Protestanten und übe Einfluss auf Stellenbesetzungen aus. Selbstzeugnisse belegen, dass Sailer sich von Geheimbünden stets distanziert hat. Die übrigen Vorwürfe zeigen, dass Sailers Aufgeschlossenheit gegenüber der Moderne von Kollegen und Ordensbrüdern mit Anfeindungen quittiert wurde. Die Entlassung setzt Sailer sein ganzes Leben lang zu, auch wenn er einige Jahre später rehabilitiert wird: Ab 1799 ist er wieder als Professor tätig – zunächst an der Universität Ingolstadt, dann an der Universität Landshut (vgl. Schwaiger 1982: 40–43; siehe auch Reusch 1890).

1817, als der König von Bayern das Konkordat mit Papst Pius VII. abschließt, ist Sailer als Bischofskandidat im Gespräch. Doch die Entlassung in Dillingen, seine Kontakte zur Allgäuer Erweckungsbewegung und die Freundschaften zu Protestanten schüren das Misstrauen der Amtsträger, woraufhin zwei Gutachten in Auftrag gegeben werden. Der angesehene und 1909 heiliggesprochene Wiener Redemptoristenpater Klemens Maria Hofbauer, ein Gegner der Aufklärung und treuer Anhänger des Papstes, verfasst ein vernichtendes Gutachten. Grundlage des Gutachtens sind jedoch vor allem Gerüchte; Sailers wissenschaftliches Werk wird überhaupt nicht berücksichtigt. Es ist wenig überraschend, was Hofbauer gegen Sailer vorbringt: Mystizismus, zu große Nähe zu den Protestanten, mangelnde Papsttreue, Ablehnung des Kults. Dieses Gutachten und weitere Denunziationen in Rom verhindern Sailers Berufung zum Bischof über Jahre: 1819 wird er von der Nuntiatur als Bischofskandidat für das Bistum Augsburg abgelehnt – um in Bayern bleiben zu können, hat er kurz vorher einen Ruf nach Köln ausgeschlagen, wo man ihn ebenfalls zum Bischof weihen wollte. 1821 ernennt König Maximilian I. Joseph ihn zum Ersten Kapitular im Regensburger Domkapitel, 1822 wird er dort Weihbischof und Koadjutor, 1829 schließlich

---

<sup>11</sup> Die Universität Dillingen war ab 1563 übrigens die erste voll ausgeprägte Jesuiten-Universität im Römisch-Deutschen Reich.

wird er kraft des Rechts der Nachfolge doch noch Bischof von Regensburg (vgl. Schwaiger 1982: 106–125, 210).

1873, mehr als 40 Jahre nach Sailers Tod, kommt es zu einem postumen römischen Inquisitionsverfahren: Ignatius von Senestrey, ein Nachfolger Sailers auf dem Bischofsstuhl von Regensburg, wirkt zusammen mit den bayerischen Redemptoristen darauf hin, dass Sailers Schriften auf den Index kommen. Sailer wird von diesen zum «Alt-Katholiken avant la lettre und Urvater aller Ketzereien» (Wolf 2005: 356–357) stilisiert. Berater des Papstes durchschauen die Intrige und verhindern damit die Indizierung (vgl. Wolf 2005: 356–357).

Mit ähnlichen und teilweise noch weitreichenderen Anfeindungen hat auch Georg Hermes zu kämpfen. Hermes, seit 1807 Professor für Dogmatik an der Universität Münster, zieht seit dem Erscheinen der «Philosophischen Einleitung» im Jahr 1819 die Kritik des Münsteraner Generalvikars Clemens August von Droste-Vischering und des sogenannten «Kreises von Münster» um Fürstin Amalie von Gallitzin auf sich. Der Kreis der Fürstin, ein Bildungs- und Lesezirkel der Übergangszeit zwischen Aufklärung und Romantik (vgl. Fliethmann 1997: 31–32), dem auch Sailer nahesteht<sup>12</sup>, beschuldigt ihn des Rationalismus. Der Generalvikar, der diesem Kreis ebenfalls angehört, hat aufgrund eines kirchenrechtlichen Gutachtens von Hermes schon länger Vorbehalte gegen ihn. Aufgrund der Anfeindungen in Münster nimmt Hermes den zweiten Ruf an die Universität Bonn im Jahr 1820 an. Viele seiner Studenten wollen ihm nach Bonn folgen, werden aber von Generalvikar Droste-Vischering davon abgehalten: Er droht ihnen, sie andernfalls nicht zur Weihe zuzulassen. In Bonn kann Hermes seine Vorstellungen durchsetzen, sieht sich aber auch hier mit Kritik konfrontiert, vor allem von seiten des Philosophen Karl Joseph Hieronymus Windischmann, dessen Freund Clemens Brentano eine kirchliche Untersuchung der hermesischen Lehre für nötig hält (vgl. Fliethmann 1997: 37–43; Hegel 1969). Wie dem Kreis von Münster steht Sailer auch Clemens Brentano nahe – er ist wie ein Mentor für ihn.<sup>13</sup> Dass Sailer ausgerechnet mit den Menschen befreundet ist, die mit Hermes befeindet sind, ist eine Ironie der Geschichte. Meines Wissens hat Sailer sich nicht mit Hermes auseinandergesetzt; umgekehrt scheint auch Hermes sich nicht mit Sailer befasst zu haben. Die Spannungen zwischen den Kreisen um Sailer auf der einen und den Kreisen um Hermes auf der anderen Seite zeigen jedenfalls, dass der moderneaffine Katholizismus im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert keineswegs einheitlich war.

Der Düsseldorfer Pfarrer Anton Josef Binterim stößt durch ein Schreiben an den Münchner Nuntius ein Jahr nach Hermes' Tod die lehramtliche Überprüfung der hermesischen Lehre dann tatsächlich an. Der Pfarrer hat Erfolg: Durch das päpstliche Breve *Dum acerbissimas* vom 26. September 1835 werden

<sup>12</sup> Vgl. den Brief an Fürstin Amalie von Gallitzin in Schiel (1952: 66).

<sup>13</sup> Vgl. den Brief an Clemens Brentano in Schiel (1952: 404–408, vgl. ebd. 622).

die Bücher von Hermes verboten – mit der Begründung, dass sie «Lehren und Sätze enthalten, die – je nachdem – falsch, leichtfertig, trügerisch, zum Skeptizismus und Indifferentismus hinführend, irrig, anstößig, gegenüber den katholischen Schulen ungerecht, den göttlichen Glauben umstürzend, nach Häresie schmeckend und anderweitig von der Kirche verurteilt sind» (Denzinger 2009: Abschn. 2740). Vorgeworfen wird Hermes vor allem, dass er den Zweifel zur Grundlage theologischer Forschung mache und in der Vernunft die einzige Möglichkeit übernatürlicher Erkenntnis sehe (vgl. Denzinger 2009: Abschn. 2738). Rehabilitierungsversuche seiner Schüler, denen zufolge der Erlass von Papst Gregor XVI. auf schwerwiegenden Missverständnissen beruht, scheitern (vgl. Fliethmann 1997: 45–55).

Der Hermesianismus ist nun endgültig in Misskredit geraten: Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil wird er explizit verurteilt. Die Dogmatische Konstitution *Dei Filius* vom 24. April 1870 belegt alle, die Hermes' Thesen zustimmen, mit dem Anathema (vgl. Denzinger 2009: Abschn. 3025, 3035, 3036). Kirchenrechtlich ist kaum eine weitreichendere Verurteilung denkbar. Hermes ist nun zum Feindbild der katholischen Kirche stilisiert worden, was insofern erstaunen muss, als er aufs Ganze gesehen das Denken der Moderne nur halbherzig verinnerlicht hat und sein Ansatz theologisch letztlich doch fruchtlos blieb (vgl. Fliethmann 1997: 15).

## 5. Nicht nur Geschichte

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass es im Katholizismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts eine überraschende Offenheit für Ideen der Moderne gab. Am Beispiel zweier bedeutender Theologen dieser Zeit wurde deutlich, dass religiöse Toleranz nicht nur gepredigt, sondern auch gelebt wurde, dass an Universitäten und in überregionalen Netzwerken ein lebendiger geistiger Austausch stattfand und dass Standesgrenzen aktiv überwunden wurden. Der egalitäre Geist der Aufklärung wirkte sich auf die sozialen Beziehungen aus und ging umgekehrt wohl auch aus diesen hervor. Das dem Säkularisierungsnarrativ zugrundeliegende Bild, dass sich die von der Moderne hervorgebrachten gesellschaftlichen Transformationen neben den Religionen und an diesen vorbei vollzogen, ja dass die Religionen ganz von diesen abgehängt wurden, erweist sich von hierher als falsch. Die Dynamiken der Moderne waren in den Religionen nicht weniger wirksam.

Geistesgeschichtlich lässt sich diese Entwicklung ebenso beobachten: Das Rechtsdenken der Moderne erfasste auch die Theologie dieser Zeit. Dies gilt für die philosophische Theologie eines Immanuel Kant ebenso wie für deren zahlreiche protestantische und katholische Aneignungen. Am Autonomiegedanken und an der Postulatenlehre lässt sich die Wendung zu modernen Fragen beson-

ders schön ablesen: Man fragte sich, wie moralische Autonomie möglich ist, ob man hierfür an Gott glauben müsse oder nicht. Man fragte sich, wie die Menschen angesichts ihrer Ohnmacht, aber auch Verantwortung gegenüber Natur und Geschichte das Glück erlangen können, das sie verdienen. Man fragte sich, mit welchen epistemischen Geltungsansprüchen Theologie redlicherweise auf den Plan treten darf, an welchen Stellen sie sich eine Selbstbeschränkung auferlegen muss und wo sie externe Übergriffe abzuwehren hat. Dass die zwei besprochenen Ansätze zu teils unterschiedlichen Antworten gelangen, ändert nichts daran, dass sie sich im Wirkungskreis bis heute virulenter Fragen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bewegen.

Ganz im Kontrast zu dieser Aufbruchstimmung zeigt sich auf institutioneller Ebene eine deutliche Abwehrhaltung: Die katholische Kirche war im ausgehenden 18. Jahrhundert nicht und im 19. Jahrhundert immer weniger bereit, die Normen der Moderne anzuerkennen oder sich zumindest konstruktiv mit ihnen auseinanderzusetzen. Sie hat die Theologen, die das Gespräch mit Ideen und Konzepten der Moderne gesucht haben, durch Verleumdungen, Verurteilungen, Entlassungen und Indizierungen konsequent ins Abseits gedrängt – auch noch lange nach deren Tod. Das Studium der modernen Philosophie wurde ebenso unterbunden wie die Pflege interkonfessioneller Kontakte. Bis zur Anerkennung der Freiheitsrechte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es noch ein langer und steiniger Weg. Dass die Kirche hier immer noch auf dem Weg ist, ist kein Geheimnis. Im Katholizismus des 19. Jahrhunderts konnte sich eine affirmative Haltung zum Wertekodex der Moderne deswegen nicht durchsetzen, weil die institutionellen Voraussetzungen nicht gegeben waren.

Zu den treibenden Kräften in der Begegnung von Katholizismus und Moderne zählten somit vor allem Theologieprofessoren mit einem hohen Interesse an den philosophischen Ideen ihrer Zeit. Zu den hemmenden Kräften zählte vor allem die Institution Kirche, die diese Ideen tendenziell als gefährlich einstufte und deren Rezeption zu unterbinden suchte. Bei den Konflikten zwischen universitärer Theologie und katholischem Lehramt ging es in erster Linie um normative Vorstellungen wie Autonomie und Freiheit, aber auch um epistemische Aussagen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Kirchlicherseits stieß weder das moderne Menschenrechtsethos noch die Differenzierung von Glaubenshaltungen, die auch den Zweifel zu einer Option werden lässt, auf Resonanz – hinter Ersterem währte man Autoritätsfeindlichkeit, hinter Letzterer Skeptizismus oder gar Atheismus. Langfristig wurden die klar identifizierbaren Reibungsgewinne – Rezeption der Menschenrechte, Aufgeschlossenheit für ökumenische Kontakte, Bereitschaft zu transdisziplinären Diskursen – durch die enormen Reibungsverluste vor allem in den Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Lehramt in den Schatten gestellt.

## Literatur

- Auer, Alfons (1971): *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf: Patmos.
- Congress (o. J.): *Declaration of independence: A transcription*. In *Congress, July 4, 1776*, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (Stand: 12.12.2022).
- Denzinger, Heinrich (2009): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Lateinisch-Deutsch, verbessert, erweitert, übers. und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünemann, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Fliethmann, Thomas (1997): *Vernünftig glauben. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes*, zugl. Diss. Univ. Tübingen, 1995/96, Würzburg: Echter.
- Friemel, Franz Georg (2014): «Johann Michael Sailer und die getrennten Christen», in: Konrad Baumgartner, Rudolf Voderholzer (Hg.), *Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag 2014 in Regensburg*, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, S. 53–71.
- Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja (Hg.) (2010): *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja (Hg.) (2016): *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Hegel, Eduard (1969): «Hermes, Georg», in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 8, S. 671f. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118549790.html#ndbcontent> (Stand: 29.5.2023).
- Hermes, Georg (1967): *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung*, urspr. Münster 1819, Frankfurt a.M.: Minerva.
- Hinske, Norbert (2005): «Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption: Zu den Anfängen des katholischen Frühkantianismus und seinen philosophischen Impulsen», in: Norbert Fischer (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder, S. 189–205.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1981): *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1968a): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, urspr. Berlin 1912/23. Unveränderter Nachdruck, Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968b): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, urspr. Berlin 1907/14. Unveränderter Nachdruck, Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968c): *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*, urspr. Berlin 1908/13. Unveränderter Nachdruck, Berlin: de Gruyter.
- Pröpfer, Thomas (1985): *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München: Kösel.



- Pröpfer, Thomas (2001): *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Pröpfer, Thomas (2011): *Theologische Anthropologie*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Reusch, Heinrich (1880): «Hermes, Georg», in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 12, S. 1 192-196. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118549790.html#adbcontent> (Stand: 29.5.2023).
- Reusch, Heinrich (1890): «Sailer, Johann Michael von», in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 30, S. 178-192. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118604872.html#adbcontent> (Stand: 29.5.2023).
- Sailer, Johann Michael (1832): *Grundlehren der Religion*, hg. von Joseph Widmer, Sulzbach: Von Seidel.
- Sailer, Johann Michael (1834): *Handbuch der christlichen Moral. Bd. 1*, hg. von Joseph Widmer, Sulzbach: Seidel.
- Schalk, Fritz / Mahlmann, Theodor (2017): «Art. Aufklärung», in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel: Schwabe. DOI: 10.24894/HWPh.5060.
- Scheuchnpflug, Peter (2014): «Sailer als Brückenbauer im Kreis seiner Schüler und Freunde: Pastoraltheologische Skizzen zum theologiegenerativen Potential sozialer Räume», in: Konrad Baumgartner, Rudolf Voderholzer (Hg.), *Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag 2014 in Regensburg*, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, S. 223–244.
- Schiel, Hubert (Hg.) (1948): *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe. Bd. 1: Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen*, Regensburg: Gregorius.
- Schiel, Hubert (Hg.) (1952): *Johann Michael Sailer. Briefe*, Regensburg: Friedrich Pustet.
- Schwaiger, Georg (1982): *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*, München, Zürich: Schnell & Steiner.
- Schwaiger, Georg (2014): «Johann Michael von Sailer: Bischof von Regensburg (1829-1832)», in: Konrad Baumgartner, Rudolf Voderholzer (Hg.), *Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag 2014 in Regensburg*, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, S. 9–26.
- Schwedt, Herman H. (1980): *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Römische Quartalsschrift. 37. Supplementheft, Rom, Freiburg i.Br., Wien: Herder.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Stattler, Benedikt (1788): *Anti-Kant*, München: Joseph Lentner.
- Wasmaier-Sailer, Margit (2018): *Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt*, Regensburg: Pustet.

Wolf, Hubert (2005): «Sailer, Johann Michael von», in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 22, S. 356–357. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118604872.html#ndbcontent> (Stand: 29.5.2023).

Zweites Vatikanisches Konzil (1996): «Die Erklärung über die Religionsfreiheit ‹Dignitatis humanae›», in: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister; mit einem Nachtrag vom Oktober 1968: Die nachkonziliare Arbeit der römischen Kirchenleitung, Freiburg i.Br.: Herder, S. 655–675.