

BENEDIKT STATTLER

Theologie als System der Vernunft

VON KARLHEINZ RUHSTORFER

Leben und Wirken

Vier Jahre nach Immanuel Kant (1724–1804) wurde Benedikt Alexius Andreas Stattler (1728–1797) im niederbayerischen Kötzing geboren.¹ Seine erste Schulbildung erhielt er bei den Benediktinern zu Niederaltaich an der Donau. Die Jünger des heiligen Benedikt standen nicht nur am Beginn seiner Laufbahn, sondern auch an deren Ende – nicht zuletzt durch das Betreiben eines Benediktinermönches geriet Stattler in Konflikt mit der römischen Indexkongregation. In seinem Leben spiegeln sich Krisen und Verwerfungen des neuzeitlichen Katholizismus. Benedikt Stattler wurde mit 17 Jahren Novize der Gesellschaft Jesu in Landsberg am Lech. Die Jesuiten verstanden sich noch immer als die Träger des Fortschrittes und der Wissenschaft innerhalb der Kirche, noch hatten sie größten Einfluss in Kirche und Staat. Doch wuchs bereits der Widerstand gegen die stets auch politisch aktive Societas Jesu seitens der spätabolutistischen Staaten Europas.

Ab 1745 durchlief Stattler die ordensspezifische Ausbildung. Auf das zweijährige Noviziat folgten drei Jahre des Studiums der Philosophie in Ingolstadt. Nach dem Philosophicum schloss sich ein einjähriges Spezialstudium der Mathematik an – einer Disziplin mit besonderer Bedeutung für die neuzeitliche Wissenschaft im Allgemeinen und Stattlers Wissenschaftsverständnis im Besonderen. Noch vor dem Theologiestudium lehrte der Magister drei Jahre an den Jesuitengymnasien in Straubing, Landshut und Neuburg an der Donau Grammatik sowie Poesie. Das Studium der Theologie endete 1758 mit der Priesterweihe und den ersten Gelübden der Gesellschaft Jesu. 1763 legte Benedikt Stattler die letzten Gelübde des Jesuitenordens ab.

Zunächst unterrichtete er vorwiegend Philosophie an den Jesuitenhoch-

¹ Zur Biographie vgl. J. M. Sailer: Benedict Stattlers kurzgefaßte Biographie; F. Scholz: Benedikt Stattler, 3–86; M. Miedaner: Die Ontologie Benedikt Stattlers, 3–10.

schulen in Straubing, München und Innsbruck. In Solothurn übernahm er 1766 seine erste Dozentur in Dogmatik. Ab 1768 wirkte er wieder in Innsbruck und schließlich von 1770 bis 1781 in Ingolstadt. Er stand nun auf dem Höhepunkt seiner akademischen Laufbahn. Er war weithin als philosophisch-theologischer Lehrer anerkannt und verfasste viele seiner Hauptwerke, darunter die ›Theologia naturalis‹, die ›Demonstratio catholica‹, ›De locis theologicis‹, die ›Ethica christiana universalis‹ sowie Teile der ›Theologia christiana theoretica‹. Es entstanden polemische Schriften gegen Illuminaten (Esoteriker der Aufklärung) und Theisten (Vertreter eines reinen Vernunftglaubens) und das theologische Reformprogramm, welches sich zum Ziel setzte, die leibniz-wolffsche Schulphilosophie im katholischen Denken einzubürgern. Johann Michael Sailer war in Ingolstadt Stattlers bedeutendster Schüler und schließlich auch auf sein Betreiben sein Kollege auf dem zweiten Lehrstuhl für Dogmatik. 1773 wurde die Gesellschaft Jesu aufgelöst. Wie nur wenigen Dozenten gelang es Stattler, seine Professur zunächst zu halten. Erstaunlicherweise erlangte er 1775 sogar das Amt des Prorektors der Universität und ein Jahr später dasjenige des Stadtpfarrers von Ingolstadt. 1781 gründete Kurfürst Karl Theodor (1724–1799) die „Bayerische Zunge“ des Malteserordens. Dieser Orden sollte die Aufgaben der Gesellschaft Jesu übernehmen. Zu diesem Zweck wurde auch das immense Vermögen des Jesuitenordens, aus welchem man die ehemaligen Patres bezahlte, eingezogen. Damit war die Macht der Jesuiten endgültig gebrochen. Auch Stattler verlor seinen Lehrstuhl. Sein Nachfolger in Ingolstadt wurde der Benediktinerpater Wolfgang Fröhlich (1748–1810), der spätere Hauptinitiator der Indizierung der stattlerschen Schriften.

Schwer gedemütigt übernahm Stattler eine Landpfarre im fränkischen Kemnath, wofür er sich, bereits im reifen Alter, einer Pfarreignungsprüfung unterziehen musste. Auch an seiner neuen Wirkungsstätte setzte sich der streitbare Priester unermüdlich für die Bildung ein. Gegen erbitterte Widerstände versuchte er vor allem das Schulwesen zu fördern. Seinen Kaplänen entzog er wegen deren mangelnder theologischer Kompetenz zunächst die Predigerlaubnis. Stattler selbst publizierte weiterhin theologische Schriften, darunter die sechsbändige ›Ethica christiana communis‹. 1788 zog er sich jedoch resigniert nach München zurück.

Bereits in Kemnath war ihm Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ in die Hände gefallen. In kürzester Zeit verfasste er ein polemisches, aber dennoch recht detailliertes und umfangreiches Werk, für das er tragische Berühmtheit erlangen sollte, den dreibändigen ›Anti-Kant‹. Kant, dessen kopernikanische Wende dem leibniz-wolffschen Dogmatismus und damit auch dem stattlerschen System den Boden entzog, wurde für ihn die philosophisch-theologische Herausforderung der späten Jahre. 1790 wurde

Stattler zum Geistlichen Rat und zum bayerischen Zensurrat ernannt. Noch einmal erhielt er eine Machtposition, von der aus er vor allem den Einfluss Kants bekämpfte. Davon betroffen war unter anderen ein ehemaliger Ordensbruder Stattlers und Anhänger Kants: Sebastian Mutschelle (1749–1800). Doch nicht nur kämpfte Stattler mit veralteten Waffen gegen die neuere Philosophie, vielmehr geriet er selbst als Erneuerer im Horizont der anachronistisch gewordenen katholischen Theologie in die Schusslinie der konservativen Kreise der Kirche.

1794, als sich Gerüchte über eine bevorstehende Indizierung stattlerscher Schriften in München verbreiteten, wurde ihm nahe gelegt, seine Demission als Zensurrat einzureichen. Schon 1779 hatte ihn Wolfgang Fröhlich in Rom denunziert. Ein Jahr später formulierte Rom ein Verdammungsdekret, das wegen der entschiedenen Einflussnahme des Eichstätter Fürstbischofs Raymund Anton von Strasoldo (1718–1781) zu Stattlers Gunsten zurückgehalten wurde. Nach Raymund Antons Tod jedoch verlor dieser seine bischöfliche Protektion. Stattler wurde nun öffentlich angegriffen. Im Breve Pius' VI. (1717–1799, Papst seit 1775) vom 9. Mai 1795 heißt es schließlich, die ›*Demonstratio catholica*‹ enthalte „fast unzählige der Censur würdige Sätze; es hinkt mit beiden Füßen, sodass es nicht bloß bezüglich einiger Sätze, sondern bezüglich *des ganzen Systems* einer Retractation bedarf“.² 1797 wurden zunächst die ›*Demonstratio catholica*‹ und schließlich auch ›*De locis theologicis*‹, ›*Theologia christiana theoretica*‹ sowie zwei weitere kleinere Schriften auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

Die Gründe für die Verurteilung Stattlers sind spezifisch neuzeitlicher Natur. Sie betreffen die Frage nach der Verfassung der Kirche und in engstem Zusammenhang damit die Frage nach der Gewissheit der Wahrheit. Schon beim Gründer des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola (1491–1556), tritt die Kirche in radikal neuer Weise als Garantin für die absolute Gewissheit der Wahrheit auf. Wegen des neuzeitlichen Wechselverhältnisses von Kirche und Individuum kommt aber auch Letzterem eine neuartige Gewissheit der Wahrheit zu. Bei Ignatius handelt es sich hierbei noch um die Gewissheit des begnadeten Gewissens, bei Stattler hingegen um die Gewissheit der begnadeten natürlichen Vernunft. Konkret wurden zunächst kirchliche Verfassungsfragen beanstandet. Während sich die Unfehlbarkeit der Kirche ausgehend von Ignatius von Loyola, dem Konzil von Trient und den vor allem jesuitisch geprägten Ekklesiologien der Neuzeit immer mehr auf die Person des Papstes konzentrierte, sieht Stattler die Unfehlbarkeit von päpstlichen Kathedralentscheidungen in Abhängig-

² Zit. nach Franz Heinrich Reusch: Der Index der verbotenen Bücher. Bd. 2, Abt. 2, Bonn 1885 (Nachdr. Aalen 1967), 1004.

keit von der Zustimmung der Bischöfe (LT 160). Auch die gesetzgebende Gewalt wird vom Papst nur in Gemeinschaft mit den Bischöfen ausgeübt (LT 161). Nur in aller Form klar und deutlich als unfehlbar dogmatisierte Aussagen des kirchlichen Lehramtes können nach Stattler Gehorsam des Verstandes und des Willens einfordern (LT 171), wenn hinreichende Gründe und daran anschließend auch der Spruch des Gewissens die eigene Überzeugung stützen. Entsprechend war Stattler davon überzeugt, dass nur die formell unfehlbar veröffentlichte Verurteilung seiner Schriften durch ein allgemeines Konzil die Gewissheit seines eigenen Urteils erschüttern könnte.

Benedikt Stattler starb auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung am 21. August 1797, ohne sich der Verurteilung unterworfen zu haben und ohne auch nur von seinem Bischof dazu aufgefordert worden zu sein. Eine Versöhnung zwischen der Selbstgewissheit der natürlichen Vernunft und der Autorität der neuzeitlichen katholischen Kirche war an Stattlers geschichtlichem Ort nicht möglich. Im Folgenden soll nun die charakteristische Neuzeitlichkeit des stattlerschen Systems und seines Prinzips herausgearbeitet sowie die Grenze seines Gedankens aufgezeigt werden.

Das Werk als System

Das Werk Stattlers umfasst neben den Hauptschriften eine Fülle von Publikationen zu Fragen der Zeit. Die Bandbreite der Themen reicht von der Problematik des Duells über den Zölibat, die Abschaffung des Jesuitenordens bis hin zur Französischen Revolution. Von besonderer Bedeutung sind die polemischen Schriften Stattlers. Sie belegen die Intensität, mit welcher er an aktuellen kulturellen, philosophischen und theologischen Zeitfragen Anteil nahm und sich in die Debatten einmischte. Unter den polemischen Schriften ragt der dreibändige ›Anti-Kant‹ hervor. Er ist das einzige Werk Stattlers, das seine Zeit überdauert und in unseren Tagen einen Nachdruck erfahren hat. Bezeichnenderweise erschien der ›Anti-Kant‹ 1969 in der Reihe „Aetas Kantiana“ und stellt als erste katholische Replik auf Immanuel Kant für uns zunächst lediglich eine Kuriosität im Umfeld des großen Königsberger Philosophen dar. Die Hauptwerke Stattlers selbst bilden aber einen der interessantesten Versuche katholischer Theologie, auf die wissenschaftliche Landschaft nach René Descartes (1596–1650) und vor Immanuel Kant zu reagieren. Näherhin war es Stattlers Bestreben, die Philosophie Christian Wolffs (1679–1754), die ihrerseits auf dem Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) beruht, in die katholische Wissenschaft einzubringen.

Die zentralen Werke Stattlers bilden die Elemente seines Systems. Dieses gliedert sich in drei Bereiche: den Bereich der natürlichen Vernunft, den der begnadeten Vernunft und denjenigen des begnadeten Willens. Das System bekommt durch die natürliche Vernunft in der ›Philosophia, methodo scientiis propria explanata‹ (Durch die den Wissenschaften eigene Methode erklärte Philosophie, 1769–1772) seine Grundlegung. Die Sphäre der Gnade wird ermöglicht durch die Gabe der Offenbarung. Die Brücke zwischen Vernunft und Offenbarung bilden die beiden apologetischen Werke ›Demonstratio christiana‹ (1770) und ›Demonstratio ecclesiastica‹ (1775) sowie die theologische Erkenntnislehre ›De locis theologicis‹ (1775). Erst nach dem rein vernünftigen Aufweis von Religion im Allgemeinen, des Christentums und schließlich des Katholizismus im Besonderen kann sich die eigentliche Offenbarungstheologie entfalten. Diese legt sich gemäß den beiden geistigen Vermögen Vernunft und Wille auseinander in die ›Theologia christiana theoretica‹ (1776–1781), welche die Dogmatik darstellt, und die „praktische Theologie“. Durch die christliche Ethik wird der Wille des Menschen auf das zuvor theoretisch bestimmte Ziel ausgerichtet. Dabei leistet die ›Ethica christiana universalis‹ (1772) die allgemeine Grundlegung der Sittlichkeit, die dann in der speziellen sechsbändigen ›Ethica christiana communis‹ (1782) entwickelt wird. Schon Sailer bemerkte, dass der Chronologie des stattlerschen Schaffens die methodische Ausbildung des Systems zu Grunde liegt. Stattler durchläuft jeweils den „ganzen Cursus“ der Philosophie, der Dogmatik sowie der katholischen Moral, und zwar „in scientifischer Methode“.³

1. Die Philosophie

Prinzip und Methode der Philosophie durchdringen das ganze System Stattlers bis hin zur übernatürlichen Theologie und zur Ethik. Zunächst ist der cartesianische Grundzug stattlerscher Wissenschaft zu bemerken. Stattler orientiert sich an den vier methodischen Regeln des René Descartes.⁴ Erstens ist keine Sache als wahr anzuerkennen, die sich dem Verstand nicht so „klar und deutlich“ darstellt, dass sich keinerlei Anlass zum Zweifel bietet. Zweitens muss die Analyse der Sachverhalte bis zu kleinsten sinnvollen Einheiten fortschreiten, um zur klaren und deutlichen Erkenntnis der elementaren Momente zu kommen. Sodann sind diese einfachsten Elemente gemäß mathematisch-geometrischer Methode in eine höhere

³ J. M. Sailer: Benedict Stattlers kurzgefaßte Biographie, 118.

⁴ René Descartes: Discours de la méthode, frz.-dt., übersetzt und hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1990, T. 2, 7–10.

komplexe Ordnung zu bringen, wobei jeder Schritt methodisch geprüft sein will. Und schließlich gilt es, sich dabei der Vollständigkeit der systematischen Entfaltung des Wissens zu versichern. Diese vier Regeln begegnen im stattlerschen Denken auf Schritt und Tritt. Der scholastische Wahrheitsbegriff der Übereinstimmung von Denken und äußerer Sache tritt vor der Wahrheit als klarer und deutlicher Wahrnehmung eines Bewusstseinsgegenstandes zurück (L § 61). Dennoch geht Stattler nicht vollständig auf die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie ein. Sein Bemühen zielt vielmehr auf eine Vermittlung der rationalistischen Linie Descartes–Leibniz mit der empiristischen Philosophie John Lockes (1632–1704) und David Humes (1711–1776). Darin befindet sich Stattler in einer gewissen Nähe zur Absicht Kants, die Spaltung von Empirismus und Rationalismus zu überwinden. Anders aber als Kant bleibt Stattler im Zwiespalt zwischen beiden Positionen befangen. Sein Denken oszilliert zwischen Leibniz und Locke. Dies zeigt sich besonders in der Fassung seiner Prinzipien. Stattler übernimmt die bereits durch Wolff modifizierten Prinzipien Leibnizens, den Satz vom zureichenden Grunde und den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Bei Leibniz jedoch haben diese beiden Sätze ihre Gültigkeit in der Sphäre des Bewusstseins. Sie beziehen sich auf die Wahrheit von Urteilen, nicht aber von Seiendem, und gerade bezogen auf die Vernunftwahrheiten, nicht aber auf die Tatsachenwahrheiten können sie ihren prinzipiellen Charakter entfalten. Alles hat einen Grund – dieser Satz muss bei Leibniz zuerst und zuhöchst von der Totalität des Bewusstseins gelten. Stattler jedoch, der mit Locke „eingeborene Ideen“ ablehnt und die Seele als „white paper“ auffasst (AK 1,276), bezieht das „Prinzip des Grundes“ auf das Seiende (*ens*) selbst, das zudem mit dem Ding (*res*) identifiziert wird: „Der hinreichende objektive Grund eines jeden wie immer bestimmten Dinges ist das Ding selbst“ (AK 1,30). Damit gerät Stattler, wie schon Wolff, zwischen die Fronten der beiden zu seiner Zeit herrschenden Strömungen des Denkens.

Stattler übernimmt nicht nur die Prinzipien der wolffschen Schulphilosophie, sondern auch deren Gegenstände: Gott, Seele und Welt. Bevor diese Gegenstände verhandelt werden können, bedarf es aber gemäß der cartesischen Vorgabe der methodischen Verständigung des Denkens über sich selbst. Wie schon Wolff in seiner lateinischen Metaphysik verzichtet auch Stattler auf die Grundlegung in der Reflexion auf das „Ich denke“ und beginnt sein System mit der Logik. Die Logik birgt zwei Teile, einen theoretischen und einen praktischen. Die theoretische Logik setzt mit der Definition des Wissens und der Wissenschaft ein: „Wir sprechen vom Wissen einer Sache, wenn wir diese aus evidenten Prinzipien zu beweisen in der Lage sind, das heißt, zu einer legitimen Begründung bringen können; und der Habitus oder das Vermögen, viele Dinge so zu beweisen, heißt

Wissenschaft“ (L 2)⁵. Die Wissenschaft der Logik beginnt nun mit „vorausgehenden Prinzipien der Logik“. Deren erste sind die „vorausgehenden ontologischen Prinzipien“. Bevor Stattler sein erstes Prinzip nennt, gibt er noch eine Erklärung über das Wesen des Denkens ab. Denken geht immer auf Seiendes. Dieses definiert er hier als eine Vergegenwärtigung, eine Repräsentation im Bewusstsein (L 14). Die Erkennbarkeit im Bewusstsein ist der allgemeine Grund des Seienden. Dies bedeutet zunächst, dass nur dasjenige *ist*, das möglicher Gegenstand des Bewusstseins ist. Schon Christian Wolff hatte formuliert: „Die Welt-Weisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind.“⁶ Jedes Seiende, sei es nur möglich oder wirklich, bedarf, um zu sein, eines zureichenden Grundes. „Nichts ist ohne zureichenden Grund.“ Nur das, was nicht ist, auch nicht möglich ist, hat keinen Grund. Nicht möglich ist aber, was sich selbst widerspricht. So ist das zweite Prinzip stattlerschen Denkens der Satz vom (zu vermeidenden) Widerspruch.

Nach der ersten Entfaltung des Prinzips erläutert Stattler in den folgenden Sektionen der theoretischen Logik die drei Operationen des menschlichen Geistes. Die erste Operation handelt von der „Idee“ oder auch dem Begriff. Dieser entspringt nach Stattler – anders als bei Descartes, Leibniz und Wolff – ausschließlich der sinnlichen Wahrnehmung. Es gibt, wie bereits erwähnt, keine „eingeborenen Ideen“. Dennoch beginnt die Fassung eines Begriffs auch bei Stattler mit der Unterscheidung der klaren Ideen von den unklaren und der distinkten von den diffusen (L 47ff.). Die Verknüpfung zweier Begriffe ergibt ein „Urteil“ (*iudicium*), sie ist die zweite *operatio mentis* (L 111). Das Urteil entspringt der Tätigkeit des Verstandes. Die Vernunft verknüpft drei Begriffe in einem *sylogismus* (L 158). Die dritte und höchste logische Wirkweise ist also der „Schluss“. Ihm kommt höchste Gewissheit zu. Die beiden letzten Abschnitte der theoretischen Logik beschäftigen sich mit den voluntativen Elementen der Erkenntnis: dem Überzeugtwerden des gemeinen Menschenverstandes (*sensus communis*), der Zustimmung des Glaubens und schließlich den Affektionen bei verschiedenen Gewissheitsgraden (Evidenz, Gewissheit, Wahrscheinlichkeit, Zweifel und Angst). Diese Sektionen sind von besonderer Bedeutung für die Theologie Stattlers. Wegen der Schwäche des gemeinen Menschenverstandes können gewisse Wahrheiten, die Gott betreffen, nicht auf Grund von zureichenden Gründen (*rationes sufficientes*)

⁵ Alle Übersetzungen aus den lateinischen Werken Stattlers stammen vom Verfasser.

⁶ Christian Wolff: Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit, hrsg. von Hans Werner Arndt. In: C. Wolff: Gesammelte Werke, Abt. 1, Bd. 1, Hildesheim 1978, 115.

mit einem klaren und distinkten geistigen Blick (*intuitus*) erfasst werden (L 147). Um diese Wahrheiten zu denken, bedarf es der „Zustimmung des Glaubens“. Der Gegenstand des Glaubens wird durch „Zeugen“ überliefert. Diese erlangen den Status einer „Autorität“, wenn die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses ein gewisses Maß an *sufficientia rationis* (Zureichendheit des Grundes) erreicht. Auf dieses Maß hin unterscheidet Stattler einen dogmatischen Glauben (*fides dogmatica*) von einem geschichtlichen (*fides historica*). Bemerkenswerterweise kann es nur zu einem „dogmatischen Glauben“ kommen, wenn der Inhalt einem „allgemeinen Urteil“ bzw. einer Vernunftwahrheit gleicht, nicht aber auf einzelne, historisch kontingente Fakten bezogen ist. Als Beispiel für den dogmatischen Glauben nennt Stattler das Vertrauen, das man dem Zeugnis eines Mathematikers entgegenbringt, der die gleiche Größe des Quadrates über der Hypotenuse eines Dreiecks mit den beiden Quadraten über den Katheten behauptet (L 204).

Den zweiten Teil der Philosophie bildet die „Ontologia“. Ihr Gegenstand sind „jene Begriffe [...], welche, weil sie in allen Dingen vorhanden sind, und die ersten allgemeinsten notwendigsten Grundsätze bestimmen, aller deutlichen Kenntnis der Dinge zum Leitfaden dienen (*notiones directrices*)“ (AK 1,144). Die Ontologie besteht aus drei Sektionen. Der erste Abschnitt behandelt Allgemeinbegriffe, die in jedem einzelnen Seienden notwendig enthalten sind, wie zum Beispiel Wahrheit, Güte, Einheit, Vollkommenheit. Der zweite Abschnitt geht über die Begriffe, die aus der Vervielfältigung eines Seienden entstehen. Raum, Zeit, Qualitäten etc. fallen darunter. Der dritte handelt von der Verbindung und Ordnung zwischen der Vielzahl von Seienden. Auch die Ontologie Stattlers⁷ beginnt mit einer Explikation der Prinzipien. Die Wahrheit des Seienden gründet im Prinzip vom zureichenden Grund (CP 222 ff.), die Möglichkeit des Seienden im Prinzip des Widerspruchs (CP 225).

Wenn nunmehr die Psychologie als erste Wissenschaft von einem konkreten Gegenstand des Bewusstseins auf die abstrakte Ontologie folgt, so hat sie gerade das Subjekt des Vorstellens selbst zum Gegenstand des Bewusstseins erhoben. Dies geschieht jedoch, ohne auf die eigentümliche Reflexivität in der Vorstellung des Vorstellenden einzugehen, da sich hier das Subjekt der Erkenntnis selbst zum Objekt macht – eine Problematik, die in Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ von zentraler Bedeutung ist. Die Psychologie beginnt mit dem Aufweis der Existenz der Seele und ihrer Vermögen. Das Erkenntnisvermögen und das Strebevermögen sind dann eigentliche Sache dieser Wissenschaft, wobei die „Fähigkeit zu erkennen“

⁷ Die Ontologie, Psychologie und natürliche Theologie werden nach dem ›Compendium philosophiae‹ zitiert.

(*facultas cognoscendi*) der „Fähigkeit zu erstreben“ (*facultas appetendi*) vorausgeht und somit den Primat inne hat. Die Seelenlehre hat ihren Höhepunkt in den Ausführungen über die „Freiheit des menschlichen Willens“ (CP 403). Der charakteristisch neuzeitlichen Frage nach der Freiheit des Willens kam schon bei Leibniz und Wolff eine herausragende Bedeutung zu. Stattlers Lehre vom freien Willen basiert auf der Freiheitslehre von Leibniz und deren Adaptation durch Wolff. Der Wille strebt grundsätzlich nach dem Guten. Das im Bewusstsein als gut Erkannte ist der hinreichende Grund für eine Bewegung des Willens. Der zureichende Grund für einen Akt des Willens heißt „Motiv“ (C. Wolff: *Psychologia empirica*, Frankfurt am Main 1738, § 937). Ein Motiv ist ein Vorstellungsgegenstand (*repraesentatio*), der den Willen determiniert. Der Wille wird unfehlbar vom Motiv gelenkt. Stattler interpretiert diese kausale Determination des Willens als faktische Unfreiheit. Ein freier Willensakt kann deshalb nach Stattler nur stattfinden, wenn zwei gleich starke Motive, ein anziehendes und ein abstoßendes, miteinander im „Kampf“ liegen. Nur im Falle dieses Einstandes zweier gegensätzlicher Vorstellungen kann der Wille als ein freier den Zuschlag zur einen oder anderen Seite geben (CP 403f.).

Bei Stattler ist die Seele über die Mitte Gottes mit der Welt zusammengeschlossen. Dies lässt an das grundlegende „Prinzip und Fundament“ der ›Geistlichen Übungen‹ des Ignatius von Loyola denken, denn auch hier kommt es zu einem prinzipiellen Zusammenschluss von Mensch und Schöpfung über die Mitte Gottes. Entscheidend ist bei Ignatius und Stattler die Gewähr der menschlichen Freiheit durch die Vermittlung der Freiheit Gottes. Die natürliche Theologie beginnt denn auch auffälligerweise nach dem Aufweis der Existenz Gottes mit Ausführungen über die „Freiheit Gottes und die Kontingenz der Welt“ (CP 464). Im ersten Artikel nennt Stattler das „letzte Ziel der Schöpfung der Welt und der Menschen“. Gott, der sich durch unendliches Wissen und unendliche Freude auszeichnet, schafft die Welt und die Menschen aus der ihm eigenen Freiheit (CP 465). Diese Freiheit ist allerdings in einer Hinsicht eingeschränkt. Gott muss wegen seines eigenen Wesens, d. h. wegen seiner unendlichen Güte und seiner Glückseligkeit, der Schöpfung größtmögliches Glück mitteilen (ebd.). Die rationale Schöpfung ist zur Erlangung des Glückes geschaffen, die Welt ist nur das Mittel, das zur Erreichung dieses Zieles dient (ebd.). Schon für Ignatius von Loyola war der Mensch auf die Erfahrung der Gegenwart Gottes hin geschaffen. Die höchste Gegenwartsweise Gottes ist seine Herrlichkeit (*gloria*). Während bei Ignatius diese Gegenwart im Gewissen vernehmbar wird, findet bei Stattler die Wahrnehmung der Herrlichkeit im Intellekt, genauer im Bewusstsein statt. „Die Herrlichkeit ist die distinkte und gewisse Erkenntnis der Vollkommenheit irgend-

einer Person“ (CP 517). Damit kann Stattler seine Interpretation des jesuitischen Mottos „Alles zur größeren Herrlichkeit Gottes und zum größeren Heil der Seelen“ geben:

„I. Die höchste Glückseligkeit des Menschen ist die höchste Herrlichkeit Gottes. II. Das letzte Ziel der Schöpfung ist die Herrlichkeit Gottes, nicht als Gut für Gott, sondern als Glückseligkeit der vernünftigen Schöpfung. III. Das angemessene letzte Ziel der Schöpfung ist für Gott nicht die höchste Glückseligkeit lediglich eines Einzelnen, sondern als größte, allen vernünftigen Geschöpfen gemeinsame, in der Weise, dass Gott diese gemeinsame Glückseligkeit als Ziel hat, die er als solche aus dem Möglichen in einem zweiten Akt durch seinen unendlichen Intellekt vorausgesehen hat“ (CP 466).

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen zur Freiheit Gottes im zweiten Kapitel folgt die Behandlung der übrigen Eigenschaften Gottes, deren erste bemerkenswertere nach der Freiheit der göttliche Intellekt ist. Es schließen sich Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit sowie Vorhersehung und Gegenwart an. Die natürliche Theologie, die mit dem Aufweis des Daseins (*existentia*) Gottes begann, endet mit der Darstellung des Wesens (*essentia*) Gottes. Die Metaphysik insgesamt vollendet sich nach der Kosmologie in der ausführlichen dreibändigen Lehre von den bewegten Naturgegenständen, der Physik. Damit ist der Bereich der natürlichen Vernunft ausgeschritten. Die Existenz von Seele, Gott und Welt ist erwiesen, die *demonstratio religiosa* geleistet.

2. Die Apologetik

Wenn Stattler nun über die Grenze der bloßen *ratio naturalis* hinausgeht und das Gebiet der übernatürlichen Offenbarungsreligion betritt, bedarf dies einer eigenen Rechtfertigung. Diese Rechtfertigung des katholischen Christentums als vor der Vernunft verantwortbarer Offenbarungsreligion geschieht in den drei apologetischen Werken. Deren erstes, die ›*Demonstratio evangelica*‹, heißt mit vollem Titel ›Aufweis des Evangeliums oder Gewissheit der von Jesus Christus geoffenbarten Religion mit einer genauen Methode bewiesen gegen die Theisten und alle antichristlichen Philosophen der alten und unserer Zeit und auch gegen die Juden und Mohammedaner‹. Darin wendet sich Stattler gegen die Deisten seiner Zeit, das heißt gegen Denker, welche die Existenz eines persönlichen Gottes und seiner Offenbarung bestreiten und mithin Anhänger einer natürlichen Vernunftreligion sind. Immer wieder richtet sich Stattlers Kritik gegen John Locke, Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury (1671–1713), David Hume und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Die

›Demonstratio evangelica‹ ist Stattlers einflussreichstes Werk. Es gilt als Prototyp moderner katholischer Apologetik. Bemerkenswert ist der Aufbau des Traktates gemäß den Modalitätskategorien Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit.⁸

Im ersten Kapitel, das noch einmal die Bestimmung des Menschen, wie sie aus der natürlichen Theologie übernommen wird, zusammenfasst, gibt Stattler eine Definition der Religion. Religion ist die Summe der Regeln und Pflichten des Menschen gegen Gott, sich selbst und den Nächsten (DE 15). Sie umfasst die Einsicht in die rationale Lehre und die affektive Motivation zur Verwirklichung derselben. Damit zeigt sich auch bei Stattler die typisch neuzeitliche Moralisierung der Religion. Das zweite Kapitel weist die Offenbarung moralisch-religiösen Wissens – sei es der Vernunft per se zugänglich, sei es strikt übernatürlich – als ein notwendiges Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit des Menschen auf. Notwendig ist ein Mittel dann, wenn es die *ratio sufficiens* für die Verwirklichung des Zweckes in sich birgt. Die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung ist lediglich eine moralische und keine metaphysische oder physische. Das heißt, das Ziel könnte auch auf eine andere Weise erreicht werden, jedoch findet der Mensch seine Glückseligkeit und Vollendung in der Herrlichkeit Gottes nur unter „Schwierigkeiten“ und mit „Hindernissen“ (DE 59). Im gegenwärtigen Zustand des Menschen, der gekennzeichnet ist durch die Verdunkelung der Vernunft und die Verderbtheit der öffentlichen Sitten (DE 79 ff.), ist zur Erlangung der Kenntnis des richtigen Verhaltens eine Offenbarung moralisch notwendig. Die zureichende religiöse Erkenntnis wird von Gott demjenigen Menschen gegeben, von welchem er den guten Gebrauch der Offenbarung durch die diesem eigene Freiheit vorausieht (DE 75).

Das dritte Kapitel bietet den grundlegenden Beweis der Möglichkeit einer übernatürlichen Religion im Allgemeinen. Während sowohl die Kenntnis der Regeln, welche die natürliche Religion ausmachen, als auch deren Befolgung „absolut durch einzig die Kräfte der geschaffenen menschlichen Natur“ möglich ist (DE 85), umfasst die übernatürliche Religion denjenigen Teil der religiösen Vorschriften, die nur auf Grund von „höheren Kräften als denen der Natur“ gewusst und befolgt werden können. Die rein übernatürlichen Offenbarungswahrheiten sind von Gott gegeben und können „von keinem Menschen durch die Kräfte der Natur niemals bewiesen werden“ (DE 89). Darin liegt, dass die *rationes sufficientes* der übernatürlichen Wahrheiten nicht durch „deutliche Einsicht“ (*distinctus intuitus*) geschaut werden können. Da die Einsicht in die zureichenden Gründe eines Gegenstandes gerade dessen wissenschaftliche

⁸ Dazu G. Heinz: *Divinam christianae religionis originem probare*, 187.

Betrachtung ausmacht, kann der Inhalt der Offenbarung selbst nicht Gegenstand der Theologie als Wissenschaft sein (LT 9). Wohl aber kann die Faktizität der Offenbarung der übernatürlichen Wahrheiten durch Jesus Christus als notwendig erwiesen werden. Im Aufweis der gewissen Wahrheit ihres Ergangenseins besteht die Wissenschaftlichkeit der Offenbarung, wenngleich die Notwendigkeit auch hier nur eine moralische sein kann. Zum Zweiten muss die Theologie als Wissenschaft die Widerspruchsfreiheit der Offenbarungswahrheit erweisen, da die göttliche Wahrheit zwar über der natürlichen Vernunft, nicht aber ihr entgegenstehen kann (DE 101). Wenn nun die Vereinbarkeit der übernatürlichen Wahrheit mit den beiden Denkprinzipien – dem Prinzip vom zureichenden Grunde im Aufweis der Herkunft der Offenbarung von Gott sowie dem Prinzip vom Widerspruch durch den Aufweis der Möglichkeit der Wahrheit – gewährleistet ist, dann erst kann die Unterwerfung von Verstand und Willen sowohl des Philosophen als auch des Ungebildeten gefordert werden (DE 103). Der Inhalt der Offenbarung ist – anders als etwa bei Thomas von Aquin (1225–1274) – nicht mehr das Prinzip der höchsten, der theologischen Wissenschaft. Vielmehr zeigt sich in Stattlers Konzeption deutlich jene Diastase von Glaube und Vernunft, die in je eigener Weise bei Martin Luther (1483–1546) und Ignatius von Loyola ihre Grundlegung erfährt und welche die Voraussetzung für die Entfaltung der Sphäre der reinen natürlichen Vernunft in der Neuzeit ist. Im Zenit der Neuzeit, bei Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) und vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), wird die Offenbarung vollkommen in die Sphäre der Vernunft gezogen, die sich nun allerdings nicht mehr als natürliche, sondern als absolute und mithin göttliche begreift.

Inwiefern reicht die christliche Religion bei Stattler substanziell über die natürliche Religion hinaus? Sie tut dies in fünf Hinsichten, zuerst bezüglich des Prinzips. Das übernatürliche Prinzip des Wissens und Wollens ist die „heiligende Gnade“. Sie manifestiert sich in der Gabe der Tugenden des Glaubens und der Liebe. Durch sie wird der Mensch gerecht, zum Kind und Freund Gottes (DE 160). Das Ziel des Menschen ist nun die Erfüllung der Pflichten nicht mehr des Sklaven, sondern des Freundes; die Erfüllung geschieht nicht mehr durch reinen Verdienst, sondern durch „freie Adoption“ in die Kindschaft Gottes (DE 160). Als übernatürliche Mittel zum Ziel nennt Stattler die helfenden Gaben der Gnade, wie sie nach dem Sündenfall heilsnotwendig werden. Die Gnade hat ihren Kulminationspunkt in der Inkarnation Christi. Die bleibende Gegenwart der Gnade Christi verwirklicht sich in der Fülle des kirchlichen Lebens, in den Sakramenten, dem Schatz der kirchlichen Lehre, den Bischöfen als Stellvertretern Christi, der Unfehlbarkeit der „Schule der Lehrer“, dem „heiligen Prinzipat“ sowie der „Fülle der Verheißungen“ (DE 161.164). Die

vorzüglichsten Motive sind die Liebe, die Liebenswürdigkeit Gottes und die Liebe Gottes im Genitivus subjectivus und Genitivus objectivus, die sich im Kreuzesgeschehen zeigt. Das übernatürliche *exemplum* ist eben diese Menschwerdung Gottes, seine Entäußerung und der darin liegende Gehorsam. Im weiteren Verlauf des vierten Kapitels erweist Stattler die Widerspruchsfreiheit der „vorzüglichen christlichen Dogmen“: der Trinität, Inkarnation und Eucharistie, des Höllenfeuers und der „moralischen Absurditäten des Kreuzes“, der Ursünde, der Ewigkeit der Höllenstrafen sowie der evangelischen Räte.

Die zweite Hälfte der ›Demonstratio evangelica‹ versucht die Gewissheit der Faktizität der Offenbarung aufzuzeigen. In einem ersten Schritt beweist Stattler in einer ausführlichen Abhandlung über die Prophezeiungen und Wunder den übernatürlichen Ursprung der Heiligen Schrift und damit die Existenz der göttlichen Offenbarung (DE 239–430). Diese Existenz bleibt aber so lange hypothetisch, als ihre Verbindung mit der historischen Gegenwart Stattlers nur möglich (problematisch) bleibt. Wirklich (assertorisch) und schließlich notwendig (apodiktisch) wird das Dasein der göttlichen Wahrheit erst durch den Aufweis der Gewissheit der durchgehenden Linie von Zeugen. Denn ein Wissen, das nicht unmittelbar aus der Vernunft abgeleitet werden kann, das auch nicht direkt empirisch erfahrbar ist, kann nur durch Vermittlung von Zeugen begründet werden. Der zweite Argumentationsgang widmet sich demnach der Glaubwürdigkeit der „Apostel und Evangelisten“ als Zeugen sowie der Unverderbtheit des Zeugnisses, will sagen der Quellendokumente trotz der langen Überlieferungszeit (DE 446–665). Damit hat Stattler gemäß seinem Selbstverständnis die zureichenden Gründe für den Glauben an die übernatürliche Wahrheit dargetan. Beide Verstandesprinzipien, das vom zureichenden Grund und das vom Widerspruch, sind folglich mit der christlichen Religion vereinbar.

In einem engen inneren Zusammenhang stehen die ›Demonstratio catholica‹ und ›De locis theologicis‹. Beide Werke haben die Verfassung der Kirche und die ihr eigene Autorität zum Gegenstand. Der volle Titel der ›Demonstratio catholica‹ verdeutlicht das Programm: ›Katholischer Aufweis oder das ursprüngliche System der katholischen Kirche als gesetzliche Gesellschaft (*societas legalis*), als ungleiche vom Gottmenschen Jesus Christus eingerichtet, gemäß den Prinzipien des gesellschaftlichen Naturrechts mit genauer Methode erklärt‹. Die Kirche erscheint hier als ein besonderes, quasistaatliches Gemeinwesen (*societas*). Entsprechend beginnt die Abhandlung mit Ausführungen über das Wesen der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen. Von hier aus erfolgt die ausführliche Begründung und Erläuterung der kirchlichen Einrichtung (*institutio*), ihrer Verfassung und Machtstrukturen. Hier zeigt sich in aller Deutlich-

keit, dass die Sache neuzeitlichen Denkens im Wesentlichen der Staat ist. Je mehr die Neuzeit in ihr Eigenes kommt, desto mehr erscheint auch der Staat als prinzipielle Sphäre; wenn die Religion verhandelt wird, geschieht dies im Horizont des Staates – es sei hier an Johannes Calvin (1509–1564), Thomas Hobbes (1588–1679), Locke, aber auch an Fichte oder Hegel erinnert. Auch in den Anfängen des neuzeitlichen Katholizismus bei Ignatius von Loyola und im Tridentinum findet sich diese Ausrichtung. Während sich die katholische Kirche im 16. Jahrhundert das Gewand eines frühen absolutistischen Staates gibt, erscheint sie bei Stattler rationalistisch geläutert als aufgeklärtes Gemeinwesen. Genau dieser Kluft entspringen die Zerwürfnisse Stattlers mit Rom. Für Stattler spitzt sich die Situation insofern zu, als die neuzeitlichen Formen des Katholizismus insgesamt im Untergang begriffen waren und bereits Ende des 18. Jahrhunderts eine Besinnung auf die scholastisch-mittelalterlichen Traditionen einsetzte. Der Untergang des neuzeitlichen Katholizismus hat seine Ursache einerseits im fortschreitenden Erstarken der weltlichen Staaten und andererseits in der Blüte des neueren Denkens. Der Übergang vom gestärkten Bewusstsein neuzeitlicher Staatlichkeit zum Selbstbewusstsein vollzog sich in der Französischen Revolution. Der Übergang von der Bewusstseinsphilosophie zur Philosophie des Selbstbewusstseins hat seinen Ort in der kopernikanischen Wende, welche Kant vollzog. Damit wird auch der Theologie des Bewusstseins, wie sie unter anderen Leibniz grundlegend entfaltet hat, der Boden entzogen. Die Gärung dieses Überganges zeigt sich bereits im Denken Stattlers selbst, wenn er einerseits an den überkommenen „theologischen Örtern“ (*loci theologici*) festhält, jedoch andererseits de facto dem Gewissen und der natürlichen Vernunft eine höhere Gewissheit einräumt, als dies *expressis verbis* in den ›Loci‹ geschieht.

Die Vernunft erscheint in seiner Hierarchie der Autoritäten erst an sechster Stelle nach der Heiligen Schrift (1), den (mündlichen) Traditionen (2), der Autorität der Kirche Christi – gemeint ist die Gesamtkirche als ideale Größe – (3), der Autorität der römischen Bischöfe und der Konzilien der Kirche (4) und der Autorität der Kirchenväter (5). Betrachtet man jedoch den Status des Prinzips vom zureichenden Grund, dann tritt die Spannung zwischen der Vernunft und den übrigen Örtern deutlich hervor. Die stattlerschen theologischen Örter weisen gegenüber den ›Loci theologici‹ (Salamanca 1563) des Melchor Cano (1509–1560), der zehn Örter kennt, zwei entscheidende Veränderungen auf. Zum einen wird die Autorität der Konzilien (bei Cano *locus* 4) und der römischen Bischöfe (5) als ein Ort zusammengefasst und deren Verhältnis neu bestimmt. Zum anderen werden die scholastischen Theologen (7), die natürliche Vernunft (8), die Philosophen (9) sowie die menschliche Geschichte (10) bei Stattler zu der einen Autorität der vernünftigen Theologie verschmolzen. Dadurch

überschreitet Stattler die Grenze, welche Cano zwischen den „eigenen theologischen Bezeugungsinstanzen“ (*loci theologici proprii*; 1–7) und den „fremden“ Instanzen (*loci theologici alieni*; 8–10) eingeführt hat. Diese Unterscheidung muss für Stattler bezogen auf die Vernunft hinfällig werden. Der entscheidende Unterschied ist nun nicht mehr derjenige zwischen der begnadeten Vernunft der Theologie als Wissenschaft, die ihre Prinzipien den höheren Autoritäten entnimmt (so bei Thomas von Aquin), und der nicht begnadeten, rein natürlichen Vernunft, sondern zwischen der verständigen Glaubenslehre auf der einen Seite, die keine Wissenschaft sein kann, und der Sphäre der reinen Vernunft und der ihr eigenen Theologie, zwischen übernatürlichem Glauben und natürlichem Wissen. Die Inhalte der übernatürlichen Theologie können nicht mit der rein natürlichen Vernunft vermittelt werden, lediglich Widerspruchsfreiheit beider und damit die bloße Möglichkeit der supranaturalen Wahrheiten ist zu erweisen. Die für das mittelalterliche Denken charakteristische Stützung der Offenbarungswahrheiten durch Gründe der Angemessenheit (*convenientia*), die Erkenntnis wie im Spiegel, die spekulative Gotteserkenntnis, gemäß der Analogie von göttlicher und menschlicher Vernunft, entfällt.

3. Die theoretische Theologie

Die christliche Theologie schließt sich an die Apologetik an. In ihr werden nun die vorwiegend übernatürlichen Offenbarungswahrheiten entfaltet. Sie legt sich in die theoretische und die praktische Theologie auseinander. Beide sind nur insofern Wissenschaft, als einerseits die Widerspruchsfreiheit ihrer Inhalte und andererseits deren Herleitung aus zureichenden Gründen aufgewiesen werden können. Da Letzteres bei den übernatürlichen Wahrheiten gerade nicht möglich ist, konzentriert sich die Theologie als Wissenschaft auf den Beweis der zureichenden Glaubwürdigkeit der unmittelbaren Zeugen und der Kontinuität der Lehrtradition der Väter wie der Kirche. Die Gegenstände der theoretischen Theologie sind zuerst das unendliche reine Geistwesen: Gott, der Eine, sodann die endlichen reinen Geistwesen: die Engel, und schließlich das endliche Leib-Geist-Wesen: der Mensch. Der Mensch nach dem Sündenfall bedarf der Hilfe Gottes zur Erlangung seines Zieles, der Glückseligkeit. Diese betrifft zunächst den Willen und dann das Wissen. Entsprechend wird die Hilfe für den Willen im Traktat ›Über die Gnade‹ verhandelt und die Darstellung des heilsrelevanten Wissens im abschließenden Traktat ›Über den Gott-Menschen Jesus Christus, den Wiederhersteller des Heiles der Menschen und über die Heiligste Trinität‹.

Der erste Traktat ›De deo uno‹ entspricht inhaltlich den Ausführungen

der natürlichen Theologie; lediglich im Aufbau und in der Darstellungsweise unterscheiden sich die beiden Gotteslehren. Die dogmatische Lehre von Gott, dem Einen, argumentiert nicht mehr primär mit Vernunftgründen, sondern mit Autoritätsargumenten aus der Heiligen Schrift, den Lehren der Väter und den Dogmatisierungen der Kirche (DU 8ff.). Auch die übrigen dogmatischen Traktate basieren auf diesen Autoritäten. Der Schwerpunkt der übernatürlichen Gotteslehre variiert offenbarungstheologisch das Thema, das Stattler bereits von Leibniz übernommen hat, nämlich die Frage der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem Vorwissen und der Vorherbestimmung Gottes bzw. die Vereinbarkeit der Existenz des Bösen mit der Wirklichkeit des allgütigen Gottes.⁹ Bezüglich des Vorwissens Gottes löst Stattler das Problem durch eine Verbindung der Lehre Luis de Molinas (1553–1600), der die jesuitische Position in diesen Fragen prägte, mit der leibniz-wolffschen Möglichkeitsphilosophie (DU 33–69, bes. 64). Stattler unterscheidet zwei Arten des göttlichen Wissens. Grundlegend ist das Wissen der einfachen Einsicht (*simplex intelligentia*, DU 35). Darunter versteht Stattler das „Wissen der Möglichkeit aller Dinge“ (ebd.), d. h. das Wissen des „zureichenden Grundes der Existenz dieser Dinge“. Die zweite Form des Wissens bezieht sich auf die wirklichen Dinge. Unter diesen kommt neben den rein zufälligen Dingen den freien menschlichen Handlungen die zentrale Bedeutung zu. Nach Molina sieht Gott auf Grund eines „mittleren Wissens“ (*scientia media*), das die Mitte bildet zwischen bloß Denkmöglichem und Notwendigem, den guten Gebrauch der Gnadengaben voraus, auf Grund deren das ewige Heil erworben werden kann. Auch wenn Stattler eine ausführliche Bezugnahme auf Molina und den Begriff *scientia media* vermeidet – er will sich in der Argumentation ausdrücklich nicht auf die Scholastik, sondern auf die Schrift, die Väter und die kirchliche Lehre stützen – und es vorzieht, vom „Wissen der freien, bloß bedingt zukünftigen Dinge, als wahrhaft solcher“ zu sprechen (DU 64), so versucht er dennoch, über den Begriff des bloß hypothetisch Zukünftigen sowohl das wirksame Allwissen Gottes als auch die nicht von Gott unmittelbar gewirkte freie Entscheidung des Menschen zu wahren. Dabei kommt es bei Stattler wie bei Molina zu einem „Zusammenlauf“ (*concursum*) von göttlicher und menschlicher Freiheit. Gerade darin, dass nicht mehr Gott allein die erstliche Ursache von allem ist, sondern auch die Freiheit des Menschen Erstursache wird, zeigt sich die Neuzeitlichkeit auch des stattlerschen Gedankens. Die Lehre vom göttlichen Willen konzentriert sich auf die Vereinbarkeit des Gott „eingeborenen

⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de théodicée*, frz.-dt. In: G. W. Leibniz: *Philosophische Schriften*, hrsg. und übersetzt von Herbert Herring. Bd. 2/1, Darmstadt 1985, T. 1, § 1.

Bestrebens“ (DU 74), alles nur mögliche Gute zu wollen und darunter besonders das höchste Glück der vernünftigen Schöpfung, mit der Möglichkeit und Wirklichkeit, eben diese, Engel und Menschen, insofern sie sündigen, zu verdammen. Stattler spricht von einer „metaphysischen Notwendigkeit“ (ebd.), die Gott zur Verwirklichung des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl drängt. Diese Notwendigkeit hat ihren Grund einzig im Wesen Gottes selbst, nicht aber in seinem Wissen um die möglichen guten Taten der Menschen (DU 74 ff.). Mit diesem Gedanken versucht Stattler, die Unabhängigkeit des bei ihm radikalisierten universalen Heilswillens von der geschöpflichen Freiheit sicherzustellen und gleichzeitig einer Naturalisierung des Glücksanspruches vorzubeugen. Dennoch kommt Stattler dem neuzeitlichen Gedanken der Verbindung von natürlicher Ausrichtung des Menschen auf das Glück und dem durch sittliches Handeln erworbenen Rechtsanspruch auf Verwirklichung des Glückes erstaunlich nahe.

Zur sehr kurzen stattlerschen Lehre von den Engeln ist lediglich zu bemerken, das sie nicht mehr im Kontext der natürlichen Theologie erscheint, wie im Barock üblich, sondern in der Offenbarungstheologie. Die übernatürliche Anthropologie konzentriert sich auf den Unterschied zwischen den verschiedenen Zuständen des Menschen. Das erste Kapitel behandelt den Status des Menschen vor dem Sündenfall, das zweite den Sündenfall und seine Auswirkungen auf Adam und seine Nachfahren, das dritte den Ursprung der menschlichen Seele und noch einmal die verschiedenen Zustände der Schöpfung. Diese Konzentration ist erforderlich, um der in seinem Zeitalter virulent gewordenen Bestreitung der Notwendigkeit der Gnade vorzubeugen. Stattler betont, dass die ersten Menschen die erste Sünde im Vollbesitz ihrer Freiheit begangen haben (CH 40). Ebenso hebt er den sittlichen Charakter des Verbotes, vom Baum der Erkenntnis zu essen, hervor (CH 30). Das Gebot ist gegeben, „damit durch seine Beachtung der äußerliche, Gott geschuldete, höchste Kultus der innerlichen Religion, das ist Glaube, Hoffnung und Liebe [...] geprüft werde und [Adam] durch die Religion für sich und seine Nachkommen die Bewahrung jenes glücklichen ursprünglichen Zustandes verdiene und für sich selbst wenigstens das ewige Leben als Belohnung“ (CH 30). Durch die Sünde verlor der Mensch jedoch die ursprüngliche Gerechtigkeit und damit die den Menschen rechtfertigende, weil heiligmachende Gnade. Das Fehlen der alles entscheidenden Gnade zeigt sich vor allem in der „unüberwindlichen Unkenntnis der grundlegenden Dogmen der Religion“ und sodann in der „schweren Rebellion der Begehrlichkeit“ (CH 47). Der Mensch nach dem Sündenfall ist somit ganz auf die Gabe der gerecht machenden und heiligenden Gnade angewiesen, ohne sie ist es ihm unmöglich, das heilsrelevante Wissen zu erlangen. Stattler entwickelt seine

Erbsündenlehre in Anlehnung an die klassischen Autoritäten (CH 29–33): Gen 2,6, Röm 5,19, die antipelagianischen Schriften Augustins (354–430) sowie das Erbsündendekret des Konzils von Trient. Im Kapitel über die Seele stellt Stattler gegen Benedictus de Spinoza (1632–1677) in aller Deutlichkeit den Unterschied der Geistigkeit der Seele und Gottes heraus (CH 100), um im Weiteren die Abhängigkeit der geschaffenen Seele von Gott vor und nach dem Sündenfall herauszuarbeiten. Aber gerade wegen dieser Abhängigkeit und weil Gott „kraft seiner unendlichen Weisheit und seines unendlichen Wohlwollens“ notwendigerweise das größtmögliche Glück für seine vernünftige Kreatur will, ist nach Stattler davon auszugehen, dass „Gott das ganze Geschlecht der Menschen nach Adam nicht in diesem erbärmlichen Zustand der Ursünde belassen konnte. Entweder hätte er schon von Anfang an den Plan, diese zu schaffen, verwerfen müssen, oder [er musste], nachdem jene Sünde begangen wurde, irgendein zureichendes Maß für dessen Wiederherstellung beschließen“ (CH 105f.), da sonst seine Schöpfung das ihr zgedachte Ziel nicht erlangen würde. Anders als in der klassischen Auffassung erfolgt die Erlösung der gefallenen Menschheit nicht auf Grund eines freien, ungeschuldeten Ratschlusses Gottes, sondern mit metaphysischer, d. i. absoluter Notwendigkeit aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Dieser Gedanke hat mehr Verwandtschaft mit dem so genannten moralischen Gottesbeweis Kants als mit der traditionellen christlichen Auffassung, denn auch Kant argumentiert mit der Absurdität moralischen Handelns ohne die Existenz eines das Glück des Menschen wirkenden Gottes. In beiden Fällen könnte die Welt des Menschen nicht ihre Finalität in der Glückseligkeit ohne das Eingreifen Gottes erreichen, und eben genau deshalb kommt diesem Eingreifen Gottes eine je eigene Notwendigkeit zu.

Wenn Stattler nun in der Gnadenlehre immer den „Lehrer der Gnade“, Augustinus, zitiert und sich vollkommen mit ihm einig weiß, so ist diese Einigkeit doch eine äußerliche.¹⁰ Die Definition der Gnade im Allgemeinen, die Stattler gibt, lässt äußerlich keine Unterschiede zur mittelalterlichen Auffassung von Gnade erkennen, doch in der konkreten Deutung ist sie von eigentümlicher Neuzeitlichkeit. „Generell ist Gnade wahres, durch sich wirksames Wohlwollen einer Person gegen eine andere, die keinerlei Verdienst von ihrer Seite als moralischen, wenigstens zureichenden Grund hat“ (GD 5). Stattler arbeitet im Fortgang des Traktates eindeutig die Ungeschuldetheit der Gnade heraus. Kein freier Wille, keine gute Tat macht die Gabe der Gnade notwendig. Doch liegt die Gnade andererseits auch nicht in der Freiheit Gottes, da dieser durch sein Wesen, das Stattler in diesem Zusammenhang mit dem Begriff „Wohlwollen“ be-

¹⁰ Zur Gnadenlehre Stattlers vgl. F. Scholz: Benedikt Stattler, 140–152.

zeichnet, gezwungen ist, die Gnade zu geben. „Der Gnade widerstreitet nicht die hypothetische Notwendigkeit, die in der Person dessen irgendwoher entsteht, der sie darreicht, um sie mitzuteilen, nicht aus einem moralischen Verdienst dessen, der sie empfängt. Einzig aus wahren Wohlwollen gegen diesen wird sie dargereicht“ (GD 6).

Der überwiegende Teil der Abhandlung ist der inneren aktuellen Gnade gewidmet. Diese ist ein vorübergehendes Wirken Gottes im Innern des Menschen. Bei konkreten moralischen Akten lenkt Gott den Menschen zum Guten hin, oder er hält ihn von Bösem ab (GD 9). Unmittelbar betrifft der übernatürliche Eingriff Gottes nur das Erkenntnisvermögen. Dem Bewusstsein wird ein Vorstellungsgegenstand gleich einer „von außen kommenden Idee“ klar und deutlich eingegeben, oder bereits vorhandene sinnliche Vorstellungen werden mit einem „neuen Licht lebhafter Eindringlichkeit“ überkleidet und üben so den entscheidenden Impuls auf das Strebevermögen aus (GD 23). Diese Weise, zu einer Entscheidung auf Grund übernatürlichen Gnadeneinwirkens zu kommen, stellt eine rationalistische Weiterentwicklung der so genannten zweiten Wahlzeiten in den ›Geistlichen Übungen‹ des Ignatius von Loyola dar,¹¹ auch bei Ignatius wirkt ein Bewusstseinsgegenstand auf das Strebevermögen, bei Stattler jedoch ist diese Wirkung eine notwendige, da der Wille einzig durch das Motiv kausal bestimmt wird. Eine unmittelbare Lenkung des Willens durch die Gnade, wie sie in der mittelalterlichen Theologie von Augustin bis Thomas von Aquin und darüber hinaus gedacht wurde, kennt Stattler nicht. Hierin macht sich das neuzeitliche Freiheitsverständnis geltend. Freiheit kann hier nur absolut, erstursächlich sein. Eine unmittelbare Bewegung des Willens durch Gott kann nur als eine Aufhebung der Freiheit verstanden werden. Die entscheidende, weil rechtfertigende Gnade (*gratia iustificans*), die Stattler auch *gratia sanctificans* (heiligende Gnade) oder *gratia habitualis* (Zustandsgnade) nennt (GD 224), unterscheidet sich nicht wesentlich, sondern nur quantitativ von der *gratia actualis*. Sie ist ein „Beschluss“ (*decretum*) Gottes (ebd.), dem Menschen alle zum Heil „zureichenden und notwendigen“ einzelnen aktuellen Gnaden zukommen zu lassen (GD 234). Die Rechtfertigung des Menschen geschieht einerseits ohne sein Zutun durch göttliches Dekret und andererseits durch sein Mitwirken in Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei göttliches und menschliches Wirken gemäß der molinistischen Lehre vom *concurso simultaneus* gleichberechtigt nebeneinander verlaufen (GD 231 f.).

Die ›Theologia christiana theoretica‹ erreicht ihren Höhepunkt im Trak-

¹¹ Vgl. Karlheinz Ruhstorfer: Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der ›Geistlichen Übungen‹ des Ignatius von Loyola, Freiburg i.Br. 1998, 175–181.

tat ›Über den Gott-Menschen Jesus Christus, den Wiederhersteller des Heiles der Menschen und über die Heiligste Trinität‹ (JC 1). Diese Abhandlung enthält folgende Abschnitte: 1. Über die Gottheit der Person Jesu Christi und die Trinität, 2. Über die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus, 3. Über die fleischliche Zeugung Christi aus der Jungfrau Maria, 4. Über das Bewirken des Heiles durch Jesus Christus, 5. Über Tod und Auferstehung Christi, 6. Über die Sendung des Heiligen Geistes. Die Christologie bietet eine weitläufige Darstellung der traditionellen dogmatischen Inhalte. Doch sind diese insgesamt in das Gefüge der neuzeitlichen Theologie Stattlers eingebettet. So erscheint Christus zunächst als „Magister religionis“. Der Inhalt der Religion wurde aber bereits als ein vorwiegend auf die Moral konzentriertes Regelwerk gekennzeichnet (JC 2). Demnach ist Jesus auch zunächst ein Meister der vollkommenen Sittlichkeit. Er erhebt den maßgeblichen Anspruch für die menschliche Freiheit. Die nächsten und unmittelbaren Ziele des Menschen (JC 234 ff.) sind demnach alle auf die Befreiung des Menschen gerichtet. Christus ist gekommen, die Menschen „von den Hindernissen zum Heil zu befreien“ (ebd.), konkreter, „um alle Menschen von der Urschuld zu befreien“ (JC 235), doch nicht nur von der Schuld Adams, sondern auch von jeder aktuellen persönlichen Schuld (ebd.). Deshalb ist er auch die Quelle aller Gnaden, der heiligenden ebenso wie der aktuellen (JC 236). Die gesamte Christologie hat ihre eigentliche Funktion als Grundlegung und Vorbereitung für die Sittenlehre. Wenn die Dogmatik insgesamt mit der Sendung des Heiligen Geistes schließt und wenn die Geistesgaben teils als Bedingung, teils als Elemente der Sittlichkeit aufgefasst werden müssen, dann ist das Wort, dass vor allem das „gute Gewissen“ die Gegenwart des Heiligen Geistes im Menschen bezeugt, mit besonderen Ohren zu hören. Gott ist im sittlichen Menschen gegenwärtig. Die Lehre vom Heiligen Geist leitet damit unmittelbar zur praktischen Theologie über.

4. Die praktische Theologie

Wie bei Stattlers Gegenspieler Kant die ›Kritik der praktischen Vernunft‹ den Schlussstein des Systems bildet, so findet auch Stattlers System seine Vollendung in der praktischen Theologie. Und wie es Kants erklärte Absicht ist, die Freiheit zu retten, so will auch Stattler die Freiheit gegen deren rationalistische Verkürzungen bei Leibniz und Wolff sowie deren empiristische Auflösung bei Hume und Locke beschützen.

Stattler unterscheidet die praktische Theologie in eine allgemeine und grundlegende ›Ethica universalis‹ und eine spezielle, die Grundlage entfaltende ›Ethica communis‹. Ethik handelt nach Stattler stets von der

„Ausrichtung des Menschen“ (*rectitudo hominis*) auf ein Ziel (EU 1). Im ersten Abschnitt der ›Universalen christlichen Ethik‹ stellt Stattler die „wahre Glückseligkeit“ als das „letzte Ziel des Menschen“ dar. Dabei schreitet er die Thematik in aller Breite aus, von der Möglichkeit der Glückseligkeit über deren natürliche und übernatürliche Verwirklichung in diesem und im künftigen Leben, das Unglück der Bösen in der Hölle, die Reinigung der Sünder im Fegefeuer, den Anfang der Unterscheidung von Glück und Unglück auf Grund moralischer Beschaffenheit in diesem Leben, bis zur endgültigen Scheidung von Gerechten und Ungerechten bei der Vollendung der Welt im „allgemeinen Gericht“. Die „moralische Ausrichtung“ setzt das Vorhandensein der Freiheit voraus (EU 1). Die freien und damit moralischen Handlungen des Menschen sind Gegenstand des zweiten Abschnittes. Da der Wille notwendigerweise auf einen intellektuellen Gegenstand gerichtet ist und eben von diesem Gewollten entscheidend bestimmt wird, anders ausgedrückt, da die Freiheit von „Regeln des Handelns“ gelenkt wird (EU 2), widmet sich der dritte Abschnitt den „ersten Prinzipien, Kriterien und Quellen des Wissens der moralischen Regeln“. Das vierte Kapitel erläutert nun jenes intellektuelle Vermögen, das die moralischen Regeln mit der nötigen Sicherheit erfasst. Die *conscientia* ist allgemein jenes Einsehen des Geistes, wodurch das Verhältnis der Identität und des Unterschiedes wahrgenommen wird – sowohl im Bewusstsein als auch im Gewissen. Unter dem Gewissen im moralischen Sinn versteht Stattler nun die „Einsicht (*intuitus*) und das Urteil über Gut und Böse bezogen auf die Moralität, wie es unseren Handlungen und Unterlassungen eigen ist“ (EU 738). Dabei bezieht das Gewissen die eigenen Handlungen auf die Vollkommenheit Gottes und vernimmt die verschiedenen Regungen der Affekte, nämlich der Evidenz, der Gewissheit, der Wahrscheinlichkeit, der Furcht und des Zweifels (EU 739). Die Bezugnahme auf die Vollkommenheit Gottes geschieht durch die Einsicht in die „zureichenden Gründe des Gesetzes oder der göttlichen natürlichen Ratschläge“ (EU 740). Dem subjektiven Spruch des Gewissens kommt höchste Verbindlichkeit zu, auch wenn das Erfasste objektiv falsch sein mag (EU 742). Der fünfte und letzte Abschnitt hat konsequenterweise die „einzig wahre christliche Tugend und deren Vollkommenheit“ zum Thema (EU 807–888). Die Lehre und das Beispiel Jesu Christi sind die Maßgabe für das Handeln der Christen (EC 1). Er ist der Meister nicht nur der natürlichen Religion und ihrer Regeln, sondern er fügt dieser noch neue – übernatürliche – Regeln der Moral hinzu (EU 4). Die höchsten Tugenden sind für Stattler die theologischen Tugenden Liebe, Hoffnung und Glaube (EU 847f.). Unter diesen nennt er immer wieder die Liebe – Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe – als die zentrale christliche Tugend (EU 852). Durch die Verdienste Jesu Christi kommen aber auch die

Gnadengaben an uns, deren wir zur Verwirklichung der Liebe bedürfen (EU 812ff.). Doch zeigt sich gerade darin wieder die radikale Neuzeitlichkeit stattlerschen Denkens, wenn er das Mitwirken Gottes in der Gnade als *concursum simultaneum* bezeichnet. Gott *und* der Mensch wirken das Verdienst erstursächlich. Stattler findet sich damit in den Spuren des Ignatius von Loyola und des Luis de Molina. Doch ließ diese Kompromisslösung nicht nur die Vertreter der alten Orden des Katholizismus, die an der absoluten Erstursächlichkeit Gottes festhalten wollten, unbefriedigt. Auch Kant drängte auf Eindeutigkeit und postulierte die Absolutheit der Freiheit. Nicht bewirkt der Mensch, nach Kant, sittliche Handlungen auf Grund der göttlichen Gnade – dies würde die Verantwortung und jeden Verdienst der Sittlichkeit zerstören –, sondern Gott verleiht demjenigen die Gnade, der sie durch sittliches Verhalten verdient.¹² Während bei Kant nunmehr erstmals das Prinzip der Neuzeit, die Freiheit in absoluter Bedeutung, als solches hervortritt, bleibt Stattler sowohl seiner jesuitischen Herkunft als auch der vorkantischen Bewusstseinsphilosophie und dem Empirismus verhaftet, sodass die Stellung der Freiheit bei ihm nicht zur Eindeutigkeit gebracht werden kann. Freiheit ist nicht absolute Spontaneität, sondern Wahlfreiheit im Falle des Widerstreites zweier gleichstarker Motive des Willens unter der Bedingung des Fehlens einer vorgängigen Naturkausalität (EU 576). Nur unter diesen Bedingungen kann das moralische Subjekt sich selbst bestimmen (EU 577). Diese Definition von Freiheit lässt aber sowohl das Verhältnis zur Kausalreihe der empirischen Welt als auch zur Erstursächlichkeit Gottes im Zwielficht.

Auswahlbibliographie

Werke:

Allgemeine katholisch-christliche Sittenlehre oder wahre Glückseligkeitslehre aus hinreichenden Gründen der göttlichen Offenbarung und der Philosophie [...] verfasst. Bde. 1–2, München 1790.

Anti-Kant. Bde. 1–3, München 1788. – Zitiert: AK.

Compendium Philosophiae. Bde. 1–2, Ingolstadt 1773. – Zitiert: CP.

De locis theologicis, Weißenburg 1775. Zitiert: LT.

Demonstratio catholica sive Ecclesiae catholicae sub ratione societatis legalis inaequalis ab Jesu Christo Deo homine institutae genuinum systema secundum juris naturae socialis principia accurata methodo explicatum, Pappenheim 1775. – Zitiert: DC.

Demonstratio evangelica sive religionis a Jesu Christo revelatae certitudo accurata methodo demonstrata adversus theistas et omnes antiqui et nostri aevi philoso-

¹² Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademieausgabe. Bd. 6, Berlin 1914, 201 f.

phos antichristiani, quin et contra Iudaeos et Mahumetanos, Augsburg 1770. – Zitiert: DE.

Ethica christiana communis. Bde. 1–6, Augsburg/Eichstätt 1782. – Zitiert: EC.

Ethica christiana universalis, Augsburg 1772. – Zitiert: EU.

Philosophia, methodo scientiis propria explanata:

Bd. 1: Logica, Augsburg 1769. – Zitiert: L.

Bd. 2: Ontologia, Augsburg 1769.

Bd. 3: Cosmologia, Augsburg 1769.

Bd. 4: Psychologia, Augsburg 1770.

Bd. 5: Theologia naturalis, Augsburg 1771.

Bde. 6–8: Physica, Augsburg 1771–1772.

Theologia christiana theoretica, Eichstätt/Günzburg ²1781:

Tract. 1: De Deo uno. – Zitiert: DU.

Tract. 2: De angelis.

Tract. 3: De creatione hominis ejusque diverso statu, ante et post lapsum in peccatum (Ingolstadt ¹1776). – Zitiert: CH.

Tract. 4: De gratia Dei (Ingolstadt ¹1776). – Zitiert: GD.

Tract. 5: De Jesu Christo Deo-homine salutis humanae restauratore et de SS. Trinitate. – Zitiert: JC.

Vollständige christliche Sittenlehre für den gesammten Christlichen Haus und Familienstand, Bde. 1–6, Augsburg 1791.

Sekundärliteratur:

Heinz, Gerhard: *Divinam Christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Mainz 1984.

Kimmig, Karl: *Die Begründung der Religion bei Benedikt Stattler*, Freiburg i. Br. 1948.

Miedaner, Michael: *Die Ontologie Benedikt Stattlers*, Frankfurt am Main 1983.

Sailer, Johann Michael: *Benedict Stattlers kurzgefaßte Biographie (1798)*. In: ders.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Joseph Widmer. Bd. 37, Sulzbach 1841, 117–122.

Scholz, Franz: *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Freiburg i. Br. 1957.