

führte, und seiner Pläne zur Konversion des Herzogs Friedrich III. von Holstein-Gottorf, hätten dessen zahlreiche Briefe an *Athanasius Kircher* im Archiv der Gregoriana, auf die schon *Dubr* hingewiesen hat, herangezogen werden müssen (Arch. Greg. 561). Auf S. 73 stirbt Kedd in Wien, auf S. 78 in Friedrichstadt. — S. 88: Von den Erlebnissen der Jesuiten *Andreas Nesenus* und *Justus Fischer* ist nicht, wie D. kategorisch feststellt, nichts überliefert, sondern über die Ereignisse in Hamburg im Juni 1623 haben wir eine Fülle von Dokumenten in den von D. benutzten Archiven. So z. B. eine Abschrift eines langen Briefes Fischers an seinen Vater, Hamburg 1623, VII 2/12. SOCG 296, f. 73 rv (diesen Band zitiert D. in seinem Quellenverzeichnis). — S. 91: Die weitere Tätigkeit des *Dominicus Janssenius* nach seinem Fortgang aus Hamburg ist durch seine zahlreichen Briefe und Klagen an die Propaganda bestens bezeugt. Vgl. z. B. seinen Brief an *Antonio Barberini*, Amsterdam 1637, XI 19. SOCG 136 f. 205 rv. — S. 101: *Andreas Judoci* reiste erst 1648 nach Norwegen. Schon 1948 hat *J. Dwin* in seiner Rezension der Arbeit von *Hansteen-Knudsen* einen früheren Aufenthalt für unwahrscheinlich erklärt (RH 43, 624—628). D. kennt diese Rezension, verwertet sie aber nicht. Über diesen Missionsversuch von 1648 vgl. den Beitrag von *J. Kleijntjens* und *E. Molland* in: *Norsk teologisk tidsskrift* 50 (1949) 1—25. *Joachim Roseo* (bei Tüchle *Roseius* genannt) ist der Jesuit *Joachim Roscius*, Saxo, Bergedorff., *Bremensis diocesis* (ARSJ., Rhen. inf. 16, f. 359 v). Dort auch Personalangaben des *Andreas Nesenus*, der bei D. als *Nesen*, *Hesen*, *Hesenus* (ein einfacher Lesefehler Tüchles!) auftritt. — S. 105: *Johannes* (so lautet sein Vorname nach seiner eigenhändigen Unterschrift und nicht *Martin*) *Rughius* ist nur in Begleitung des Dominikaners *van der Baeze* im Sommer 1637 nach Norwegen gereist. *J. Rughius* an *Jac. de Brouwer*, Sem (Tönsberg) 1637, VIII 24. SOCG 136, f. 189 rv.

Diese Aufzählung ließe sich noch lange fortsetzen. D.s Habilitationsschrift zeugt nicht von dem historisch-kritischen Arbeiten, das er bei Tüchle kennen- und liebgelernt haben will. Auch in der Sprache ist sie oft unbeholfen und mühsam zu lesen. Das Werk ist außer mit einigen Beilagen auch mit einem ausführlichen Register und einem pseudotheologischen Vorwort versehen. Gedruckt wurde es mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Klaus Jockenhövel.

Schupp, Franz, *Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 59; Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät, V). Gr. 8° (149 S.) Innsbruck 1970, Österreich. Kommissionsbuchhandlung. 370.— öS.

Die vorliegende Habilitationsschrift des neuen Innsbrucker Dogmatikers Franz Schupp befaßt sich mit der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie bei einem der Hauptbegründer der katholischen Tübinger Schule, bei Johann Sebastian Drey (1777—1853). Aus den z. T. sehr weit verstreuten Äußerungen Dreys kristallisiert der Verf. die Grundzüge des Selbstverständnisses der Theologie heraus, wie sie sich vor allem in der Auseinandersetzung mit den Ideen Kants, Schleiermachers und Schellings ausgeformt haben. Dabei wird besonders deutlich, wie bei Drey, in der Begegnung mit dem Deutschen Idealismus, die Frage nach der Theologie sich auf die Frage nach der *Geschichte* und ihrer Erkenntnis zuspitzt bzw. letztlich mit ihr zusammenfällt. Ohne in allem genau dem Aufbau der Arbeit zu folgen, sollen im folgenden die entscheidenden Grundlinien aufgezeigt werden, wie sie der Autor herausstellt.

Die hermeneutischen Probleme der Geschichte und ihrer Einheit stellen sich für die christliche Theologie einmal insofern, als sie als positive („deskriptive“) Theologie bleibend angewiesen ist auf *historische Zeugnisse*, in erster Linie auf die *Heilige Schrift*. Drey geht hier von den hermeneutischen Prinzipien der historischen Vernunft im Umgang mit geschichtlichen Dokumenten aus und zeigt dabei, daß die dogmatische Methode an zwei Stellen die rein profanhistorische Methode übersteigt und damit die grundlegendere Frage nach einem Gesamtverständnis von Geschichte aufwirft: 1. Die „historische“ Interpretation als Verständnis des Einzelnen und der Einzelaussage aus dem größeren geschichtlichen Zusammenhang wird hier ausgeweitet, insofern die Einheit des Kanons auf die größere Einheit des Selbstbewußtseins der Kirche weist. Wichtig ist hier, gerade für Dreys Verständnis von Schrift, Tradition und Kirche, der Begriff der „lebendigen Selbstüberlieferung“ der



Offenbarung. „Die Offenbarung wird nicht überliefert, sie überliefert sich selbst in der Kirche“ (70). Kirche ist die historische Präsenz der sich selbst überliefernden Urursache der Offenbarung; sie ist darum in ihrer ganzen lebendigen Wirklichkeit — nicht nur in ihren lehramtlichen Aussagen — „Locus theologicus“ (72 f.). 2. Die „individuelle“ Interpretation als „Rekonstruktion“ aus dem kongenialen Verstehen der Individualität des Autors kann für Drey — im Gegensatz zu Schleiermacher — nicht auf der Ebene des Subjektiv-Individuellen des einzelnen Schriftstellers stehenbleiben, sondern fordert — von der Inspiration her — den Glauben und den „Sinn für das Heilige“ als Verstehenshorizont (57—63).

Da der *hermeneutische Horizont*, von dem aus das Einzelne verstanden werden kann, letztlich die ganze Geschichte des Christentums ist, und schließlich noch weiter — da „Offenbarung“ nicht ein partikuläres Geschehen ist, sondern die ganze Geschichte umfaßt — die *Universalgeschichte*, stellt sich für christliche Theologie die Grundfrage nach der Möglichkeit eines solchen „Vorgriiffs auf das Ganze“: eine Frage, die gerade durch Kants und Lessings Unterscheidung von „notwendigen Vernunftwahrheiten“ und „zufälligen Geschichtswahrheiten“ an Dringlichkeit gewonnen hatte. Drey betont immer wieder, daß christliche Theologie, insofern sie den Universalanspruch des Christentums begreifen will, es mit Geschichte als ganzes bzw. mit dem Wesen der Geschichte selbst zu tun hat (8 f., 28). Ein solches Verstehen der Einheit der Geschichte ist jedoch nicht mit den bloßen Mitteln des „Verstandes“ möglich, welcher auf der „phänomenalen“ Ordnung stehenbleibt, sondern fordert einen über das Empirische hinausgehenden Erkenntnismodus: den der „Vernunft“ als Vermögen der Erfassung der letzten „Einheit“. Eine solche Erfahrung der Einheit der Geschichte wird dabei nicht durch objektivierende Überschau des Ganzen erreicht, sondern als „prophetische“ (nicht „apokalyptische“) Sicht von der Gegenwart aus durch Erfahrung des Geschichtszusammenhanges in der religiösen Bindung an den Ursprung (98—101). Die einheitsstiftende *Grundidee der Geschichte* ist dabei für Drey die Verwirklichung des „Reiches Gottes“, welche immer im Zentrum seiner Geschichtstheologie steht.

Dabei wird deutlich, daß der Horizont der *religiösen Erfahrung* Angelpunkt des Geschichtsverständnisses Dreys ist. Der Ausgangspunkt der religiösen Erfahrung ist dabei für ihn die vorrationale Unmittelbarkeit des „Selbstbewußtseins“, in welchem der Mensch sich selbst als „Imago Dei“ erfährt und damit schon ursprüngliche „Offenbarung“ als Darstellung des Wesens Gottes in einem Anderen geschieht. In Anlehnung an Kant hält Drey an der Unmöglichkeit fest, mit dem „Verstand“ zum Absoluten zu gelangen (107); wir können nicht durch einen „logischen Prozeß“ zu Gott gelangen, sondern nur — durch das Vermögen der „Vernunft“ — mittels logischer Explikation einer vorgegebenen Grunderfahrung; und die begriffliche Fassung dieser religiösen Erfahrung ist der Schöpfungsbegriff.

Die *Verklammerung* dieser im Selbstbewußtsein gegebenen religiösen Erfahrung mit *Geschichte* und damit mit Offenbarung geschieht bei Drey durch einen Aufweis des *transzendentalen Angewiesenseins des Subjektes auf Geschichte* in Anlehnung an Schellings Identitätsphilosophie: nur durch die Gegenständlichkeit, also die Geschichte, werde dem Menschen die entwickelte Identität mit sich selbst vermittelt. „Offenbarung in ihrer grundsätzlichen Struktur als äußerer Vermittlung kommt daher nicht erst zur Vernunft hinzu, sondern ist als Forderung immer schon mit ihr gesetzt“ (117): damit ergibt sich freilich keine Ableitung des konkreten Inhaltes von Offenbarung, sondern eine immanente Offenheit der Vernunft auf Offenbarung. „Offenbarung“ ist hier zunächst koextensiv mit Schöpfung und Menschheitsgeschichte überhaupt; die „besondere“ (d. h. biblische) Offenbarung als Offenbarung und Handeln Gottes *in* der Geschichte (was nicht mit ihrem Gesamtverlauf identisch ist), wie sie zu ihrem einmaligen Höhepunkt in Christus kommt, ist nach der menschlichen Sünde als neue Vermittlung der Einheit notwendig; sie ist vom Menschen aus „ungeschuldet“, jedoch im Plane des „Reiches Gottes“ schon immer enthalten; ihr Ziel ist nicht etwas total Anderes, sondern der Rückverweis in das ursprüngliche (immer schon als „Offenbarung“ und Selbstmitteilung Gottes verstandene) Schöpfungsverhältnis, das in Christus zu seinem Gipfel kommt. Von dieser Sicht aus ist nach Drey der hermeneutische Standort für die christliche



Dogmatik gewonnen: Geschichte als „System“, d. h. als „innere Einheit“, zu verstehen.

Die Relevanz des Denkens Dreys für die theologischen Ansatzpunkte der Gegenwart, sowohl hinsichtlich grundlegender Methodenfragen wie hinsichtlich inhaltlicher dogmatischer Aussagen, liegen auf der Hand: es sei nur erinnert an die für die Theologie zentrale Problematik historischen Verstehens, an den Begriff der „lebendigen Selbsterlieferung“ und seine Bedeutung für das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche, an das Problem des Verhältnisses von „allgemeiner“ und „besonderer“ Offenbarung. Zum Teil sind es Probleme, die sich seit der Aufklärung und dem Idealismus katholischer Theologie stellen. Der Autor betont freilich in seinem Vorwort, daß es ihm hier zunächst nur um die theologiegeschichtliche Erhellung der Position Dreys gehe; eine Auseinandersetzung mit dieser Konzeption sei eine weitere Aufgabe, die aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengt. In diesem Rahmen kann die Arbeit freilich als ein beachtlicher Beitrag zum Verständnis der wissenschaftstheoretischen Vorstellungen des Tübinger Theologen gelten.

Klaus Schatz, S. J.

Nolte, Josef, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung*. (Ökumenische Forschungen. Soteriologische Abteilung Bd. III) 8° (288 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Ln. 36.— DM.

Diese Tübinger Dissertation will dem Phänomen des Dogmatismus auf den Grund gehen und zeigen, wie es zu überwinden ist. Das empfehlende Vorwort des Doktorvaters H. Küng macht freilich auf den Leser und Rezensenten keinen einladenden Eindruck, da ihm hier sogleich die Kategorien des „großen Rezensenten“ und des „nörgelnden Besserwissers“ vorgehalten werden (7), Kritik also gleich desavouiert wird — als ob es nur dem Autor und seinem Doktorvater, nicht aber dem Kritiker „um die Sache Jesu zu tun sei“ (7). Das ist u. E. schlechter Stil und nicht geeignet, dem Autor von vornherein Sympathien zu sichern.

Aus Raumgründen befassen wir uns nur mit der Kernthese des Buches. Es besteht aus zwei Teilen: einer Bestandsaufnahme unter dem Titel „Die Krise des Dogmatismus“ (21—139) und einer Untersuchung der Gründe des Dogmatismus (148—227: Die Transparenz des Dogmatismus), die die Grundlage zur metadogmatischen Überwindung des dogmatischen Denkens hergibt, von der dann im 2. Abschnitt von Teil II die Rede ist unter dem Titel „Die Transzendenz des Dogmatismus“ (228 bis 264). N.s Ziel ist es nicht, anhand von Einzelbeispielen die Zeitbedingtheit von Dogmen bzw. ihren Formulierungen nachzuweisen. Er will vielmehr zeigen, was dogmatisches Denken überhaupt ist, wie es eng mit dem „Dogma“ zusammenhängt, wie es auf seine letzten Gründe und Motive hin durchschaut und überwunden werden kann.

Was versteht N. unter dogmatisch bzw. dogmatistisch? (Bezeichnenderweise werden die Begriffe nicht auseinandergelassen, was N. damit begründet, daß dem an sich wertneutralen „Dogma“ doch immer schon eine Tendenz zum Dogmatismus innewohne; vgl. 45 ff). „Dogmatistisch“ bedeutet: „einseitig verabsolutieren“ (43); „eine besondere Intensivierung und undialektische Verabsolutierung einer Weltansicht“ (45); „Tendenz zur Übertreibung und Übersteigerung einer Position“ (46); „Dogmatismus ist diejenige Wirklichkeits- oder Geschichtsansicht, welche unbedenklich einen zufälligen Realitätsaspekt absolut setzt und diese Position willentlich durchhält“ (144); „das Wirkliche nicht wahrhaben wollen ist die Grundgeste und Devise des Dogmatismus“ (145); „als ‚Dogmatik‘ sollen Welterklärungssysteme gelten, welche die Wirklichkeit und Geschichte anhand von sanktionierten und immunisierten Positionen — seien es Mythen, Offenbarungssprüche, Bekenntnisschriften, Parteimaximen, Programmideen, wissenschaftliche Axiome usw. — letztgültig zu deuten bestrebt sind . . . Der innere Halt solcher ‚Dogmatiken‘ liegt zumeist in einem Hyperdogma von der Unfehlbarkeit, Omniscienz und Inerranz der eigenen Systemidee beschlossen . . . Wenn diese Beobachtungen zutreffen, ist die Denkhaltung des Dogmatismus als die um sich selber kreisende Geschlossenheit zu beschreiben, welche, ohne den eigenen Standpunkt zu bedenken, auf eine vordergründige Sicherung der Wirklichkeit abzielt“ (155 f.). Zu den Gründen und Motiven des Dogmatismus (150 ff.) führt N. im Grunde das aus, was bereits Nietzsche, der ja reichlich zitiert