

# Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma“ im Werke Johann Sebastian von Dreys (1777-1853)<sup>1</sup>

Von Karl-Heinz Menke

## Erster Teil

Es sind vor allem drei Faktoren, die die Behandlung des Dogma-Begriffes im Werke J. S. von Dreys nahelegen: sein Ringen um die Aussöhnung von Traditionalismus und Rationalismus, seine Schelling-Rezeption und die Tatsache, daß J. R. Geiselman Drey nach der Entdeckung des Manuskripts seiner Vorlesungen über Dogmengeschichte neben Möhler und Newman als „Klassiker der Dogmenentwicklung“ stellt<sup>2</sup>.

Das Unvermögen, Offenbarung und Vernunft einander zu vermitteln, veranlaßte weite Teile der katholischen Theologie der Aufklärungszeit entweder zu einem dogmatischen Minimalismus, der die gesamte Offenbarung bis auf einen denkbar kleinen Rest in Vernunftwahrheiten auflöst, oder aber zu einem dogmatischen Maximalismus,

---

<sup>1</sup> Die Hauptschriften *Dreys* erscheinen in der Zitation unter folgenden Abkürzungen:

Rev Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie: Revision von Kirche und Theologie. Drei Aufsätze, hrsg. u. eingel. v. Fr. Schupp, fotomech. Nachdr. aus: Archiv für Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz 1 (1812) 3–26 (Darmstadt 1971) 1–24.

KE Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819 [fotomech. Nachdr. Darmstadt 1971]).

Apol I, II, III Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung. Bd. I: Philosophie der Offenbarung (Mainz 1938 [fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967]; Mainz <sup>2</sup>1844). Bd. II: Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus (Mainz 1843 [fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967]; Mainz <sup>2</sup>1847). Bd. III: Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche (Mainz 1847 [fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967]).

Tgb II–V Manuskript der Konviktsbibliothek Tübingen Nr. K 185: Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände, enthaltend Auszüge, Rezensionen und eigene Bemerkungen und beifällige Ideen, von 1812–1815 fortgesetzt.

Dogm I, II, III Manuskript der Konviktsbibliothek Tübingen Nr. Gf 582: Diese Dogmatikentwürfe (s. Anm. 9) werden von Drey als „meine Hefte“ bezeichnet. Die erst später gebundenen und durchnummerierten Blätter erhielten von der Konviktsbibliothek den Titel „praelectiones dogmaticae“.

Dogmensystem Manuskript der Konviktsbibliothek Tübingen Nr. Gf 1081: Geschichte des katholischen Dogmensystems. 1. Bd.: Geschichte der drei ersten Jahrhunderte oder erste Periode. Mit Benützung von Münchers Handbuch dargestellt 1812–1813. Unter dem Titel „Ideen zur Geschichte des katholischen

der in positivistischer und scheinbar antirationalistischer Manier alles faktisch in Schrift und Tradition Enthaltene für Offenbarung erklärt.

Die Überwindung der aufklärungstheologischen Alternative zwischen Rationalismus und Traditionalismus durch eine innere Verknüpfung von historischer und philosophischer Konstruktion des Christentums ist der alle Schriften Dreys beherrschende und geradezu proklamativ in der Schrift „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie“ verkörperte Zielgedanke der Dreyschen Theologie. Wenn dieses Ziel verwirklicht werden soll durch einen grundlegend neuen Geschichtsbegriff, so spiegelt sich darin das in den Tagebüchern<sup>3</sup> Dreys klar eruierbare Faktum, daß sich erst aus den grundlegenden Ideen der Romantik die theologische Gedankenwelt des Begründers der katholischen Tübinger Schule formt<sup>4</sup>.

Drey fordert für jede Theologie eine philosophische Basis. Unser Artikel folgt methodisch der geistigen Entwicklung Dreys. Am Anfang steht die Beantwortung der Kantschen Frage nach der philosophischen Bedingung der Möglichkeit von Dogmen überhaupt durch den an Schellings Identitätsphilosophie orientierten Systemgedanken der Reich-Gottes-Idee. Dem folgt eine Darstellung der „Theologie“ des Dogmas, das Drey an die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus und deren beständige Gegenwart in der Kirche bindet. Ohne die geschichtlich bedingte Positivität des Dogmas selbst als streng notwendige Wahrheit zu betrachten, läßt Drey der Bildung des Dogmas die unmittelbare intellektuelle Vernunftanschauung der ihm zu-

---

Dogmensystems“ veröffentlicht in: *J. R. Geiselmann* (Ed.), *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik* (Mainz 1940) 235–331.

Während wir Dreys „Geschichte des katholischen Dogmensystems“ stets nach der genannten Geiselmann-Edition (Abkürzung: *Geist*) zitieren, werden die nur teilweise von Drey veröffentlichten Tagebuchnotizen ggfs. aus dem Ms und (in Klammer) der Geiselmann-Edition belegt. – Die Apologetik wird (wenn nicht anders vermerkt) nach der 2. Aufl. zitiert. – Was die Autorschaft Dreys für nicht gezeichnete Beiträge der *ThQschr* betrifft, so folgen wir für die Jahre 1819–1831 St. Lösch (*Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift. 1819–1831, Rottenburg 1938*) und darüber hinaus dem auf Vollständigkeit bedachten Quellenverzeichnis der nach dem Tode des Verf. 1974 von B. Casper edierten Dissertation des Freiburger Studentenseelsorgers Wolfgang Ruf (*Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie [= Studien z. Theol. und Geistesgesch. des 19. Jhs. 7]*, Göttingen 1974, 49–53). – Die Titel der von Drey verfaßten Beiträge der *ThQschr* werden in der Zitation nur dann genannt, wenn der Titel das Zitat erläutert.

<sup>2</sup> *J. R. Geiselmann*, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule* (Freiburg–Basel–Wien 1966) 147.

<sup>3</sup> Von Dreys Tagebuch (s. Anm. 1) sind die Bde. II–V erhalten. Der 1. Bd. gilt als verschollen.

<sup>4</sup> Vgl. *L. Scheffczyk*, *Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert: ThQschr 145* (1965) 275.

grunde liegenden Idee vorausgehen; daß die damit vollzogene Unterscheidung von Dogma und Idee erkenntnistheoretisch eben das Ziel (eine Versöhnung von Positivität und Wissen) verfehlt, das Drey in der konkreten Ausführung seiner Theologie erreicht, soll der abschließende dritte Abschnitt dieser Abhandlung zeigen.

Aufschluß über seine geistigen Quellen gibt uns, von einigen unbedeutenden Hinweisen in seinen Veröffentlichungen und gelegentlichen Randnotizen seiner Dogmatikentwürfe abgesehen, Drey selbst nur in den während der Jahre 1812–18 verfaßten Tagebüchern<sup>5</sup>. Die Zitation aber dieser Tagebücher bedürfte einer eigenen quellenkritischen Untersuchung. Die meisten Tagebuchnotizen nämlich sind Exzerpte, deren Herkunft nur zuweilen vermerkt ist. Drey zitiert oft wörtlich, ohne das Zitat als solches zu kennzeichnen. Ob das Fehlen kritischer Anmerkungen in jedem Falle den Schluß zuläßt, daß Drey sich mit dem exzerpierten Autor identifiziert, ist fraglich. Deshalb sollen Dreys Tagebücher nur da tragender Beleg unserer Ausführungen sein, wo der Autor offensichtlich selber spricht.

## A. Die philosophischen Grundlagen des Dreyschen Dogma-Begriffes

### I) Dreys Dogmenbegriff auf dem Hintergrund der Kantschen Kritik

J. S. v. Drey stellt in seiner „Kurzen Einleitung“ fest: „Der Lehrbegriff und die Ideen des Christentums lassen sich betrachten und darum auch darstellen entweder von ihrer theoretischen oder von ihrer praktischen Seite.“<sup>6</sup> „In Beziehung auf den christlichen Lehrbegriff

<sup>5</sup> In dem von *K. J. Hefele* verfaßten Nekrolog auf Drey (ThQschr 35 [1853] 341–349) heißt es, daß dieser als Vikar in Röhlingen eifrig Kant, Fichte und Schelling studierte. In Dreys Tagebüchern finden wir wiederholt kritische Notizen zu Kant (Tgb II 96–99) und Schelling (Tgb II 41–59, 71 f.). Von Fichte nennt Drey ausdrücklich nur dessen „Kritik aller Offenbarung“ von 1791 (Apol I 133). Hegel wird nur in referierender Weise genannt: ThQschr 17 (1835) 385; 26 (1844) 30; 34 (1852) 452.

<sup>6</sup> KE 169 § 254. – Unter „Lehrbegriff“ versteht Drey den „Inbegriff aller Ratschlüsse Gottes im Universum . . . , die von Christus als solche ausgesprochen“ (KE 45 § 71) wurden. Drey unterscheidet ein System der christlichen Ideologie (= Lehrbegriff) von einem System der christlichen Kirche (KE 168 § 253). Der Lehrbegriff gestaltet sich von seiner theoretischen Seite betrachtet als Dogmatik, von seiner praktischen Seite betrachtet als Moral (KE 169 § 254). Der Lehrbegriff ist die begriffliche Darstellung der in der Kirche lebendig erscheinenden Gegenwart der gesamten historischen Entwicklung des Christentums (KE 29 § 47). „Ein Ganzes von Begriffen, welches nicht als tote Überlieferung einer ausgestorbenen Zeit, sondern als die Entwicklung einer lebendigen gedacht wird, trägt notwendig ein zweifaches Element in sich – ein fixes und ein bewegliches“ (KE 170 § 256). Mit der Unterscheidung zwischen fixem und beweglichem Element erklärt Drey das Verhältnis von „Lehrbegriff“ und „Dogma“. Mit Dogma wird bezeichnet, was innerhalb des christlichen Lehrbegriffes begrifflich abgeschlossen ist (KE 171 § 256). „Diese Abgeschlossenheit hat der Begriff entweder ursprünglich schon gehabt, er ist als solcher schon

heißt . . . der abgeschlossene Begriff und in so fern er abgeschlossen ist, – Dogma; ist er ein rein spekulativer, so heißt er dogma speculativum oder geradeweg dogma.“<sup>7</sup> Letzterer Ausdruck „oder geradeweg dogma“ deutet an, daß für Drey Dogmen im eigentlichen Sinne die Form theoretisch-spekulativer Sätze tragen<sup>8</sup>. Unser Thema rückt damit in das Zentrum der Auseinandersetzung Dreys mit Kant, die vor allem in den Tagebüchern und methodischen Einleitungen der Dogmatikentwürfe<sup>9</sup>, aber auch in der Apologetik<sup>10</sup>, noch breiten Raum beansprucht. Drey kann sich auf dem Hintergrund der Philosophie seiner Zeit nicht mit einer bloßen Kriteriologie des Dogmas begnügen; er wird von Kant gezwungen, nach der Möglichkeit von Dogmen überhaupt zu fragen. Doch gestaltet sich Dreys Verhältnis zu Kant durchaus nicht nur defensiv. Der Tübinger lobt den strengen Wissenschaftsbegriff seiner Zeit<sup>11</sup>, verfaßt eine elogische Rezension zu Hermes' „Christkatholischer Dogmatik“<sup>12</sup> und möchte auch in der Theologie verwirklichen, was der ganze deutsche Idealismus anstrebt, die Versöhnung von Zufall und Notwendigkeit, von Positivität und Objektivität, von Wahrnehmung und Wissen<sup>13</sup>.

gegeben (dogma explicitum); oder er ist in und mit einem abgeschlossenen Begriffe gegeben, aber noch nicht, wenigstens noch nicht allgemein, als solcher anerkannt (dogma implicitum); ein solcher kann nur durch weitere Entwicklung in der Kirche zur Abgeschlossenheit kommen, und die Kirche ist es, die sie ihm gibt (dogma declaratum)“ (KE 171 § 257). „Die einseitige Darstellung des Abgeschlossenens im Lehrbegriff ist Symbolik“ (KE 174 § 262). Die vornehmliche Beschäftigung mit dem beweglichen Element des Lehrbegriffs ist Scholastik (KE 175 § 263). „Die wahre Dogmatik ist weder bloße Symbolik noch bloße Scholastik, sondern die Verbindung von beiden“ (KE 175 § 263).

<sup>7</sup> KE 171 § 256.

<sup>8</sup> „Theologia dogmatica christiana praecipua pars est systematis theologici methodo scientifica tradens integrum doctrinarum christianarum complexum quatenus speculative sunt, id est vel ab intellectu humano percipiuntur, vel pia mente creduntur“ (Dogma I 1).

<sup>9</sup> Geiselmannt entdeckte in der Tübinger Konviktsbibliothek (Nr. Gf 582) in losen Blättern die Mss der Dreyschen Dogmatik-Vorlesungen. Die Ordnung dieser Blätter ließ vier Dogmatikentwürfe unterscheiden, von denen der erste (im zweiten Entwurf auf Seite 2 erwähnt) aus den Jahren 1812–15 nicht mehr erhalten ist. Der zweite Entwurf (Dogm I) entstand nach 1815 in Ellwangen. Der dritte Entwurf (Dogm II) wurde 1818 in Tübingen verfaßt. Der vierte, aus den Jahren 1828–36 stammende, bei weitem umfangreichste und auch als Vorlesungsmitschrift (K. J. Hefe) überlieferte Dogmatikentwurf (Dogm III) war, wie das Vorwort zeigt, zur Herausgabe bestimmt, erschien aber nie, weil Drey vor allem mit Rücksicht auf die Dogmatik Staudenmaiers ein solches Projekt nicht mehr für nötig hielt (ThQSchr 28 [1846] 295).

<sup>10</sup> Vgl. Apol I 66. 106. 133. 152. 158. 1. Aufl. 193. 210. 239. 342.

<sup>11</sup> „Atque imprimis quidem statuimus, eam notionem, quam de omni scientiarum genere aetas nostra rectius ac curatius definit, in theologiam quoque valere, atque hanc ipsam ad principia communia conformari debere, siquidem scientiae honore et nomine digna haberi velit“ (Dogm III 42).

<sup>12</sup> Vgl. ThQSchr 2 (1820) 28–39.

<sup>13</sup> Vgl. KE 27 § 45; KE 41 § 65. – Dazu: J. Rief, Johann Sebastian von Drey (1777–1853): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. H. Fries-G. Schwaiger, II (München 1975), 21 f.

1) Kants Zweifel am Erkenntnischarakter der christlichen Dogmen  
 Drey legt jedem Dogma eine Idee zugrunde<sup>14</sup> und versteht unter Idee eine mit absoluter Notwendigkeit ausgestattete Erkenntnis<sup>15</sup>. Während Kant in der transzendentalen Dialektik seiner Kritik der reinen Vernunft die Ideen zu bloß regulativen Postulaten degradiert<sup>16</sup>, bestimmt Drey im Anschluß an Schelling die Ideen als wahre Erkenntnisse. Kant war ausgegangen von der Feststellung, daß weder unsere Erkenntnis die Dinge an sich, noch diese unsere Erkenntnis erreichen<sup>17</sup>. Eine mit absoluter Notwendigkeit ausgestattete Erkenntnis muß der Zufälligkeit der Empirie enthoben sein, d. h. jenseits aller Gegenstandserfahrung liegen. Andererseits kann als Erkenntnis nur gelten, was im Erfahrungsbereich des Menschen liegt<sup>18</sup>. Mithin ist der theoretische Gebrauch der reinen Vernunft ein von der Erfahrung sich absonderndes, in lauter abgezogenen Begriffen und inhaltlosen Vorstellungen sich bewegendes Denken und jeder direkt-synthetische Satz aus Begriffen ein Dogma<sup>19</sup>. Dogmatisch sind für Kant jene Aussagen, „die als Erkenntnisse ausgegeben werden, jedoch das Bezugssystem transzendieren, innerhalb dessen Erkenntnisse allein als sinnvoll angesehen werden können: mögliche Erfahrung“<sup>20</sup>. Die erste große Aufgabe, vor die sich Drey von Kant gestellt sieht, besteht in der Rechtfertigung des Erkenntnischarakters der christlichen Dogmen.

## 2) Kants Moral ohne Dogma

Für Kant bleibt dem Menschen „die metaphysische Wesentlichkeit der Dinge, die ihn, könnte er sie erkennen, unbedingt binden müßte“<sup>21</sup>, für immer verschlossen. Und dies bedeutet für das Christentum als eine auf positiv-geschichtliche Fakten verwiesene Offenbarungsreligion ein grundsätzliches Dilemma. Geschichte und Vernunft fallen auseinander. Weder die der Zufälligkeit der Empirie verhaftete Geschichtlichkeit der Offenbarung noch die das Bezugssystem möglicher Erkenntnisse überschreitende reine Vernunft vermögen als solche normativ zu sein. Lessing spricht von einem „garstigen Graben“<sup>22</sup>. Kant schlußfolgert:

<sup>14</sup> Apol II 340. <sup>15</sup> Vgl. Apol I 288 f.

<sup>16</sup> Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (KrV) B 699; Apol I 133. Dazu: *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät Innsbruck 5 (Innsbruck 1970) 127.

<sup>17</sup> Vgl. *E. Klinger*, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule (Zürich-Einsiedeln-Köln 1969) 32. <sup>18</sup> KrV B 185. <sup>19</sup> Vgl. KrV B 764.

<sup>20</sup> *U. Anacker*, Stichwort *Vernunft*: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, III (München 1974) 1600.

<sup>21</sup> *E. Klinger*, Offenbarung, 32.

<sup>22</sup> *G. E. Lessing*, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (Braunschweig 1777): Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, hrsg. v. K. Lachmann, X (Berlin 1839) 38.

„Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauches der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauches ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man keine moralischen Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne.“<sup>23</sup>

Jede theologische Aussage, so Kant, kann lediglich regulative Funktion des hypothetischen bzw. praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sein:

„Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgendein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postulieren.“<sup>24</sup>

Während für Kant Dogmen, sofern überhaupt berechtigt, regulative Postulate der praktischen Vernunft sind, sind sie für Drey genau das Gegenteil, Bedingungen der Möglichkeit, Voraussetzungen praktischer Vernunft<sup>25</sup>. Ein zweiter Punkt der Dreyschen Auseinandersetzung mit Kant besteht in der Zurückführung sittlichen Handelns auf die theoretische Wahrheit des christlichen Dogmas.

3) Der Graben zwischen dem Dogma als geschichtlich vermitteltem Begriff und seinem Anspruch auf Darstellung einer absolut notwendigen Wahrheit

Der den gesamten Gegensatz zwischen Kant und Drey in sich vereinende Kernbegriff ist der Begriff der Vernunft. Für beide ist die Vernunft Organ der Idee. Aber, wie ausgeführt, vermag Kant in der Idee statt einer mit absoluter Notwendigkeit ausgestatteten Erkenntnis nur ein mit absoluter Notwendigkeit ausgestattetes Postulat zu sehen. Während bei Kant die Vernunft in der reinen Subjektivität des Subjekts gründet und die Notwendigkeit der Ideen die bloß subjektive Notwendigkeit ist, alle Erscheinungen unter bestimmten Gesetzen und Regeln zu begreifen<sup>26</sup>, ist die Vernunft bei Drey Ebenbild Gottes<sup>27</sup> und die Notwendigkeit der Ideen jene objektive Notwendigkeit<sup>28</sup>, die Kant nur der für ihn unmöglichen Erkenntnis der Dinge an sich zubilligt. Mit anderen Worten: Drey sieht sich von Kant vor die Aufgabe gestellt, den „garstigen Graben“ zwischen dem Apriori der

<sup>23</sup> KrV B 664.

<sup>24</sup> KrV 661 f.

<sup>25</sup> Vgl. Tgb II 96 (Geist 120 f.).

<sup>26</sup> Vgl. KrV B 700.

<sup>27</sup> Vgl. Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott – Ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung: ThQSchr 8 (1826) 271 f.

<sup>28</sup> Vgl. Apol I 288 f.

reinen Vernunft und der Aposteriorität der Dinge, zwischen dem Dogma als geschichtlich vermitteltem Begriff und seinem Anspruch auf Darstellung einer reinen Idee, in eine Brücke zu verwandeln, die die äußere Anschauung a posteriori zur Bedingung von Vernunft-erkenntnis macht, ohne dieser den Charakter absoluter innerer Notwendigkeit zu rauben.

#### 4) Bestreitung der Objektivität der Positivität des christlichen Dogmas

Was Kant verurteilte, ist nicht das Interesse an Unbedingtheit und Voraussetzungslosigkeit als solches, sondern gerade die Pervertierung des Unbedingten zum Bedingten. „Dies gilt generell für alle Versuche, das Unbedingte in Form einer Aussage über Gegenstände zu objektivieren.“<sup>29</sup> Jedes Dogma macht sich nach Kant einer solchen Grenzüberschreitung schuldig und ist mithin in sich unsinnig. Religion ist für Kant die im kategorischen Imperativ formulierte absolute Autonomie des sittlichen Subjekts, ein reines Abstractum, bar jeden objektiven Inhaltes. All dem, was sich als Konfession oder Kirche manifestiert, ob in Dogma, Kult oder Verfassung, vermag Kant allenfalls in pragmatischem Sinn eine rein vorläufige, gänzlich relative Funktion im Dienste der Herbeiführung der reinen Vernunftreligion zuzubilligen<sup>30</sup>. In der Ablehnung noumenaler Erkenntnis trifft sich der Königsberger Philosoph mit Schleiermacher, mit dem sich Drey wie mit Kant bewußt auseinandersetzt<sup>31</sup>. Beide, Schleiermacher und Drey, beschreiben Religion als „Abhängigkeitsgefühl“<sup>32</sup>, unterscheiden sich jedoch dadurch, daß Drey dieses Abhängigkeitsgefühl nicht in einer irrationalen Sphäre, einem „innersten Heiligtum des Lebens“<sup>33</sup>, ansiedelt, sondern es mit dem ursprünglichen Sich-seiner-selbst-Bewußtwerden<sup>34</sup> des Menschen verbindet, mithin auf einen objektiven und idealen Sachverhalt gründet<sup>35</sup>. Von Schleiermacher wird Religion ins Irrationale verlegt, als Gefühl und Ahnung be-

<sup>29</sup> U. Anacker, a. a. O., 1600.

<sup>30</sup> Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 157.

<sup>31</sup> Vgl. KE IV; Apol I, IV. 107. 182. 202. 214. 245 f. – Wie aus Apol I, IV hervorgeht, weiß sich Drey vor allem von Schleiermachers kurzer Darstellung des theologischen Studiums (1810; <sup>2</sup>1830) abhängig. Dies gilt besonders für die Auffassung der Apologetik und des theologischen Wissenschaftsbegriffes. Aber Drey kennt auch Schleiermachers Spätwerk (vgl. Apol I, 107. 202. 214).

<sup>32</sup> Vgl. KE 3 § 6; Fr. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799) 37–115; ders., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hrsg. v. M. Redeker, I (Berlin 1960) 171–184 §§ 23–35. – Drey unterscheidet (Apol I 107 nota) im Werke Schleiermachers den Religionsbegriff der Reden über die Religion (mehr „Bewußtsein der Abhängigkeit“) von dem der Dogmatik (mehr „Gefühl und Frömmigkeit“).

<sup>33</sup> P. Seifert, Die Theologie des jungen Schleiermacher (Gütersloh 1960) 73.

<sup>34</sup> Vgl. KE 3 § 6.

<sup>35</sup> Vgl. KE 4 f. § 7.

stimmt, ohne daß es eine intellektuelle Form dieses Gefühls gäbe<sup>36</sup>. Drey sieht sich von der zeitgenössischen Philosophie aufgefordert, die Objektivität der Wahrheit des christlichen Dogmas vor dem Irrationalismus und Agnostizismus zu schützen.

### II) Die Kantkritik Schellings als Voraussetzung des Dreyschen Systems

Um die *Wurzeln* des Dreyschen Systems im einzelnen nachzuweisen, bedürfte es verschiedener Detailvergleiche, wie sie J. R. Geiselman zwischen Dreys theologischer Erstlingschrift „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie“ (1812) und Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) anstellt<sup>37</sup>. Wir beschränken uns hier auf eine kurze Skizze der Schellingschen Identitätsphilosophie, entwickeln den Dreyschen Systemgedanken der Reich-Gottes-Idee, stellen Ähnlichkeiten zwischen Schelling und Drey fest, erklären aber nicht die Herkunft dieser Ähnlichkeiten<sup>38</sup>. Dabei soll entgegen Geiselman<sup>39</sup> nicht ausgeschlossen sein, daß Drey über die Identitätsphilosophie Schellings hinaus – ob direkt oder indirekt<sup>40</sup> – auch dessen Spätphilosophie gekannt hat.

#### 1) Die Identitätsphilosophie Schellings

Die Erstlingswerke Schellings „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie“ (1794) und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) sind zwar weiterhin von der Wissenschaftslehre Fichtes abhängig. Doch tritt schon in ihnen das entscheidende Charakteristikum Schellingscher Philosophie hervor: Schelling greift die transzendente Frage Kants auf, anerkennt, daß Kant eine Form aller Philosophie begründet hat, vermißt wie Fichte die Begründung der Einzelformen in einem höchsten Prinzip und beantwortet daraufhin die transzendente Frage Kants metaphysisch<sup>41</sup>.

„Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. . . . Beim Unbedingten muß das Prinzip seines Seins und das Prinzip seines Denkens zusammenfallen. . . . Es ist, indem es gedacht wird, und es

<sup>36</sup> Vgl. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers: Gesammelte Schriften*, hrsg. v. M. Redeker, XIV/1 (Göttingen 1966) 141.

<sup>37</sup> J. R. Geiselman, *Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. von Drey: ThQSchr 111 (1930) 61–64.*

<sup>38</sup> Solche Ähnlichkeiten können auf dem Einfluß fremder Autoren, aber auch der geistigen Verwandtschaft zweier eigenständiger Denker beruhen.

<sup>39</sup> Vgl. *ders.*, *Lebendiger Glaube*, 128–131.

<sup>40</sup> In Dogm III 56 findet sich die Randnotiz: „N<sup>o</sup>. Fr. Baaderi iudicium de hac idea dogmaticae substructa. Spec. Dogm. I vorl. s. Vorrede.“ – Drey muß also die Vorlesungen des vornehmlich vom späten Schelling beeinflussten Baader gekannt haben.

<sup>41</sup> Vgl. M. Schröter, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (München 1908) 12 f.*

wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur sich selbst denkt, und es denkt nur sich selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst – aus absoluter Kausalität – hervor.“<sup>42</sup>

Dem absoluten Ich Fichtes macht Schelling den Vorwurf, die Zweiheit von Subjekt und Objekt nicht eigentlich vereint, sondern in einen der beiden Pole, die reine Subjektivität, aufgehoben zu haben. In der Gegenüberstellung von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie<sup>43</sup> als zweier gleichberechtigter Grundwissenschaften erkennt Schelling Objektivität und Subjektivität als zwei gleich notwendige Pole der Wirklichkeit. Die 1801 erschienene Schrift „Darstellung meines Systems der Philosophie“ will die Zweiheit von Subjekt und Objekt aus einer vorgängigen Identität begreifen<sup>44</sup>, aus einem absoluten Einheitspunkt, „der beides zugleich und keines von beiden ist, da er als reine Identität ihrer Differenz vorausliegt“<sup>45</sup>. Schelling hat diesen Einheitspunkt „im Laufe seines Lebens mit verschiedenen Namen mehr umschrieben als erklärt: Intellektuelle Anschauung, absolute Vernunft, reines Denken, Ekstase, reales Verhältnis des Menschen zu Gott“<sup>46</sup>.

Immer wieder versucht er das, was er intellektuelle Anschauung nennt, zu explizieren.

„Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. . . . Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist. . . . Das Ich ist reiner Akt, reines Tun, was schlechthin nichtobjektiv sein muß im Wissen, eben deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß a) ein absolutfreies sein, eben deswegen, weil alles andere Wissen nicht frei ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, . . . ; b) ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist – eine Anschauung, welche überhaupt frei produzierend, und in welcher das Produzierende eins und dasselbe ist. Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produzieren ihres Objekts erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt. Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert.“<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Fr. W. J. Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), I 967.

<sup>43</sup> Vgl. *ders.*, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), III 1–268; *ders.*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 327–634.

<sup>44</sup> Vgl. *ders.*, Darstellung meines Systems der Philosophie (1801), IV 117.

<sup>45</sup> E. Coreth, Identität und Differenz: Gott in Welt (= Festgabe Karl Rahner), I (Freiburg–Basel–Wien 1964) 166.

<sup>46</sup> W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965) 51.

<sup>47</sup> Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 368 f.

In einem absoluten Akt der Selbstbestimmung wird das Ich produzierend sich zum Objekt. „Dieses produzierende löst sich von dem bloß idealen (= Intelligenz) Ich gleichsam ab und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig und absolut Objektive für das Ich selbst.<sup>48</sup> Indem das Ich in der reinen Anschauung seiner selbst produktiv wird, ist es Subjekt und Objekt, ideal und real, das Ganze in absoluter Identität. Diese absolute Identität ist als Abstraktion von allem bloß Subjektiven und Objektiven absolute Vernunft, totale Indifferenz des Subjekts und Objekts. Soll aber das ganze Universum Ausfluß dieser absoluten Vernunft sein, so muß die totale Indifferenz des Subjekts und Objekts, dieses Ansichsein der Vernunft, sich differenzieren von der Einheit in die Vielheit, vom Ansichsein zur Erscheinung, vom Absoluten zur Welt. Diese Differenzierung bedeutet keine Scheidung in Subjekt und Objekt, da die totale Indifferenz von Subjekt und Objekt Bedingung der Möglichkeit ihrer Differenzierung ist und somit letzterer immer vorausliegt. Vielmehr sind alle Teile des Universums zugleich subjektiv und objektiv, ideal und real, wobei der Anteil des einen oder des anderen jeweils überwiegt. Schelling veranschaulicht sein Identitätssystem durch ein Schema, eine Gerade, deren Mittelpunkt die schlechthinnige Subjekt-Objekt-Indifferenz bedeutet und deren Enden die höchstmögliche Steigerung des subjektiv-idealen bzw. objektiv-realen Faktors darstellen<sup>49</sup>. Die beiden Weltreihen des Endlichen sind, was den subjektiv-idealen und objektiv-realen Faktor betrifft, einander streng proportional. Diese Reihen bestehen aus lauter sogenannten „Potenzen“<sup>50</sup>, deren Gesamt das Subjekt-Objekt-Indifferenz-Totum ist<sup>51</sup>. Eine besondere Stellung nimmt in diesem Universum als mit Vernunft und Freiheit begabtes Wesen der Mensch ein. Er ist die Potenz, in der der subjektiv-ideale Faktor am meisten überwiegt. Die Endlichkeit alles Seienden, die objektiv-reale Seite alles Seienden, ist dem menschlichen Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig. Die Erkenntnis der Dinge aber in ihrem Ansichsein, in ihrer Repräsentanz Gottes<sup>52</sup>, des Ganzen, der absolu-

<sup>48</sup> Ebd. III 534. – Vgl. *J. Barion*, Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung = Abhdlgn. z. Philos. u. Psychol. d. Religion 22 (Würzburg 1929).

<sup>49</sup> Vgl. *Schelling*, Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft (1806), VII 184.

<sup>50</sup> Nur das Absolute bzw. Gott ist das schlechthin Potenzlose. Die einzelne Potenz besitzt ihr eigentliches Sein nicht in sich selbst, sondern in der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, deren adäquate Explikation nur die Totalität aller Potenzen ist. – Dazu: *Schelling*, Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft (1806), VII 185–187.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. VII 185 f.

<sup>52</sup> Die absolute Identität wird von Schelling bereits in den ersten Anfängen seiner Identitätsphilosophie als göttlich beschrieben. Dazu: *H. Fuhrmans*, Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus (Düsseldorf 1954) 34f.

ten Identität, die Erkenntnis dieser „Unendlichkeit“ der Dinge ist immer noch zu erfüllende Aufgabe der Vernunft des Menschen:

„Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein: Aus ihm, aus seiner Tätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken.“<sup>53</sup>

In seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ deutet Schelling die christliche Trinitätslehre so, „daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.“<sup>54</sup> Es entsteht neben der ursprünglichen Differenzierung des einen Indifferenten eine rückläufige Indifferenzierung des Differenten in dem Sinne, daß das Endliche das differenzierte Unendliche und das Unendliche das indifferenzierte Endliche ist. J. Habermas<sup>55</sup> und W. Kasper<sup>56</sup> haben das lebenslange Ringen Schellings um eine Vermittlung von Absolutum und Geschichte in seinen verschiedenen Stadien dargestellt. In der Identitätsphilosophie geht das Absolute nicht in die Geschichte ein, sondern Geschichte ist hier die Weise, wie das Absolute dem Menschen offenbar wird, ohne von ihm objektiviert zu werden<sup>57</sup>. Die absolute Identität, diese Abstraktion von allem Subjektiven und allem Objektiven, diese totale Indifferenz, „in welcher gar keine Duplizität ist und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann“<sup>58</sup>, diese „unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind“<sup>59</sup>, kann als solche nicht Objekt des Wissens<sup>60</sup>, sondern immer nur Gegenstand des Glaubens sein. Für die Geschichte bedeutet dies, daß sie ein asymptotischer, unendlicher Prozeß der Offenbarung des Absoluten durch die Vernunft des Menschen ist. Zwar ist der ganze Prozeß der Geschichte durch das Absolute in Form einer sich in Gesetzmäßigkeit äußernden

<sup>53</sup> Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802), V 218.

<sup>54</sup> Ebd. V 294.

<sup>55</sup> J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (Bonn 1954).

<sup>56</sup> W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965).

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 80.

<sup>58</sup> Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 600.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Vgl. G. Mehlis, Die deutsche Romantik (München 1922) 208.

Vorsehung umfaßt<sup>61</sup>, doch hebt diese Vorsehung die menschliche Freiheit nicht auf<sup>62</sup>, weil die Geschichte endlos ist.

„Der Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d. h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung, vollständig entwickelt hätte.“<sup>63</sup>

## 2) Der Theozentrismus der Dreyschen Reich-Gottes-Idee

Drey beginnt seine „Kurze Einleitung“ mit fünfzehn Paragraphen über das Wesen der Religion. Der erste Satz lautet: „Aller Glaube und alles Wissen ruht in der dunkel gefühlten oder deutlich erkannten Voraussetzung, daß alles Endliche, was da ist, aus einem ewigen und absoluten Grunde nicht nur hervorgegangen, sondern auch mit diesem seinem zeitlichen Sein und Leben noch in jenem Urgrunde wurzelt und von ihm getragen wird.“<sup>64</sup> Mit dieser programmatischen Feststellung verschreibt der Autor sich einem strengen Theozentrismus<sup>65</sup>. Gott ist die absolute<sup>66</sup> Identität<sup>67</sup> des absolut Idealen (= Omniscientia<sup>68</sup>) und absolut Realen (= substantia absoluta<sup>69</sup>). Und daraus folgt, daß er, indem er zunächst denjenigen erkennt, den niemand kennt, sich selbst, zugleich alles erkennt, was ist<sup>70</sup>, ja, indem er dies alles erkennt, es schaffend zugleich setzt<sup>71</sup>, weil die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Intellektes ein Objektivsetzen all des-

<sup>61</sup> Vgl. *Schelling*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 601.

<sup>62</sup> Vgl. W. *Marx*, Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas: *Philos/Jb* 81 (1974) 57.

<sup>63</sup> *Schelling*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 602.

<sup>64</sup> KE 1 § 1.

<sup>65</sup> Dogm I 27 f.

<sup>66</sup> Ebd. 42.

<sup>67</sup> Der innere Widerspruch der Schellingschen Identitätsphilosophie besteht darin, daß das Absolute nur als Sich-Offenbares das Absolute ist. Dieser Widerspruch zwingt den späten Sch. zum Übergang von der negativen zur positiven Philosophie, vom Pantheismus zum Personaltheismus, von der Religion als Bindung des Absoluten an die Vernunft zur Religion als Bindung der Vernunft an das Absolute. Was die Vernunft als solche zu erreichen vermag, ist lediglich die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Absoluten. Diese Erkenntnis des späten Sch. setzt Drey schlechthin voraus: Um das Absolute in seinem wirklichen Sein zu erreichen, muß die Vernunft über sich hinausschreiten und das Sein des Absoluten sich selbst voraussetzen als das Sein vor allem Denken. – Dazu: *Schelling*, Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie, XI 563–567; *ders.*, Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie, XIII 162 f.

<sup>68</sup> Dogm I 29.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> „Cum haec infinita intellectus divini perfectio omniscientia dicitur, iuvat hic addere e sacris litteris multiplicem et lucidam illius descriptionem. Novit itaque Deus, quem nemo alius novit, semetipsum primum novit etiam omnia, quae sunt, licet minima sint et nobis occultissima, et novit, antequam esse nobis incipiant; . . .“ (Dogm III 130).

<sup>71</sup> „Quoniam altera vis spiritus volendo cernitur, id etiam Dei esse proprium dicimus, ut velit et iubeat esse, quae cognoscit“ (Dogm III 131).

sen in sich schließt, was Gegenstand seines Erkennens bzw. Wissens ist. Was die Identitätsphilosophie Schellings einfach voraussetzt, daß Gott nie ohne Welt ist<sup>72</sup>, das erklärt Drey mit der Untrennbarkeit von Gottes- und Reich-Gottes-Idee<sup>73</sup>. Drey erwähnt die Reich-Gottes-Idee erstmals in seinem Tagebuch II (1812–15), in dem er sich im wesentlichen auf eine Darstellung der Gedanken B. Galuras beschränkt. Spezifische Züge seiner eigenen Auffassung von der Reich-Gottes-Idee treten in Tgb II 161–170, Tgb III 55 oder Tgb V 66 hervor. Ob Drey sich allerdings die in Tgb V 66 aus F. K. Felders Literaturzeitung von 1817 exzerpierte Kritik an dem Freiburger Dogmatiker Schnappinger zu eigen macht, kann nur vermutet werden.

Für Drey ist alles, was ist, Offenbarung Gottes: Das erste Kapitel des zweiten Teiles der dritten Dogmatikhandschrift trägt die Überschrift: „Deus in mundo manifestus regnum sibi parat.“<sup>74</sup> Die „Einbeziehung der Schöpfung in die Periodisierung des Reiches Gottes“<sup>75</sup> hebt die ersten Dogmatikentwürfe Dreys von der traditionellen Dogmatik ab. Aber Schöpfung ist bei Drey alles andere als eine pantheisierende Emanation. Hier unterscheidet er sich grundlegend von der Identitätsphilosophie Schellings<sup>76</sup>, in der das Endliche das differenzierte Unendliche und das Unendliche das indifferenzierte Endliche ist. Drey definiert Schöpfung und Offenbarung als Darstellung des göttlichen Wesens in einem anderen, das nicht Gott ist<sup>77</sup>. Wenn Drey schreibt: „Das Reich Gottes, objektiv gefaßt, ist das Universum, die Welt“<sup>78</sup>, so ist das Reich Gottes als Idee göttlich, seine Realisierung im Universum aber die Darstellung des göttlichen Wesens in dem, was nicht göttlich ist.

<sup>72</sup> Vgl. *H. Fuhrmans*, Philosophie der Weltalter, 42.

<sup>73</sup> „Articulus Primus praeliminaris Partis Secundae agit de idea regni caelestis, qualis ab aeterno fuit in Deo, et de successione periodorum quibus Deus hoc regnum in mundo manifestum fecit“ (Dogm I 17).

<sup>74</sup> Dogm III 189. – Drey hatte zunächst in Anlehnung an Dogm I 70 und Dogm II 189 f. den Titel „De Deo omnium rerum auctore et rectore“ gewählt, diesen dann aber durch den im Text genannten ersetzt, um entsprechend der Gesamtkonzeption von Dogm III weniger die Relationen zwischen Gott und seiner Schöpfung, als vielmehr die Schöpfung als Offenbarung Gottes zu betonen.

<sup>75</sup> *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät Innsbruck 5 (Innsbruck 1970) 85.

<sup>76</sup> Von vornherein geht Drey anders als Schelling von einem frei schaffenden Gott und nicht von der menschlichen Vernunft aus. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch er mit dem Problem des späten Sch. gerungen hat, mit der Frage nämlich, wie sich die Freiheit des Schöpfers mit der Notwendigkeit der Schöpfung vereinbaren lasse. Dazu: Dogm I 33; Dogm III 132 § 38; Artikel „Schöpfung“: Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der kath. Theologie, hrsg. v. J. Wetzer – B. Welte, IX (Freiburg 1852) 765.

<sup>77</sup> „Finis creationis est regnum Dei perfectionum divinarum manifestatio ad extra in systemate rerum non divinarum“ (Dogm I 74). Vgl. KE 10 § 16.

<sup>78</sup> Dogm III 63 Randbemerkung.

## 3) Die Realisierung des Reiches Gottes

Mitte der Schöpfung ist als Ebenbild Gottes<sup>79</sup> der mit Vernunft begabte Mensch, berufen, Partner Gottes zu sein in der Verwirklichung des Reiches Gottes, das ja erst dann Offenbarung Gottes ist, wenn es vom Menschen erkannt wird.

„Zu seiner Vollgestalt gelangt das Reich Gottes im endlichen Raum in dem Maß, als die mit der Schöpfung anhebende objektive Offenbarung Gottes in den Geschöpfen subjektiv wird, d. h. als der Mensch als die Mitte zwischen dem Körperlichen und Geistigen – insofern ist er die geschöpfliche Analogie zur Identität des Idealen und Realen in Gott und folglich Bild und Gleichnis Gottes – seine Gebundenheit an den Urgrund aller Dinge und die ihm ob seiner Stellung und Gebundenheit zugewiesene Aufgabe ergreift und bejaht.“<sup>80</sup>

Hier wird die Abhängigkeit Dreys von Schelling augenfällig. Der Mensch ist berufen, am Offenbarungswerk Gottes mitzuwirken. Immer schon umfaßt von der allumfassenden Vorsehung Gottes, umgriffen von der moralischen Weltordnung<sup>81</sup>, die die Idee des Gottesreiches ist, kann der Mensch dennoch frei<sup>82</sup> sein Wesen realisieren oder sich ihm verschließen. Geschichte ist zugleich Plan der Vorsehung Gottes und raumzeitliche Selbstverwirklichung des Menschen<sup>83</sup>. Die Geschichte ist Offenbarung Gottes selbst, weswegen, so Drey, Bibel und Kirchenväter „die Trinitätslehre weniger auf das Wesen Gottes als auf die Welt und das Reich Gottes beziehen.“<sup>84</sup> Die „Vielfachheit Gottes in sich selbst ist die *conditio sine qua non* und zugleich der Grund (*causa*) jener äußeren Vielfachheit, mit der er uns gegenübertritt.“<sup>85</sup> Im fünften Band seiner Tagebücher schildert Drey die Erscheinung des Reiches Gottes als den geschichtlichen Dreischritt von Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Vollendung<sup>86</sup>. Die Reich-Gottes-Idee als der Systemgedanke Dreys begreift in sich die gesamte Lehre von Gott, von der Welt und ihrem Verhältnis zu Gott. Die Idee des Reiches Gottes trägt alle anderen christlichen Ideen in sich und läßt sie aus sich hervorgehen. Durch das Erlösungswerk Christi „ist

<sup>79</sup> Vgl. Apol I 105; Dogm III 197. 281; ThQSchr 30 (1848) 486 f.

<sup>80</sup> J. Rief, Reich Gottes und Gesellschaft nach Joh. Seb. Drey und Joh. B. Hirscher = Abhdlgn. z. Moraltheol. 7 (Paderborn 1965) 131.

<sup>81</sup> Vgl. KE 176 § 264 nota; ThQSchr 1 (1819) 26.

<sup>82</sup> Vgl. KE 11 § 19; ThQSchr 17 (1835) 201.

<sup>83</sup> „Von Schelling leitet sich bei Drey nicht nur der in der Transzendentalphilosophie beheimatete Begriff der Geschichte als der Einheit von Notwendigkeit und Freiheit her, sondern auch die Verpflichtung zu einer geistigen ‚Konstruktion‘ der Geschichte nach der an ihr anschaulichen Idee, wofür Schellings ästhetischer Idealismus die Quelle ist“ (L. Scheffczyk, Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert: ThQSchr 145 [1965] 276).

<sup>84</sup> Tgb V 50 (Geist 146). – Dazu: P. Hünermann, Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule: PhilosJb 73 (1965/66) 60.

<sup>85</sup> Dogm I 68.

<sup>86</sup> Vgl. Tgb V 50 f. (Geist 146).

die ursprünglich im Universum ausgedrückte, dem ersten religiösen Gefühle zu Grund liegende, während der Herrschaft des Egoismus verkannte Idee eines Reiches Gottes wieder anerkannt, sowohl theoretisch als praktisch. Diese Idee erscheint daher auch als die oberste, als diejenige Idee des Christentums, die alle anderen in sich trägt und aus sich hervorgehen läßt; und Christus, der ihre Anerkennung allgemein bewirkt, ist darum auch das sichtbare Haupt des Reiches, so wie dessen sichtbare Darstellung und sinnliche Wahrnehmung die Kirche ist.“<sup>87</sup> Die Kirche ist „die reale Anschauung des Reiches Gottes, wie dasselbe im Lehrbegriff auf ideale Weise angeschaut wird“<sup>88</sup>. Die in der Apologetik weiter ausgefaltete Ekklesiologie Dreys hebt diesen Gedanken immer wieder hervor<sup>89</sup>.

#### 4) Das besondere Anliegen Dreys

Drey ist sich bewußt, daß der Reich-Gottes-Begriff ein Modewort seiner Zeit ist<sup>90</sup>. Er distanziert sich von einer rein modeverhafteten Verwendung dieses Begriffes<sup>91</sup>, betrachtet die Reich-Gottes-Idee aber dennoch als die von Schrift und Tradition belegte Grundidee des Christentums<sup>92</sup>. Zwar ist er nicht unabhängig von den Reich-Gottes-Begriffen der zeitgenössischen Theologie, doch verbindet sich mit seiner Rezeption der Reich-Gottes-Idee vornehmlich ein wissenschaftstheoretisches Interesse, die Umprägung des biblischen Begriffes „zu einem Systemgedanken der ganzen Theologie“<sup>93</sup>, die Darstellung der Theologie als Wissenschaft bei gleichzeitiger Überwindung der einleitend von uns skizzierten Kantschen Kritik.

Indem Drey den Begriff des Reiches Gottes aus Schrift und Tradition eruiert, in diesem Begriff die allgemeine Verbindung und wahre Gebundenheit aller Dinge an ihren Urgrund auf eine Formel bringt<sup>94</sup> und dem als Höhepunkt aller Offenbarung beschriebenen Christentum die Aufgabe zuteilt, die vor dem Sündenfall durch das Universum verkörperte Verbindung aller Dinge mit Gott neu in der Kirche zu realisieren<sup>95</sup>, wird ihm die Reich-Gottes-Idee zur Ermög-

<sup>87</sup> KE 19 § 32.

<sup>88</sup> *Rez. zu M. Dobmayer, Theologia dogmatica tom. I et II, Solisbaci 1818: ThQSchr 1 (1819) 437 f.*

<sup>89</sup> Vgl. Apol I 382; Apol II 304; Apol III 227. 278.

<sup>90</sup> Vgl. Dogm III 54–56.

<sup>91</sup> „Primus autem ad explicandum omnem historiam sacram adhibuit ideam regni divini Joh. Jac. Heß in libro: Von dem Reiche Gottes. Ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen. II Tom. – Ad reformandum vero theologiam ipsam usus est primo feliciter eadem idea“ (Dogm III 55 f.).

<sup>92</sup> Vgl. Dogm III 46–49.

<sup>93</sup> *Fr. Buuck, Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts: Schol 18/19 (1943/44) 57.*

<sup>94</sup> Vgl. Dogm III 11 Randbemerkung.

<sup>95</sup> Vgl. KE 176 § 264 nota 1.

lichung einer Theologie als Wissenschaft, einer Theologie, deren Aussagen den „Charakter von Notwendigkeit und Wahrheit“<sup>96</sup> tragen. Nur der Nachweis des im Lehrbegriff ideal und in der Kirche real dargestellten Verbundenseins aller Dinge und Menschen durch ihre gemeinsame Bindung an einen gemeinsamen Urgrund „vermag das menschliche Leben und mit ihm die Inhalte christlichen Glaubens davor zu bewahren, daß die Diskontinuität als ihre Wesenssignatur angesehen und damit einem positivistischen und relativistischen Denken Tür und Tor geöffnet wird.“<sup>97</sup> Ganz im Sinne Kants fordert Drey von einer wirklichen Wissenschaft synthetische Urteile a priori<sup>98</sup>. Diese sind aber entgegen Kant für ihn deshalb möglich, weil sein in der Reich-Gottes-Idee wurzelndes System kein bloßes System der Erkenntnismethode, sondern der Gegenstände des Systems selbst ist:

„Durch die absolute Notwendigkeit und Wahrheit, die die Idee eines Reiches Gottes vor der Vernunft hat, erlangen auch alle Erscheinungen derselben in der Geschichte der Menschheit, alle Lehren des Christentums, welche die Geheimnisse (den Plan und die Organisation des Reiches) in derselben Geschichte aufdecken und erklären, den gleichen Charakter von Notwendigkeit und Wahrheit.“<sup>99</sup>

Wie Schelling die menschliche Vernunft als Abbild der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, von Idealität und Realität beschreibt, so ist für Drey der vernunftbegabte Mensch Ebenbild Gottes. Drey überwindet Kant mit Hilfe Schellings, indem die Vernunft zum Vermögen unmittelbarer Anschauung der Ideen am empirisch bzw. historisch Gegebenen wird (intellektuelle Anschauung)<sup>100</sup>. Eusebius Scharl spricht vom gnoseologischen Charakter der Reich-Gottes-Idee Dreys<sup>101</sup>. „Die Vielheit der Aussagen und Einzeldaten, wie sie der christliche Glaube darbietet, erhält durch die Reich-Gottes-Idee jenes Zentrum, von dem her der Wald der Dinge zu einem geordneten Ganzen im Sinne des Systems sich lichtet.“<sup>102</sup> Drey unterscheidet eine historische und eine wissenschaftliche Konstruktion<sup>103</sup>. „Es ist nicht so fast der Stoff, als vielmehr die Form des Wissens, was sie unterscheidet; denn dasselbe, was zuerst auf dem Wege geschichtlicher

<sup>96</sup> KE 41 § 65. „Die Form, die die Notwendigkeit samt ihrem Prinzip ausspricht, ist die wissenschaftliche Form, diejenige, die nur die Notwendigkeit ohne das Prinzip ausspricht, ist die Kunst-Form“ (Dogmensystem § 1; Geist 247).

<sup>97</sup> J. Rief, Reich Gottes und Gesellschaft, 108.

<sup>98</sup> Vgl. KE 34 § 56.

<sup>99</sup> KE 41 § 65.

<sup>100</sup> KE 28 § 46.

<sup>101</sup> Vgl. E. Scharl, Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der Sittlichkeit in der Moralthologie Joh. Bapt. v. Hirschers († 1865) = Studien z. Gesch. d. kath. Moralth. 6 (Regensburg 1958) 134 f.

<sup>102</sup> J. Rief, Reich Gottes und Gesellschaft, 149.

<sup>103</sup> Vgl. KE 33 f. § 56.

Studien gefunden wird, wird... auf dem Wege wissenschaftlicher Konstruktion in ein System gebracht, dasselbe Christentum.“<sup>104</sup> Drey spricht von einer historischen Propädeutik der wissenschaftlichen Konstruktion<sup>105</sup>. Wissenschaftliche Konstruktion ist ihm gleich Schelling „die Darstellung des Allgemeinen im Besonderen in der Einheit“<sup>106</sup>, wobei die Form der Konstruktion „zugleich das Wesen des Konstruierten selbst“<sup>107</sup> ist. Organ der wissenschaftlichen Konstruktion ist die Vernunft<sup>108</sup>, die das in der Schöpfung in den Menschen gelegte Gefühl der Bindung an einen absoluten Urgrund<sup>109</sup> mittels der immer nur von außen (im empirisch-historisch Gegebenen) ergehenden Offenbarung Gottes<sup>110</sup> zur Idee erhebt, zu der alle Ideen in sich begreifenden Grundidee vom Reiche Gottes, die nichts anderes ist „als die intellektuelle Form jenes Gefühls, in dem die Bindung alles Endlichen an den ewigen und absoluten Urgrund ins Bewußtsein tritt, ...“<sup>111</sup> Mit anderen Worten: Die wissenschaftliche Konstruktion beginnt mit dem Aufweis des empirisch-historisch Gegebenen (= historische Propädeutik) und erhebt sich mittels dieses ihres Gegenstandes in der intellektuellen Anschauung der Vernunft zu den Ideen als den ewigen und unveränderlichen Wahrheiten, unter denen allein wir die Welt des Historisch-Empirischen als notwendig begreifen. Da nun die intellektuelle Anschauung der Vernunft, will sie sich mitteilen, das Unendliche (die Idee) mittels des Endlichen darstellen muß, ist sie an die Begriffe des abstrahierenden Verstandes verwiesen<sup>112</sup>. Während in der Idee Form und Wesen ihres Inhaltes identisch sind<sup>113</sup>, ist der Begriff eine der Zeit unterworfenen Abstraktion, die sich der Idee anzunähern sucht, ohne sie je zu erreichen<sup>114</sup>. Übertragen auf die Theologie müßte dies den Rückzug in die Innerlichkeit der intellektuellen Vernunftanschauung bedeuten, wenn sich nicht durch die aus der gemeinsamen Bindung aller Dinge und Menschen an einen gemeinsamen Urgrund entwickelnden Verhältnisse<sup>115</sup> jener lebendige Organismus<sup>116</sup> bildete, der „die jeweilige Präsenz des Reiches Got-

<sup>104</sup> KE 41 f. § 66.

<sup>105</sup> KE 42 § 66.

<sup>106</sup> *Schelling*, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803), V 252. Vgl. KE 41 § 65.

<sup>107</sup> Ebd. V 253. Vgl. KE 33 f. §§ 54–56.

<sup>108</sup> Vgl. ThQSchr 8 (1826) 269 f.

<sup>109</sup> Vgl. KE 3 § 6.

<sup>110</sup> Vgl. Apol I 122 f. 278.

<sup>111</sup> *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte, 135.

<sup>112</sup> „Das Gefühl verendlicht und verleblicht gibt den Begriff, in der Gestalt des Unendlichen und vergeistigt wird es zur Idee“ (Tgb V 18 – wörtl. Zitat Dreys aus einer fremden Rezension).

<sup>113</sup> Vgl. Apol I 122. „Id enim est rem cernere in idea, cum cernitur id, quod semper est simplex et uniusmodi et tale, quale est“ (Dogm III 43).

<sup>114</sup> Vgl. Apol I 73.

<sup>115</sup> Vgl. KE 10 § 16. <sup>116</sup> Vgl. Rev 14.

tes“ ist, indem er „das Christentum in der Gesalt seines ganzen bisherigen Verlaufes“<sup>117</sup> jeweils gegenwärtig setzt. Dieser Organismus ist die Kirche, in der das Ganze des in der Theologie Darzustellenden für alle Zeiten real gegenwärtig und lebendig ist<sup>118</sup>. Weil sie die lebendige Erscheinung der gesamten historischen Entwicklung des Christentums ist, ist die Kirche Gegenstand aller historischen Propädeutik<sup>119</sup> und „Basis alles theologischen Wissens“<sup>120</sup>. Nur durch den Aufweis ihrer Kirchlichkeit kann die Theologie den Ansprüchen einer Wissenschaft genügen. „Die Kirche ist für den Theologen dasselbe, was für die Rechtswissenschaft der Staat, für die Arzneywissenschaft der tierische Organismus; der konkrete Ausdruck der Wissenschaft selbst, das, wodurch eine jede positiv wird.“<sup>121</sup> Drey spricht, wie erwähnt, vom christlichen Lehrbegriff als der *idealen* Seite des Reiches Gotes, die in der Kirche real wird<sup>122</sup>. Zwischen Lehrbegriff und Kirche besteht eine Wechselwirkung. Die Kirche entsteht durch das Realwerden eines Idealen, der Reich-Gottes-Idee<sup>123</sup>. Dann aber bildet sich auf der Basis der Kirche und nur in ihr der christliche Lehrbegriff<sup>124</sup>. Und indem der Lehrbegriff Kirche und Offenbarung theoretisch erfaßt, „wirkt er auch wiederum auf die Kirche ein: Die Ausbildung des Lehrbegriffs formt das Selbstbewußtsein der Kirche, beeinflußt die kirchliche Verkündigung und macht den Glauben klarer, fester und überzeugender.“<sup>125</sup>

5) *Zusammenfassung*: Der Systemgedanke Dreys als Antwort auf die vier Punkte der Kantschen Kritik

Unter der im dritten Abschnitt dieser Arbeit zu klärenden Voraussetzung einer „prästabilierten Harmonie“ zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft bietet der Systemgedanke Dreys eine Antwort auf die einleitend skizzierten vier Punkte der Kantschen Kritik:

a) Da die Anschauung des empirisch bzw. historisch Gegebenen in der Idee dieses empirisch Gegebene nicht nur unter allgemeine Prinzipien ordnet, sondern zugleich objektiv sein Wesen erfaßt, sind für Drey theoretische Wahrheiten im Sinne synthetischer Urteile a priori möglich.

<sup>117</sup> KE 43 § 69.

<sup>118</sup> Vgl. KE 29 § 47.

<sup>119</sup> Vgl. KE 43 § 69.

<sup>120</sup> KE 33 § 54.

<sup>121</sup> Ebd.

<sup>122</sup> Vgl. ThQSchr 1 (1819) 437 f.

<sup>123</sup> Vgl. KE 181 § 268.

<sup>124</sup> Vgl. Rev 32; KE 121 § 179 nota.

<sup>125</sup> Fr. Laupheimer, Die kultisch-liturgischen Anschauungen Johann Sebastian von Dreys (= Diss. masch.) (Tübingen 1960) 41.

b) Wenn die gesamte Schöpfung und Geschichte als Realwerden einer Idee erscheinen, setzt alles Tun ein Sein, alles Handeln ein Erkennen, die Moral die theoretische Wahrheit des Dogmas voraus.

c) Da die menschliche Vernunft sich nur durch die von außen (im empirisch und historisch Gegebenen) an sie ergehende Offenbarung zur Anschauung der Ideen erhebt, ist die Aposteriorität der Dinge nicht nur keine Verunmöglichung, sondern im Gegenteil Voraussetzung der Vernunftkenntnis.

d) Und weil schließlich die gemeinsame Bindung aller Dinge und Menschen an einen gemeinsamen Urgrund in der Kirche einen lebendigen Organismus bildet, der „das Christentum in der Gestalt seines ganzen bisherigen Verlaufes“ gegenwärtig setzt, sind der jeweilige Lehrbegriff der Kirche und dessen Ausdruck in einem bestimmten Bekenntnis, obwohl als Darstellung des Unendlichen im Endlichen dem Gesetz der Entwicklung unterworfen, der immer schon authentische Ausdruck der christlichen Wahrheit.

## B. Das Dogma als kirchlich vermittelte Offenbarung Christi

### I) Versuch einer Definition

Die Einheit von historischer und spekulativer Theologie, die Drey durch den geschilderten Systemgedanken ermöglichen will, gewinnt in seinen Dogmatikentwürfen nur schrittweise Gestalt. Drey ringt mit den Positionen der Aufklärungstheologie. Zwischen seiner an Schelling orientierten Erkenntnistheorie und der konkreten Ausführung seiner Theologie blieb immer ein relativ breiter Graben, der ihn sein erklärtes Ziel, die Vermittlung von Positivität und Notwendigkeit, nie ganz erreichen ließ.

Der folgende Versuch, Dreys Dogma-Begriff auf eine Formel zu bringen, wird den Tübinger auf dem Hintergrund der Aufklärungstheologie zeichnen und so zugleich dessen theologische Eigenleistung sichtbar machen.

#### 1) Drey im Vergleich mit Ph. N. Chrismann (1751–1810)

In Dreys Dogmatikhandschrift aus dem Jahre 1815 wird das Dogma wie folgt definiert: „Est autem dogma christianum, recepto nunc more loquendi, quaevis sententia ad theoriam religionis pertinens ex doctrina institutoque Christi et fide publica sive ecclesiae iudicio et consensu.“<sup>126</sup> Demnach ist jedes Dogma theoretischer Bestandteil der Religion, Bestandteil der Lehre Christi und Bestandteil des allgemei-

<sup>126</sup> Dogm I 1.

nen Glaubens der Kirche. Jedes Dogma umfaßt eine materiale und eine formale Komponente, das Enthaltensein in der Offenbarung Christi und die Zugehörigkeit zur *fides publica* der Kirche. Insoweit stimmt der Aufklärungstheologe Ph. N. Chrismann<sup>127</sup> mit Drey überein, wenn er die dreibändige „*Règle générale de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines*“ des Jesuiten François Véron (1595–1620) zitierend mit § 5 seiner eigenen „*regula fidei*“ (erstmalig 1792 in Kempten erschienen)<sup>128</sup> feststellt: „*Ex hac regula elucescit, quod dogma fidei nil aliud sit, quam doctrina, et veritas divinitus revelata, quae publico Ecclesiae iudicio fide divina credenda ita proponitur, ut contraria ab Ecclesia tanquam haeretica doctrina damnetur.*“<sup>129</sup> Wie weit sich Drey und Chrismann aber dennoch unterscheiden, wird deutlich, wenn man ihre Erläuterungen zu dem liest, was genauer zur Offenbarung Christi und was zur *fides publica* der Kirche zählt.

Johannes Beumer zeigt in seinem Artikel über die Chrismannkritik Kleutgens<sup>130</sup>, daß ungeachtet seines relativ ausgewogenen Inspirationsverständnisses Chrismanns Offenbarungsbegriff minimalistischen Tendenzen erliegt<sup>131</sup>. Von einer päpstlichen Unfehlbarkeit gar nicht erst sprechend<sup>132</sup> „verkennt Chrismann die kirchliche Lehrgewalt in bezug auf die mit dem Dogma zusammenhängenden Wahrheiten“<sup>133</sup> und verfällt, indem er die lehramtliche Funktion der Kirche so weit als möglich einschränkt, jenem dogmatischen Minimalismus, der in dem von M. J. Scheeben<sup>134</sup> beschworenen Satz gipfelt: „*Illud solum ex libris divinis fide divina credendum est, quod tanquam doctrina revelata refertur, . . .*“<sup>135</sup>

Im Unterschied zu Chrismann erläutert Drey seine Definition mit Verweis auf die nota 1 des § 94 der *Institutiones theologiae dogmaticae* Engelbert Klüpfels (1733–1811):

<sup>127</sup> Drey beruft sich in seinen Dogmatikentwürfen immer wieder auf E. Klüpfel, M. Dobmayer (vorn. Dogm II), Ph. N. Chrismann (vorn. Dogm I) und auf den Protestant Chr. Doederlein.

<sup>128</sup> Vgl. Ph. Laubert, Philipp Neri Chrismann: Allgemeine Deutsche Biographie, XLVII (Leipzig 1903) 480.

<sup>129</sup> Ph. N. Chrismann, *Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum: Theologiae cursus completus*, hrsg. v. J.-P. Migne, VI (Paris 1865) 882 § 5.

<sup>130</sup> Vgl. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit* (Münster 1867) 48–150.

<sup>131</sup> Vgl. J. Beumer, Die *Regula Fidei Catholicae* des Ph. N. Chrismann OFM und ihre Kritik durch J. Kleutgen SJ: *FranzStudn* 50 (1964) 321–334.

<sup>132</sup> Das formale Element des Dogmas beschreibt Chrismann in § 9 mit den Worten: „*Alterum igitur dogmatis requisitum est, ut sit ab Ecclesia universa, vel in Conciliis generalibus repraesentata, vel in orbe dispersa omnibus propositum fide divina credendum*“ (*Chrismann*, *Regula fidei*, 884 § 9).

<sup>133</sup> A. Deneffe, *Dogma. Wort und Begriff*: *Schol* 6 (1931) 528.

<sup>134</sup> Vgl. M. J. Scheeben, *Die theologischen Zensuren*: *Der Katholik* 49/I (1869) 266.

<sup>135</sup> Ph. N. Chrismann, *Regula fidei*, 907 § 51.

„De conditionibus veri dogmatis, ubi primum doctrina Christi revelantis vel directe, vel indirecte consideratur (dogma explicitum, implicitum)<sup>136</sup>; dein fides publica, ubi examinatur, an solemnibus ecclesiae declaratio necessaria sit; nos dicimus, quod publica semel et communi ecclesiarum fide creditur, dogma esse tacitum, sed non declaratum. Adeo qd. assentimur Klüpfelis § 94 not. 1.“<sup>137</sup>

Dreys Dogma-Begriff ist bedeutend weiter als der Chrismanns<sup>138</sup>. Auch die erst auf dem Wege der Reflexion und Schlußfolgerung ermittelten Wahrheiten erfüllen die Bedingungen eines Dogmas. Und die Kirche ist für jedes Dogma konstitutiv, für das dogma tacitum in der fides publica et communis, für das dogma declaratum in der solemnibus declaratio.

## 2) Drey im Vergleich mit E. Klüpfel (1733–1811)

Wie Dreys fortlaufende Verweise auf Engelbert Klüpfel beweisen, stimmt er mit dem Freiburger Dogmatiker weithin überein<sup>139</sup>. In § 92 der „Institutiones theologiae dogmaticae“ Klüpfels heißt es, daß die Katholiken darin übereinstimmten, daß sie unter den Begriff des Dogmas jede Art Lehre faßten, die von Gott geoffenbart über göttliche oder auf die Religion sich beziehende Dinge handelt und durch das Urteil der Kirche oder den sensus communis der Ortskirchen anerkannt bzw. deklariert ist<sup>140</sup>. Klüpfels Definition erlaubt die Anwendung des Begriffes Dogma nicht nur auf die mittelbar geoffenbarten Wahrheiten, sondern, wie er in einer Anmerkung eigens betont, auch auf die agenda et praecepta fidei<sup>141</sup>. Auch für Klüpfel ist die Kirche für jedes Dogma konstitutiv<sup>142</sup>. Doch betont er zugleich, daß

<sup>136</sup> Diese im Original über die Zeile gesetzte Klammer wurde später hinzugefügt, ist aber nicht Bestandteil einer revidierten Definition, da Drey kurz darauf auch im Grundtext mit Verweis auf E. Klüpfel zwischen dogma explicitum und dogma implicitum unterscheidet.

<sup>137</sup> Dogm I 2.

<sup>138</sup> „Ecclesia non gaudet infallibiliter assistentia Spiritus Sancti in docendis recte veritatibus, quae ratione tantum ex revelatis, licet evidenter, concluduntur“ (Chrismann, Regula fidei, 941 § 99).

<sup>139</sup> Auf den Seiten Dogm II 2–4 wird vierzehnmal der Name Klüpfels genannt.

<sup>140</sup> „...; facile tamen consentiunt catholici omnes, vocabulo dogmatis denotari omnis generis doctrinam, divinitus revelatam de rebus divinis, aut ad religionem pertinentibus iudicio ecclesiae, vel communi ecclesiarum consensu agnitam, declaratam“ (E. Klüpfel, Institutiones Theologiae Dogmaticae, I [Vienna 1807] 155 § 92). – Über den Offenbarungspositivismus Klüpfels: Fr. X. Bantle, Die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch Döllinger betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts: MünchThZ 26 (1975) 373 f.

<sup>141</sup> „Quamquam vero secundum dogmatis descriptionem supra traditam, non ea solum, quae credenda sunt; sed agenda etiam in dogmatum censum veniant; atque praecepta fidei non minus, quam praecepta morum dogmata sint veri nominis; usus tamen invaluit, ut nominis ea disciplina, quae in exponendis, statuendisque fidei dogmatis, sive credendis occupatur, dogmatica appelletur“ (Klüpfel, Institutiones, 155 f. § 92 nota 1).

<sup>142</sup> „Alterum quod spectat; haud satis accurate dicitur, nihil pro fidei dogmate agnoscere posse, aut oportere: nisi verbo Dei revelato definitio ecclesiae accesserit; ...“ (Klüpfel, Institutiones, 157 § 94). Dazu: Ph. Schäfer, Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit = MünchTheolStud II. System. Abt. 42 (München 1974) 239. 241 f.

zur Konstitution eines Dogmas nicht notwendig eine ausdrückliche und klare Definition der Kirche bzw. eines allgemeinen Konzils gehört, sondern der Glaubenskonsens und die Zugehörigkeit zur göttlichen Offenbarung zur Begründung eines Dogmas hinreichen<sup>143</sup>. Der oben zitierte Grundtext der Dreyschen Dogma-Definition des ersten Dogmatikentwurfes stimmt mit diesen Ausführungen Klüpfels vollends überein. Aber noch vor dem Jahre 1818 (Entstehen der zweiten Dogmatikhandschrift) korrigiert Drey seine Definition durch eine Randbemerkung zu seiner erwähnten Unterscheidung zwischen *dogma tacitum* und *dogma declaratum*. Er bemerkt: „Accedere nimirum debet reflexum ecclesiae iudicium – reflexes Bewußtsein – ut perfecti dogmatis ratio adsit.“<sup>144</sup> Damit ist zwar, wie die Übersetzung des Ausdrucks „*reflexum ecclesiae iudicium*“ mit „reflexes Bewußtsein“ beweist, nicht für jedes Dogma ein feierliches Lehrurteil gefordert. Doch bedeutet die Randbemerkung, „daß zum Begriff Dogma nicht die schlechthin allgemeine Annahme einer Offenbarungswahrheit im Glauben genüge, vielmehr eine aus der Reflexion auf diesen Glauben hervorgegangene begriffliche Bestimmung dieses Glaubens... gehören müsse.“<sup>145</sup> Geiselmann sieht in dieser Randbemerkung eine entscheidende Wende: „Das zeigt uns mit einem Schlage eine andere Welt... Wir haben hier bei Drey das erste Zeugnis einer – ganz allgemein ausgedrückt – an der Philosophie des deutschen Idealismus orientierten Umgestaltung der Glaubenswissenschaft.“<sup>146</sup> Doch hat Drey schon 1812/13 in seiner bisher nur ungenügend berücksichtigten und ausgewerteten Vorlesung über Dogmengeschichte mit aller Klarheit betont:

„Es wird hier aus der Dogmatik vorausgesetzt, daß jeglicher Glaubenssatz des Christentums nur dadurch zur Würde eines entschiedenen eigentlichen Dogmas erhoben wird, wenn die Kirche, d. h. die Lehrorgane derselben, mit Reflexion und Selbstbewußtsein diesen Satz als allgemeinen der Kirche ausspricht. Denn es kann ein gewisser Satz als ein wahrer in der Kirche, d. h. von einzelnen ihrer Glieder, von mehreren, den meisten oder von allen für wahr gehalten werden, ohne daß die Kirche ihn bestimmt als ihre Überzeugung erkenne, ohne daß sie ihn als einen zum System des Glaubens gehörigen mit Reflexion begriffe. So sind viele Gedanken in mir, ohne daß ich mir ihrer und zwar als meiner bestimmt bewußt würde; es sind noch mehrere Gedanken in mir, ohne daß ich mir deutlich bewußt würde, in welches System und wie sie darein gehören. Wenn wir daher von der Entwicklung gewisser

<sup>143</sup> „...; rectiusque sentiunt, qui pronuntiant, non requiri necessario ad constitutionem dogmatis expressam disertamque ecclesiae, aut concilii generalis definitionem; sed satis esse fidem, et consensum ecclesiae de doctrina aliqua, seu divinitus revelata. Cum enim ecclesia uti deficere, ita errare in rebus fidei aut morum haudquaquam possit: statuendum est, id, quod tum docentes tum discentes agnoverunt universe tanquam dogma divinum, absque ulla dubitatione ad veritates divinitus traditas merite revocari“ (*Klüpfel*, *Institutiones*, 157 § 94).

<sup>144</sup> Dogm I 2.

<sup>145</sup> J. R. Geiselmann, *Glaubenswissenschaft*: ThQSchr 111 (1930) 74 f.

<sup>146</sup> Ebd. 75.

Dogmen in der Kirche sprechen, so können wir es nicht entwickelt nennen, solange bis wir sie von der Kirche mit Reflexion erkannt, als allgemeinen Kirchenglauben ausgesprochen wissen. – Sie mögen wohl, und müssen sogar, schon früher in ihrer Entwicklung angetroffen werden, aber abgeschlossen ist die Entwicklung jedes einzelnen Dogmas und so des ganzen Systems nur unter der besagten Bedingung.“<sup>147</sup>

Man muß zwar vermuten, daß Drey sich des Unterschiedes zwischen seiner eigenen Theologie und der Klüpfels erst allmählich bewußt wird. Das heißt aber nicht, daß er die Grundlagen seiner Theologie erst in Auseinandersetzung mit Klüpfel erarbeitet hat; Tatsache ist, daß der Dreysche Dogmatikentwurf von 1815 Klüpfel auf beinahe jeder Seite bestätigt, während Dogmatik III (1828–1836) sich wiederholt von ihm distanziert<sup>148</sup>. Tatsache ist aber auch, daß die „Programmschriften“<sup>149</sup> und Zeitschriftenbeiträge<sup>150</sup> Dreys die Originalität seines Denkens deutlicher ausdrücken als seine in bestimmte Geleise verwiesenen Dogmatikvorlesungen und Lexikonartikel. Drey setzt sich von einem neugewonnenen Standpunkt aus mit der traditionellen Dogmatik auseinander.

### 3) Die Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Kirche

Spätestens im Jahre 1812 hat der Romantiker<sup>151</sup> Drey den Religions-, Offenbarungs-, Geschichts- und Kirchenbegriff der Aufklärung grundsätzlich überwunden.

In der „Kurzen Einleitung“ (1819) ist das einzig gültige Kriterium für ein Dogma die Abgeschlossenheit der Entwicklung des ihm vorausliegenden Lehrbegriffes:

„Was im christlichen Lehrbegriff noch nicht abgeschlossen ist, ist beweglich<sup>152</sup>; da die Abgeschlossenheit das einzige objektiv – für die Kirche – gültige Kriterium der

<sup>147</sup> Dogmensystem § 6 (Geist 253).

<sup>148</sup> „Id vero hic contra quorundam et ipsius Klupfelii (Instit. theol. dogm. Tom. I § XCIV) sententiam moneo, cum de iudicio ecclesiae sermo fit, certum quoddam disertae definitionis genus non posse intelligi. Quamvis enim ad id concilii generalis auctoritatem minime requirimus; tamen, si etiam tum docentes tum discentes in ecclesia aliquid tanquam dogma divinum universe agnoverunt, ipse hic consensus animarum acto vel documento aliquo constare debet, ut certitudo habeatur“ (Dogm III 5 f.).

<sup>149</sup> Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie (1812); Vom Geist und Wesen des Katholizismus (1819); Kurze Einleitung in das Studium der Theologie (1819).

<sup>150</sup> Grundsätze zu einer genaueren Bestimmung des Begriffes der Inspiration (ThQSchr 1820/21); Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen, aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt (ThQSchr 1822); Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott. Ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung (ThQSchr 1826).

<sup>151</sup> Vgl. L. Scheffczyk, Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jh.: ThQSchr 145 (1965) 274.

<sup>152</sup> Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen, hrsg. u. eingel. v. H. Scholz (Leipzig 1910 [fotomech. Nachdr. Darmstadt 1973]), 77 f.

christlichen Wahrheit ist, und der bewegliche Begriff dieses Kriteriums ermangelt, so heißt er in dieser Beziehung Meinung; und insofern unter den Forschenden in der Kirche oder in der Schule darüber noch Uneinigkeit herrscht, Schulmeinung, theologische Meinung.“<sup>153</sup>

Der Lehrbegriff (s. Anmerkung 6) ist die in Begriffe des menschlichen Verstandes, näherhin in ein Begriffssystem erhobene geschichtlich-positive Offenbarung. Die Dogmen sind innerhalb dieses Systems der begrifflich abgeschlossene Teil im Unterschied zu jenen Begriffen, die der weiteren Entwicklung bedürfen.

Obwohl diese Arbeit die uns erhaltenen Mitschriften der Vorlesungen Dreys nicht berücksichtigt, sei hier auf eine im Rahmen unseres Themas wichtige Anmerkung Geiselmanns<sup>154</sup> zur Enzyklopädie-Vorlesung Dreys aus dem Jahre 1842<sup>155</sup> verwiesen: Während in der „Kurzen Einleitung“ zwischen *dogma explicitum* (ohne besonderes Lehrurteil allgemein als abgeschlossen geltender Lehrbegriff) und *dogma declaratum* (durch besonderes Lehrurteil für begrifflich abgeschlossen erklärtes *dogma implicitum*) unterschieden wird<sup>156</sup>, wendet die uns im Manuskript des stud. theol. Kollmann erhaltene Vorlesung Dreys über die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften den Begriff „*dogma declaratum*“ auf *dogmata implicita* und *dogmata explicita* gleichermaßen an. Sofern die Kollmann-Mitschrift zuverlässig ist, bindet Drey 1842 die Abgeschlossenheit eines Lehrbegriffs in jedem Fall an eine kirchliche „*declaratio*“. Schon Dogmatik III hält unter Beibehaltung der Termini „*dogma explicitum*“ und „*dogma implicitum*“<sup>157</sup> ein kirchliches Lehrurteil für offenbar ebenso dogmenkonstitutiv wie die Enzyklopädie-Vorlesung: „*Est autem dogma, sensu inter catholicos recepto, doctrina quaevis ad religionem pertinens; a Deo maxime per Christum hominibus revelata; adeoque sacrarum literarum vel traditionis vivae testimonio comprobata; et ecclesiae iudicio communem apud credentes auctoritatem nacta.*“<sup>158</sup> Drey selbst analysiert diese Definition<sup>159</sup> und zählt vier „*conditiones sive characteres veri dogmatis*“ auf, den Religionsbezug, die Zugehörigkeit zur „*revelatio proprie sic dicta*“, Schrift- und Traditionsnachweis und kirchliches Lehrurteil. Von diesen vier Punkten soll noch die Rede sein. Wir halten hier zunächst fest: Die Definition in Dogmatik III zählt das kirchliche Lehrurteil zu den Grundbestandteilen eines Dogmas: „... si etiam tum docentes tum discentes in ecclesia aliquid

<sup>153</sup> KE 171 § 258.

<sup>154</sup> Vgl. Geiselmann, Glaubenswissenschaft: ThQSchr 111 (1930) 96.

<sup>155</sup> J. Kollmann, Mitschrift der Vorlesung des Prof. Drey über die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften (Tübingen 1842 [Ms. d. Konviktsbibl. Tübingen Nr. Gd 361]).

<sup>156</sup> Vgl. KE 171 § 257.

<sup>157</sup> Vgl. Dogm III 6.

<sup>158</sup> Dogm III 3 f.

<sup>159</sup> Dogm III 4–6.

tanquam dogma divinum universe agnoverunt, ipse hic consensus animorum factio vel documento aliquo constare debet, ut certitudo habeatur.“<sup>160</sup>

Der sich steigernde Hinweis Dreys auf die „declaratio (iudicium) ecclesiae“ wird schließlich im dritten Band der Apologetik (1847) zu der von W. Schulz<sup>161</sup> vermißten Antwort auf das konkrete „Wie“ der authentischen Überlieferung und Entwicklung des christlichen Dogmas. Drey entwickelt eine Unfehlbarkeitslehre, die nur in Nuancen sich von der des Vaticanum I (DS 3050–3075) unterscheidet. Nicht in die mißliche Formel „ex sese, non ex consensu ecclesiae“ verfallend, spricht Drey dem Nachfolger Petri nicht als Einzelperson oder Apostelnachfolger, wohl aber als Repräsentant der Einheit der Kirche Unfehlbarkeit zu<sup>162</sup>. Er versteht unter der Unfehlbarkeit der Kirche „die Unmöglichkeit, einen ihrer Zwecke je zu verfehlen, die ihr als der Manifestation des Reiches Gottes von der Vorsehung gesetzt sind.“<sup>163</sup> Vermittelt ist diese der ganzen Kirche verheißene Unfehlbarkeit durch die Bischöfe und deren Mittelpunkt, den Papst.

„Das gemeinsame Wirken und Handeln des Papstes und der Bischöfe kann . . . in zweifacher Weise stattfinden, entweder indem die beiden Faktoren der regierenden Kirche sich zu gemeinschaftlichen Beratungen und Beschlüssen versammeln oder indem der Eine die gesamte Kirche repräsentierende Faktor – der Papst – seine motivierte Entscheidung ausspricht und die Bischöfe seinem Urteil beitreten.“<sup>164</sup>

Dieses Beitreten der Bischöfe ist nicht als formelle Zustimmung gedacht. Drey will sagen, daß der Papst als Repräsentant der kirchlichen Einheit und Spitze des Bischofskollegiums nicht gegen dieses Kollegium und mithin die gesamte Kirche handeln und entscheiden kann. An gleicher Stelle (Apol III 312 f.) unterscheidet er deutlich zwischen dem ordentlichen (Der Papst entscheidet allein unter stillschweigender Voraussetzung der Zustimmung der Bischöfe.) und außerordentlichen (Der Papst entscheidet unter formeller Zustimmung der Bischöfe: Konzil.) Lehramt. Dabei soll hier nicht verschwiegen sein, daß H. J. Pottmeyer in seiner jüngst erschienenen Habilitationsschrift aus Apol III 308 f. eine „entschiedene Ablehnung der päpst-

<sup>160</sup> Dogm III 6.

<sup>161</sup> „In der Beurteilung der Ideen von Drey wird man nicht bestreiten können, daß der Gedanke jenes Durchhaltenden des ursprünglichen Offenbarungsereignisses im Sinne einer organischen Entwicklung etwas Bestehendes an sich hat. Fragt man aber nach dem ‚Wie‘ dieser Entwicklung, dann erhält man allerdings nur den aus der Romantik stammenden und von Drey immer in neuen Versionen abgewandelten Hinweis auf die Analogie zu einem lebenden Organismus bzw. die auf Schelling fußende dialektische Erklärung der Entwicklung einer Idee“ (W. Schulz, Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitskenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung = *Analecta Gregoriana* 173 [Roma 1969] 130).

<sup>162</sup> Vgl. Apol III 310 f.

<sup>163</sup> Apol III 278.

<sup>164</sup> Apol III 311; vgl. Art. „Kirche“: Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der kath. Theologie, hrsg. v. J. Wetzler – B. Welte, VI (Freiburg 1851) 107.

lichen Unfehlbarkeit“ folgt<sup>165</sup> und an anderer Stelle (ohne Beleg) Drey einer Reihe von Theologen zuzählt, die einen Episkopalismus oder gar Presbyterianismus vertreten<sup>166</sup>.

Die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt sich nach Drey zunächst auf die wahre Lehre, ebenso aber auf die „Bewahrung und Verwaltung der Heilsanstalten“<sup>167</sup>. Der Tübinger unterscheidet<sup>168</sup> zwischen der unfehlbaren Bewahrung und Überlieferung der dogmata explicita und der Entwicklung und Erklärung der dogmata implicita. Für beide Arten des Dogmas ist das unfehlbare Lehramt der Kirche konstitutiv (vgl. die Anwendung des Terminus „dogma declaratum“ auf dogmata implicita und dogmata explicita in der Enzyklopädie-Mitschrift). Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, ein Gefüge von Organen und als solche eine sehr konkrete Antwort auf die Frage nach dem „Wie“ der Bewahrung und Entwicklung des christlichen Dogmas. Unser Überblick über die verschiedenen Versuche Dreys, den Begriff des Dogmas zu definieren, zeigt ein Ringen um die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Dogma. Es wird im folgenden darum gehen, Herkunft und Eigenart des Dreyschen Kirchenbegriffes zu klären, um von da aus seine Dogmadefinition näherhin zu verstehen.

Unter Zugrundelegung der zitierten Definition des dritten Dogmatikentwurfes, unter Berücksichtigung der verschiedenen Korrekturen Dreys bis hin zum dritten Band der Apologetik und unter Einbeziehung all dessen, was wir im ersten Kapitel über den theoretisch-spekulativen Charakter der Dogmen ausführten, läßt sich die Dreysche Definition des Dogmas wie folgt wiedergeben:

Dogmen sind in der Form theoretisch-spekulativer Sätze die Religion betreffende, zum System der christlichen Offenbarung gehörende, durch die Schrift oder die lebendige Tradition bezeugte, von der Kirche bewahrte oder entwickelte und vom kirchlichen Lehramt für begrifflich abgeschlossen gehaltene oder erklärte und daher für alle Gläubigen verbindliche Glaubenswahrheiten.

## II) Genese und Eigenart des Dreyschen Kirchenbegriffes

### 1) Die Geschichtsauffassung der Sailerschen Ekklesiologie

Obwohl kein Tübinger selbst Sailer-Schüler war, hat Sailers Denken

<sup>165</sup> H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts = Tübinger TheolStudn 5 (Mainz 1975) 186.

<sup>166</sup> Ebd. 137. – Zum Vergleich: Apol III 308: „Dagegen ist die Verheißung der Unfehlbarkeit auf den organischen Körper oder die lehrende und regierende Kirche zu beziehen. ... Nun besteht aber dieser organische Körper wesentlich aus zwei Gliedern: den Bischöfen als Amtsnachfolgern der Apostel und dem Papst als Amtsnachfolger des heiligen Petrus im Primat.“

<sup>167</sup> Apol III 278.

<sup>168</sup> Vgl. Apol III 294 f.

die Tübinger Schule indirekt beeinflusst<sup>169</sup> oder ist doch wenigstens ein Teil des geistesgeschichtlichen Hintergrundes<sup>170</sup>, von dem sich Drey abzeichnet<sup>171</sup>. Sailer war kein Romantiker<sup>172</sup>. Er bleibt seinem Lehrer<sup>173</sup> B. Stattler (1728–1797) mindestens insoweit verhaftet, als seinem Offenbarungsbegriff auch in den Spätschriften keine Vermittlung von Vernunft und Geschichte gelingt<sup>174</sup>. Sailer hat sein Leben lang die Aufklärungstheologie zu überwinden gesucht, ohne sich ganz von ihr zu lösen. Bezeichnenderweise stellt Ph. Funk ihn in den Mittelpunkt seines Buches „Von der Aufklärung zur Romantik“.

Der Aufklärung verhaftete Theologen wie Bernhard Galura (1764–1856) und Marianus Dobmayer (1753–1803), die den Begriff des Reiches Gottes zum Zentralbegriff ihrer Dogmatik erheben, verstehen die Realisierung des Reiches Gottes in der Kirche als Werden einer „moralischen Gemeinschaft“<sup>175</sup>. Johannes Weiß betont, daß Kants „Bestimmung des Reiches Gottes als einer ethischen Gemeinschaft der Menschen . . . eine bedeutsame Wirkung entfaltet“<sup>176</sup> habe. Nach Kant erstet diese moralische Gemeinschaft dadurch, „daß der Zweck der Schöpfung entgegen allen Widerständen verwirklicht wird, und zwar durch moralische Gesinnung, deren objektive Notwendigkeit unabhängig von der Erfahrung ‚für sich selber einleuchtet‘<sup>177</sup>.“<sup>178</sup> Dobmayer spricht analog von der Entstehung des „regnum Dei morale, quo nomine – societas hominum communem religionem profitentium – intelligitur“<sup>179</sup>.

Der frühe Sailer (Jugendschrift „Theologiae christianae cum philosophia nexus“) ist dieser rein moralischen Auffassung noch deutlich

<sup>169</sup> Vgl. *Ph. Weindel*, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule: Aus Theologie und Philosophie = Festschr. Fritz Tillmann, hrsg. v. Th. Steinbüchel – Th. Müncker (Düsseldorf 1950), 576 f.

<sup>170</sup> Dreys Pfarrer zu Röhlingen ist der Sailerschüler Joh. Nep. Bestlin (1766–1831), der später zur selben Zeit wie Drey einen Lehrstuhl in Ellwangen erhält. – Dazu: *Ph. Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik (München 1925) 63–101.

<sup>171</sup> Vgl. *J. R. Geiselman*, Zur Einführung: Geist XII.

<sup>172</sup> Vgl. *J. ders.*, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet (Stuttgart 1952) 165.

<sup>173</sup> Dazu: *Fr. Buuck*, Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts: Schol 18/19 (1943/44) 54 f.

<sup>174</sup> Vgl. *Ph. Weindel*, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, 576.

<sup>175</sup> Vgl. *P. Weins*, Die Reichsgottesidee in der Theologie des 19. Jahrhunderts = Diss. masch. (Freiburg 1919) 36; *A. Reatz*, Marianus Dobmayer und sein theologisches System: ThQSchr 98 (1916) 79; *P. Müller-Goldkuhle*, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966) 68 f.; *J. Hemlein*, Bernard Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmantik = Freiburger TheolStudn 63 (Freiburg 1952) 115; *H. J. Brosch*, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule = Beitr. z. neueren Gesch. d. kath. Theologie 3 (Essen 1962) 31.

<sup>176</sup> *J. Weiss*, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie (Göttingen 1901) 93 f.

<sup>177</sup> *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 78.

<sup>178</sup> *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft, 51.

<sup>179</sup> *M. Dobmayer*, Systema Theologiae Catholicae, I, hrsg. v. Th. P. Senestréy (Solisbaci 1807) 6 f. § 8.

verhaftet. „Sailer begann mit dem aufklärerischen, seinem Lehrer Stattler verpflichteten Verständnis der Kirche als einer rein sozialetischen Gesellschaft, deren Glieder in Glaube und Sitte übereinstimmen; ...“<sup>180</sup> Aber mit der Übernahme seiner Dillinger Professur (1784) gerät Sailer unter den wachsenden Einfluß der Erlebnistheologie Jacobis<sup>181</sup>. In seinen Religionskollegien von 1793 setzt er sich mit dem Schrift- und Traditionsverständnis einer Aufklärungstheologie im Sinne Klüpfels auseinander. Sailer glaubt nicht an Klüpfels naive Prämisse<sup>182</sup> eines in sich klaren Schrift- und Traditionsbefundes. „Nicht die Unvollständigkeit der Heiligen Schrift als Offenbarungsquelle ist der Grund, warum die Schrift als Glaubensregel auszuscheiden hat, vielmehr die durch die Schrift heraufbeschworene Gefahr eines individualistischen Verständnisses des Christentums.“<sup>183</sup> An die Stelle des stummen Buchstabens tritt der „lebendige“ Geist des Schriftinhaltes<sup>184</sup>.

Zwar ist der Begriff des Lebens hier zunächst die Unmittelbarkeit inneren Vernehmens und „der Weg von einer am Gefühl und an der Beachtung des Irrationalen orientierten Religiosität bis hin zum Verständnis der Kirche als lebendiger Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Gemeinschaft“<sup>185</sup> noch sehr weit; immerhin aber stehen bereits in den Religionskollegien Sailers von 1793<sup>186</sup> die Traditionen nicht mehr neben der Schrift als zweiter Offenbarungsquelle.

„Aus den Traditionen ist die Tradition geworden, und darunter wird der Inbegriff der Glaubens- und Sittenlehre verstanden, wie er durch die viva vox der Lehrverkündigung vermittelt wird und in den Aposteln seinen Ursprung hat. . . . Damit ist aber auch die Notwendigkeit einer Auktoritätskirche erwiesen, wenn es zu dem einen feststehenden Glauben in der ganzen sichtbaren christlichen Kirche kommen soll. Die Kirche in ihrem gesetzmäßigen Ausspruch wird damit gesehen als die Form der lebendigen Tradition. Die Kirche ist, wie Sailer mit einem Wort Fénelons sagt, das oracle vivant, das lebendige Sprachorgan Gottes.“<sup>187</sup>

Sailer gelangt in seinen „Grundlehren der Religion“<sup>188</sup> von 1805 (21814) zu einer pneumatozentrischen Auffassung der Kirche. Doch

<sup>180</sup> H. Getzeny, Die Gemeinschaftsauffassung der Romantik in der frühen Tübinger Schule: HistJb d. Görresgesellschaft 74 (1955) 407. Geiselman weist bis ins Detail die Abhängigkeit des frühen Sailer von B. Stattler nach: vgl. Geiselman, Von lebendiger Religiosität, 44.52.

<sup>181</sup> Vgl. Pb. Weindel, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, 576.

<sup>182</sup> Dazu: W. Rauch, Engelbert Klüpfel. Ein führender Theologe der Aufklärungszeit (Freiburg 1922) 151.

<sup>183</sup> Geiselman, Von lebendiger Religiosität, 69.

<sup>184</sup> Vgl. ebd. 70.

<sup>185</sup> J. Rief, Reich Gottes und Gesellschaft, 310.

<sup>186</sup> Erhalten als Handschrift: Konviktsbibl. Tüb. Nr. Gi 1801.

<sup>187</sup> Geiselman, Von lebendiger Religiosität, 73 f.

<sup>188</sup> Drey verweist auf die Seiten 336–348 dieser Schrift im fünften Band seines Tagebuchs (S. 5), betitelt sie jedoch falsch mit der Bezeichnung „Grundzüge“ statt „Grundlehren“.

wird die Kirche immer noch vom Individuum her betrachtet, wenn auch „erlebnistheologisch“ vom einzelnen lebendig gläubigen Individuum her. Dieses individualistische Kirchenbild wird erst da überwunden, wo Sailer mit Franz von Baader<sup>189</sup> erkennt, daß Jacobi die Aufklärung nicht überwindet, sondern lediglich an die Stelle einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft eine Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Herzens setzt<sup>190</sup>. Für eine geschichtliche Offenbarung ist bei Jacobi kein Platz<sup>191</sup>. Gerade aber um eine Aussöhnung des Erlebnismäßigen mit dem Positiven geht es Sailer. Weil die positiven Lehren Jesu „das Ganze seiner Lehre, das auf Erleuchtung, Heiligung und Beseligung des menschlichen Geschlechtes, . . . , berechnet ist, in einem, alle kommenden Zeitalter und alle Gegenden der Erde umfassenden Institute auszubreiten, fortzupflanzen und zu erneuern“<sup>192</sup> haben, kann die Kirche kein bloßer Verein religiös erweckter Individuen sein, sondern ist ein lebendiger geistlicher Organismus, „das göttlich-menschliche Organ der Fortpflanzung, der Erhaltung, der Verewigung(!) der apostolischen Tradition“<sup>193</sup>. In der Verwendung der Begriffe „Leben“ und „Organismus“<sup>194</sup> ist Sailer ein typischer Vertreter romantischer Ekklesiologie. Und doch lehnt Geiselman es zu Recht ab, ihn als Romantiker zu bezeichnen; denn er spricht von einer „Verewigung der apostolischen Tradition“. Gerade um dem alles in Vernunftwahrheiten auflösenden Rationalismus zu begegnen, spielt er die apostolische gegen die nachapostolische Tradition aus<sup>195</sup>, ohne zu mer-

<sup>189</sup> *Fr. v. Baader*, Philosophische Schriften und Aufsätze, I (Münster 1831) 154 f. nota 1. – Über die Beziehung Sailer – Baader: *Fr. Hartl*, Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs = MünchTheolStudn I. Hist. Abt. Bd. 18 (München 1970) 19–22.

<sup>190</sup> Dazu: *K. Eschweiler*, Joh. Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland = Festgabe Karl Muth (München 1927) 309; *G. Fischer*, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant = Untersuchungen z. Theol. der Seelsorge 8 (Freiburg 1955) 165–168.

<sup>191</sup> Vgl. *G. Fischer*, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 114–128, bes. 118.

<sup>192</sup> *J. M. Sailer*, Grundlehren der Religion (München 21814) 241.

<sup>193</sup> Ebd. 477.

<sup>194</sup> *J. Rief* gibt eine kurze Skizze des romantischen Organismusbegriffes: *Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft, 252–264. – Dazu: *W. Maurer*, Der Organismusedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule: Kerygma und Dogma 8 (1962) 202–216.

<sup>195</sup> „13. Daraus erhellet aber auch, daß man nicht die älteste apostolische Tradition der ganzen Kirche aus den späteren Traditionen einzelner Gemeinden, sondern den Werth dieser aus dem Werthe jener bestimmen müsse. 14. Daraus erhellet, daß sich der katholische Theolog selber im Wege umginge, wenn er was anders, als den wesentlichen Inhalt des Depositum fidei apostolicae aus der Tradition erweisen wollte“ (*Sailer*, Grundlehren der Religion, 477). – Sailer bleibt hier weitgehend der Traditionsauffassung *M. Dobmayers* verhaftet: Vgl. *J. Beumer*, Zwischen Aufklärung und Restauration. Die theologische Prinzipienlehre des *Marianus Dobmayer*: Schol 39 (1964) 388–390.

ken, daß er damit in eben der Sackgasse landet, gegen die er in seinen Religionskollegien polemisiert, wenn er „gegen eine auf der Erklärung der Heiligen Schrift aufgebaute Theologie die Kritik der individuellen Vernunft des Menschen ins Feld“ führt „und behauptet, daß diese mit ihren verschiedenen Stufen von Bildung und Unbildung nur eine Vielzahl von Meinungen, keineswegs aber die Übereinstimmung einer objektiv gültigen Schriftdeutung zur Folge habe.“<sup>196</sup>

2) Dreys Verhältnisbestimmung von Geschichte und Kirche im Vergleich mit Sailer

Sailers Traditionsauffassung läßt verstehen, warum er die Schellingrezeption in dem 1804 erschienenen dritten Teil der Dogmatik<sup>197</sup> seines Freundes P. B. Zimmer ablehnt<sup>198</sup>. Die Geschichte als Identität von Freiheit und Notwendigkeit verstehend<sup>199</sup> läßt Schelling das geschichtliche Faktum in der intellektuellen Anschauung als Idee objektiv werden. Diese intellektuelle Anschauung setzt aber die empirische Gegebenheit des historischen Faktums voraus. Mit anderen Worten: Die christliche Offenbarung läßt sich nur dann zur Objektivität von Ideen erheben, wenn ihre geschichtliche Gegebenheit unmittelbar anschaulich ist. Auf diese Forderung der Schellingschen Geschichtsphilosophie antwortet Drey, wenn er unter einer Eintragung vom April 1817 im fünften Band seiner Tagebücher schreibt:

„Religion ist die Gebundenheit des Menschen an Gott. Sie ist allerdings objektiv, wird aber zunächst nur subjektiv erkannt im Gemüte, dadurch abhängig von der freien Willkür des Menschen und kann demnach von ihm modifiziert oder gar gelehnet werden. Gegen den reinen Subjektivismus kann die Religion sich nur behaupten, wenn sie sich – diese Gebundenheit – als etwas rein Objektives – als äußere Tatsache dem Menschen gegenüberstellt. Diese Tatsache ist die Offenbarung. Sie bindet die Subjektivität, erzeugt Einheit und Übereinstimmung, gewährt den sichersten Glauben und die festeste Überzeugung. Aber die Offenbarung ist Tatsache und als solche vorübergehend, wird zur Vergangenheit, daraus Gegenstand historischer Forschung, der Deutung unterworfen, zuletzt wieder subjektiv. – Um ihr Ansehen, ihren Einfluß, ihre Wirkung ungeschwächt zu erhalten, muß sie als Tatsache fort dauern, sich in bleibende Gegenwart und immer frische Anschauung – in einen festen Organismus verwandeln – dies ist die Kirche.“<sup>200</sup>

Was Sailer nicht gelungen war, die Rezeption des organischen Geschichtsbegriffes der Romantik, das gelingt seinen Schülern Al. Gügler und Fr. Geiger<sup>201</sup>.

<sup>196</sup> Geiselmann, Von lebendiger Religiosität, 137.

<sup>197</sup> P. B. Zimmer, *Theologiae christianae specialis et theoreticae pars II. De Deo pro nobis, sive quid Deus pro homine sit, complectens reliquam partem sectionis secundae de Deo gubernatore* (Landshut 1804).

<sup>198</sup> Dazu: Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, 15; G. Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 165–168; K. Eschweiler, J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, 314 f.

<sup>199</sup> Vgl. K. Borries, *Die Romantik und die Geschichte* (Berlin 1925) 166.

<sup>200</sup> Tgb V 181 f. (Geist 187 f.).

<sup>201</sup> Geiselmann, Zur Einführung: Geist XI.

Joseph Rupert Geiselman nimmt für Dreys Programmschrift „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie“ eine direkte Abhängigkeit von Alois Gügler an<sup>202</sup>. „Bei Gügler heißt ‚überliefern‘ und zumal lebendiges Überliefern nicht mehr bloß Bewahren und Verteidigen des ursprünglichen Offenbarungsbestandes, sondern seine organische Entfaltung von dem Keim zur Blüte und Frucht.“<sup>203</sup> Die kirchlichen Dogmen sind „Fortpflanzungen und feinere Entwicklungen“<sup>204</sup> des Keimes, der die Hl. Schrift ist. Auch für den späten Sailer „ist die Kirche ein geistlicher Organismus unter dem einen Haupte Christus, wo kein Glied am Leibe isoliert bleiben darf, sondern jedes mit allen übrigen zum Zweck des Geistes notwendig gemeinschaftliche Sache machen muß.“<sup>205</sup> Aber von einem lebendigen Bewußtsein oder einer Entwicklung der apostolischen Tradition spricht Sailer nicht, nur von deren kirchlicher Fortpflanzung und Bewahrung.

Der oben zitierte Passus aus dem fünften Band der Dreyschen Tagebücher faßt in aller Kürze zusammen, was Drey mit Sailer verbindet und was ihn von ihm trennt. In der Kirche sind Christus und die durch ihn ergangene geschichtliche Offenbarung lebendig. Aber für Sailer ist diese lebendige Präsenz nicht objektiv anschaulich<sup>206</sup>; sie bleibt gebunden an die subjektive Innerlichkeit des Einzelnen. Für beide, Sailer und Drey, ist die Kirche ein lebendiger Organismus, die Verkörperung des inneren Lebens der Gläubigen<sup>207</sup>; und doch versteht Sailer diesen Organismus statisch, während Drey ihn geschichtlich begreift: „Die Theologen setzen den Unterschied gewöhnlich darein, daß sie sagen: Apostolische Traditionen enthielten bloß Gegenstände, die sich auf die Dogmen und auf die Sittenlehre beziehen, dahingegen die andern bloß Kirchengebräuche und Disziplin betreffen.“<sup>208</sup> Was zu dieser Unterscheidung zwischen

<sup>202</sup> Geiselman verweist auf die von ihm in der Quellensammlung „Geist des Christentums und des Katholizismus“ (SS. 53–82) edierte Gügler-Schrift „Einige Worte über den Geist des Christentums und der Literatur im Verhältnis zu den Thaddäus Müller'schen Schriften, Luzern 1810“ (Geiselman, Glaubenswissenschaft: ThQSchr 111 [1930] 66 nota 1). – Dazu: E. Klinger, Alois Gügler (1782–1827): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. H. Fries–G. Schwai-ger, I (München 1975) 206 f.

<sup>203</sup> Geiselman, Zur Einführung: Geist XI.

<sup>204</sup> A. Gügler, Die heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer, III (Landshut 1818) 246.

<sup>205</sup> J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral, III (Wien 1818) 41.

<sup>206</sup> G. Fischer hat nachgewiesen, daß Jacobi Sailer bis hinein in dessen Spätwerk stark beeinflusst (Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 128–147).

<sup>207</sup> Vgl. Sailer, Handbuch der christlichen Moral, III (Wien 1818) 40; J. S. Drey, Apol I 88.

<sup>208</sup> Tgb V 147 (Geist 181 f.).

„apostolischen und kirchlichen Traditionen geführt haben mag, ist sicher eine falsche Vorstellung vom Verhältnis der Kirche zum Dogma. . . . Es ist zwar richtig, daß die Kirche als menschliche Anstalt oder genauer gesprochen die Kirche, insofern sie aus Menschen besteht, keine Autorität habe, Dogmen zu machen, festzusetzen oder auch nur authentisch zu erklären. Aber die Kirche trägt in sich auch ein göttliches Prinzip, den Geist Christi, durch diesen ist sie eine göttliche Anstalt, hat göttliche Autorität. Durch jenen Geist, oder vielmehr er selbst durch sie macht Dogmen, erklärt sie, setzt solche fest; dies tut er nach der eigenen Verheißung Christi aus dem schon vorliegenden Stoffe der christlichen Offenbarung. Er tut es aber nur, wenn zuvor die Menschen in der Kirche fähig gemacht sind, den Zusammenhang der durch ihn ausgesprochenen und festgesetzten Dogmen mit dem ursprünglichen Stoff der Offenbarung zu verstehen. Zu diesem Verständnis bereitet er sie vor durch menschliche Dinge, äußere Veranlassungen, Zeitgegebenheiten, durch den Gang der menschlichen Kultur usw.“<sup>200</sup>

Wie Gügler spricht Drey von einer Entwicklung des Keimes<sup>210</sup> bzw. der „Urtatsache“, unter der er die Offenbarung in Jesus Christus versteht. In der Art der Beziehung auf diese Urtatsache sieht er das Spezificum der verschiedenen christlichen Konfessionen<sup>211</sup>.

„Gerade darum, weil selbst eine göttliche Offenbarung der unbeschränkten Willkür rein menschlichen Forschens überlassen in absoluter Verwirrung zerfließen und allen Charakter verlieren würde, gerade darum postulieren wir eine Kirche als die äußere wohlorganisierte Erscheinung der religiösen Providenz oder des Reiches Gottes und postulieren die Kirche vorzüglich in dogmatischer Beziehung als Organ der göttlichen Offenbarung, als ein verkörpertes System, das sich fortwährend von innen heraus durch die Regung eines unsichtbaren Geistes bildet und gestaltet. Ein großer und der größte Teil seines geheimen Wirkens offenbart sich uns in der Entfaltung des Dogmensystems.“<sup>212</sup>

Da die Kirche das „Christentum in der Gestalt seines ganzen bisherigen Verlaufes“<sup>213</sup> ist, ist umgekehrt ausgedrückt das Gesamt der Geschichte der Organismus, den Drey die Kirche nennt. Offenbarung und Tradition verschmelzen in dem antideistischen Kirchenbegriff Dreys zu einer Einheit: „Die Offenbarung wird nicht überliefert, sie überliefert sich selbst in der Kirche.“<sup>214</sup> Wie schon in der ersten Auflage<sup>215</sup> der Dogmatik des Aufklärungstheologen Friedrich Brenner (1784–1804), so kritisiert Drey auch an deren Neuauflage<sup>216</sup> die Darstellung der Kirche als bloße Schule und Lehrerin, die Auffassung der Tradition als bloße Fortpflanzung statt als lebendige Überlieferung, statt als sich entfaltendes und mithin Entwicklung

<sup>200</sup> Tgb V 147 f. (Geist 182).

<sup>210</sup> Dogmensystem § 3 (Geist 243).

<sup>211</sup> Vom Geist und Wesen des Katholizismus: ThQSchr 1 (1819) 10.

<sup>212</sup> Dogmensystem § 3 (Geist 246).

<sup>213</sup> KE 43 § 69.

<sup>214</sup> Apol I 377.

<sup>215</sup> Tgb V 54–59 (Notiz vom 27. 1. 1817). – Zu der Kontroverse Drey – Brenner: A. Reatz, Reformversuche in der katholischen Dogmatik zu Beginn des 19. Jahrhunderts (Mainz 1917) 24–26.

<sup>216</sup> Vgl. ThQSchr 11 (1829) 298–308.

bedeutendes Leben. Zwar stellt Brenner seine Dogmatik unter den Leitgedanken der Reich-Gottes-Idee, macht sie aber nicht zur Zentral-idee seines Systems, sondern verfällt einer Auffassung vom Christentum, „nach welcher jenes, wie es einmal aus dem Munde Christi und der Apostel gekommen, als etwas rein Gegebenes, Äußeres, in Schriftzeichen Ausgeprägtes und Zusammengefügtes, Stehendes und Ruhendes, die Theologie aber und die Dogmatik im besonderen wie ein getreuer fehlerfreier Abdruck jener ursprünglichen stehenden Schrift betrachtet wird.“<sup>217</sup>

Drey rezipiert die romantischen Begriffe<sup>218</sup> des Lebens, des Organismus und der Geschichte als lebendiger Überlieferung. Und doch bietet die Romantik Drey lediglich die Kategorien zum Ausdruck seiner Theologie. Wo es nötig ist, sprengt er den Rahmen romantischen Denkens. So vermag die Auffassung der Geschichte als lebendiger Entwicklung zwar eine Art Kontinuität zu begründen, nicht aber schon substantielle Identität. Letztere erhält das Christentum durch das göttliche Prinzip, das der Heilige Geist ist<sup>219</sup>. Daß dieses göttliche Prinzip kein bloß unsichtbares bleibt, sondern als Organ der Einheit in der Kirche sichtbar wird<sup>220</sup>, entspricht wieder ganz romantischem Denken, demgemäß alles Innere seine äußere Gestalt findet. Wenn die Kirche die Form ist, „in welcher allein das Urchristentum sich auf lebendige Weise selbst überliefern und fortbewegen kann“<sup>221</sup>, und wenn dieses Urchristentum in der Kirche stets authentisch gegenwärtig sein soll, dann muß das Urchristentum unvergänglich und die Kirche als die Form einer unvergänglichen Überlieferung unfehlbar sein<sup>222</sup>. Häresien und Schismen können auf diesem Hintergrund nur als Abspaltungen, nicht als Spaltungen der Kirche selbst verstanden werden<sup>223</sup>.

### 3) Die Hauptelemente der Dreyschen Ekklesiologie

Fassen wir die verschiedenen Komponenten des Dreyschen Kirchenbegriffes zusammen, so ergibt sich folgendes Bild:

a) Die Kirche ist die objektive Darstellung der in Jesus Christus geschichtlich ergangenen Offenbarung (der urgeschichtlichen Tatsache).

b) Die Kirche ist ein sich fortwährend von innen nach außen gestaltender lebendiger Organismus.

<sup>217</sup> Ebd. 305.

<sup>218</sup> Vgl. *E. Hocedez, Histoire de la Théologie au XIX<sup>e</sup> siècle, I. Décadence et Réveil de la Théologie* (Bruxelles-Paris 1948) 214.

<sup>219</sup> Vgl. *Apol III* 248–293; *Dogm III* 22.

<sup>220</sup> Vgl. *ThQSchr 1* (1819) 566; *Apol III* 276–279.

<sup>221</sup> *Apol III* 85.

<sup>222</sup> Vgl. *KE* 159 § 236.

<sup>223</sup> Vgl. *KE* 165 § 247.

c) Das Leben dieses Organismus offenbart sich „1. durch die Fortdauer als die ununterbrochene Fortsetzung der urgeschichtlichen Tatsache selber, 2. durch die Kontinuität dieser Fortsetzung und 3. durch das Durchhalten der Identität des Wesens der urgeschichtlichen Tatsache im Wechsel der Entwicklung.“<sup>224</sup>

d) Die Kirche ist sowohl Produkt wie Trägerin der Offenbarung.

e) Der notwendige Zusammenhang von Offenbarung, Überlieferung und Kirche verbindet diese zu ein und demselben Geschehen.

f) Die Identität der Offenbarung in Überlieferung und Kirche verdankt sich dem Wirken des unsichtbaren göttlichen Geistes.

Abschluß des Manuskripts: 14. 2. 1976

Fortsetzung in Heft 2/1977

<sup>224</sup> J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule* (Freiburg-Basel-Wien 1964) 297.