

# Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma“ im Werke Johann Sebastian von Dreys (1777—1853)

Von Karl-Heinz Menke

## Zweiter Teil \*

### III. Offenbarung und Kirche als Grundlagen des Dogmas

Die verschiedenen Ansätze Dreys zu einer Erklärung des Begriffes „Dogma“ hatten wir mit folgender Definition zusammengefaßt: 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. – Diese Definition bestimmt die christliche Offenbarung und die katholische Kirche zu Grundlagen eines jeden Dogmas. Da mit den Worten Dreys „das Geoffenbarte, Christliche, Katholisch-Kirchliche der gemeinsame Charakter aller besonderen Dogmen ist“<sup>225</sup>, gelten die folgenden Schritte unserer Untersuchung der näheren Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Kirche und Dogma.

#### 1. Vom religiösen Fühlen zum Dogma

##### a) Religion als fühlendes Vernehmen der Vernunft:

Drey beginnt sowohl seine „Kurze Einleitung“, wie auch seine „Apologetik“ mit dem Aufweis, daß der Ursprung der Religion im Menschen mit seinem eigenen Ursprung zusammenfalle. „Der Mensch ist nach seiner Auffassung vom ersten Augenblick seines geschaffenen Daseins homo religiosus. Es gehört zum Wesen des Menschen, Religion zu haben.“<sup>226</sup> Als Begründung führt Drey an das ursprüngliche Berührtsein des Menschen mit Gott im Schöpfungsakt, das Durchdrungensein seines Bewußtseins durch den schaffenden Gottesgeist im Augenblick seines Erschaffenwerdens<sup>227</sup>. Wenn Friedrich Heinrich

\* Siehe ThPh H. 1/77 S. 23–56.

<sup>225</sup> ThQschr 14 (1832) 333.

<sup>226</sup> H. Lohmann, Die Philosophie der Offenbarung bei Johann Sebastian Drey ([Diss. masch.], Freiburg 1953) 17.

<sup>227</sup> Vgl. Stichwort *Religion*: Kirchen-Lexikon oder Enzyklopädie der Katholischen Theologie, hrsg. v. J. Wetzer – B. Welte, IX (Freiburg 1852) 168; Apol I 105.

Jacobi einen Gegensatz zwischen mittelbarer Erkenntnis durch den Verstand und unmittelbarer Erkenntnis durch die Vernunft als Gott vernehmender<sup>228</sup> Innerlichkeit konstruiert<sup>229</sup>, übernimmt Drey von ihm die Deutung der Vernunft als Vernehmen, möchte gleichzeitig jedoch Jacobis Polarisierung von Verstand und Vernunft durch ihr Gegenteil ersetzen:

„Die Religion kommt also nicht von außen in den Menschen (so wie überhaupt nichts eigentlich von außen in den Menschen kommt), sie liegt in ihm als erstes Gefühl, als ursprüngliche, wesentliche Richtung seines Geistes; sie wird weder später erworben durch Belehrung und Anbildung, noch durch Reflexion erst erzeugt von ihm selbst. Die Vernunft, wie sie nur überhaupt anfängt etwas zu vernehmen, vernimmt Gott zuerst, durch ihn erst sich selbst und alles andere. Aber wie alles andere Gefühl, Vernehmen, Bewußtsein usw. bedarf auch das religiöse einer Läuterung und Verklärung in Begriff und Objekt; und dazu dient Belehrung und Reflexion, überhaupt Anregung äußere und innere.“<sup>230</sup>

Drey bestimmt die Religion im Anschluß<sup>231</sup> an Schleiermacher als Gefühl<sup>232</sup> und als „durchgängiges Bestimmte des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott“<sup>233</sup>. Beide, Drey und Schleiermacher, definieren Religion antirationalistisch als vernehmendes Gefühl und antideistisch als Fortdauer des in der Schöpfung grundgelegten<sup>234</sup> Bestimmte des Menschen durch Gott. Und doch trennen Drey von Schleiermacher Welten, schon wenn dieser in seinen Reden über die Religion schreibt:

„Darum ist es Zeit die Sache einmal beim andern Ende zu ergreifen, und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet. . . . Sie begehrt nicht das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus Kraft der Frei-

<sup>228</sup> „Von Vernunft ist die Wurzel Vernehmen.“ (Jacobi an Fichte: J. G. Fichtes Briefwechsel, hrsg. v. H. Schulz, II [Leipzig 1925], 38.) – Drey hat sich, wie seine Tagebücher (vgl. Tgb II 45–58; Geist 110–120) beweisen, eingehend mit der Philosophie Jacobis befaßt.

<sup>229</sup> Vgl. *Ph. Weindel*, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, 579.

<sup>230</sup> KE 4 f § 8; vgl. Apol I 216.218.236.249.

<sup>231</sup> KE IV; Apol I, IV. – In der Apologetik distanziert sich Drey von der Schleiermacherrezeption seiner Kurzen Einleitung. Diese Korrektur betrifft jedoch vornehmlich die Auffassung der Apologetik gegenüber der Dogmatik. Dreys Religionsbegriff bleibt derselbe, wenn sich auch der Akzent verschoben hat. In der „Kurzen Einleitung“ geht Drey aus von der Religion als subjektivem Bewußtsein, in der Apologetik von der Religion als objektiver Tatsache. Das heißt aber nicht, daß er nicht schon in der KE die Religion als objektive Tatsache sähe (KE 4 § 7) oder umgekehrt in der Apologetik Religion nicht mehr als Gefühl bestimmte (Apol I 81). Drey geht in der Apologetik von der Religion als objektiver Tatsache aus, um schließlich zu dem notwendigen Schluß zu gelangen, daß diese aus dem Inneren des Menschen stammen müsse (Apol I 91–101).

<sup>232</sup> KE 4 § 8; ThQschr 5 (1824) 222 f.; Apol I 81 f.; *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 §§ 32–35.

<sup>233</sup> Apol I 111. – Vgl. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, I, 185 § 36.

<sup>234</sup> Vgl. Apol I 105; *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, I, 186 § 36.

heit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“<sup>235</sup>

In bewußt antikatholischer Frontstellung<sup>236</sup> konstruiert Schleiermacher mit Jacobi einen Gegensatz von Religion und Metaphysik.

b) Der „von außen“ erwirkte Übergang vom fühlenden Vernehmen zum religiösen Bewußtsein:

Zwar bedeutet auch für Drey das mit der Schöpfung gesetzte Ahnen und Fühlen des Unendlichen Offenbarung; es können aber Religion und Offenbarung keineswegs identifiziert werden. Drey läßt das Urgefühl der Religion stufenweise bewußt werden in der Idee, im Begriff und im einzelnen Ausdruck des Begriffs. Mit Lessing<sup>237</sup> versteht er die Offenbarung als Erziehung der menschlichen Vernunft durch die Vernunft Gottes<sup>238</sup>. Es zieht sich „durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechts ein ewiger Erziehungsplan Gottes“<sup>239</sup>. Dieser Plan wird begriffen als Kundwerdung der ewigen Ideen Gottes. Da diese Ideen, „als ein an sich Unendliches enthaltend, für uns nur dunkle Ahnung bleiben“<sup>240</sup> müssen, bedarf es einer der Endlichkeit unseres Geistes angepaßten endlichen Offenbarung der Ideen. Drey prägt in seinen Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott den paradoxen<sup>241</sup> Satz: „Erst in der endlichen Offenbarung der Idee läutert sich die dunkle Ahnung zu einer bestimmten Anschauung, zu einem bestimmten Bewußtwerden, das

<sup>235</sup> Schleiermacher, Über die Religion, 50.

<sup>236</sup> Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube, I, 137 § 24; ders., Über die Religion, 64.

<sup>237</sup> Drey besaß die Werke Lessings (Tgb II 125); er setzt sich wiederholt (Tgb II 113–125; Tgb III 34; Apol I 277; ThQschr 8 [1826] 266 f. nota) mit dessen Offenbarungsbegriff (G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts [Braunschweig 1780]) und dessen Zuordnung von Schrift und Tradition (Lessing, Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg [Braunschweig 1778]) auseinander. – Dazu: A. Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte = Tübinger Theol. Studien 3 (Mainz 1974) 120.

<sup>238</sup> „Wie die Vernunft, wo sie immer existiert, schon ihrer Existenz nach eine höhere Vernunft voraussetzt, so setzt diesselbe Vernunft in ihrer Entwicklung eine entwickelnde Vernunft voraus. ... Welches sind aber die vernünftigen Wesen, die das erste Menschengeschlecht erziehen, die den in ihm liegenden Funken der Vernunft hervorrufen konnten? Menschen waren es nicht, denn der Mensch war nicht vor dem Menschen. Also höhere Vernunftwesen, höhere Naturen. – Außer dem Menschen kennen wir kein anderes Vernunftwesen mit Gewißheit, außer dem Menschen ist kein anderes Vernunftwesen mit Nothwendigkeit, als dasjenige, welches ursprünglich Vernunft besitzt, die ewige, die absolute Vernunft – Gott.“ (ThQschr 8 [1826] 249)

<sup>239</sup> Dogmensystem § 3 (Geist 244).

<sup>240</sup> ThQschr 8 (1826) 251.

<sup>241</sup> Drey spricht auf dreierlei Weise von Idee. Zum einen ist Idee das für den Menschen nur ahnbare alles in sich begreifende „Urbild“ (Apol I 122), zum anderen die aller Empirie enthobene reine Vernunftanschauung (KE 27 § 45; KE 41 § 65), schließlich nicht mehr als ein theoretisch-spekulativer Begriff (Apol I 288 f.; KE 173 f. § 261).

dann erst den Namen Idee erlangt.“<sup>242</sup> Alles Bewußtsein des Menschen, das Bewußtsein seiner selbst<sup>243</sup>, das Bewußtsein Gottes<sup>244</sup> und das der sogenannten Ideen, entwickelt sich an einer äußeren Anschauung<sup>245</sup>.

Das religiöse Bewußtsein als der für Drey „innerste Punkt im Menschen“<sup>246</sup> hat zwar gewisse Ähnlichkeit mit der „angeborenen Gottesidee“ eines Descartes; das religiöse Bewußtsein entsteht aber weder ohne Vermittlung von außen, noch entwickelt es sich durch bloße Reflexion<sup>247</sup>, sondern wieder nur durch von außen ergehende Offenbarung zur Gotteserkenntnis als Vernunftkenntnis. Mithin folgt Drey weder Descartes, noch Kant. Das religiöse Bewußtsein des Menschen ist anders als bei Kant<sup>248</sup> keine bloße Form, die erst a posteriori mit Inhalten gefüllt wird, sondern umgekehrt „entwickelt sich das A priori an den anschaulichen Dingen des Bewußtseins – a posteriori.“<sup>249</sup> Wenn Drey unterscheidet zwischen innerer und äußerer<sup>250</sup>, erster und zweiter<sup>251</sup>, natürlicher und übernatürlicher<sup>252</sup> Offenbarung, so ist dies eine Entgegnung auf die aufklärerische Hypothese einer bloß „natürlichen Religion“. Letztlich gibt es für Drey nur eine einzige Offenbarung<sup>253</sup>, Gottes „Tätigkeit nach außen“<sup>254</sup> bzw. die „Darstellung seines Wesens in einem andern, was nicht Gott ist“<sup>255</sup>.

c) Die Vermittlung zwischen blindem Glauben und unmittelbarer Gewißheit:

Obwohl die Offenbarung nichts in den Menschen legt, „was auf gar keine Weise... in seinem Erkenntnisvermögen liegt“<sup>256</sup>, gelangt sein religiöses Bewußtsein ohne „Erziehung“ nicht zur Erkenntnis. Die Vernunft des Menschen als Inbegriff seiner Gefühl, Wille und Verstand umgreifenden gesamten geistigen Anlage<sup>257</sup> ist nie bloße Erkenntnis, sondern immer auch, ja zuerst, glaubendes Vernehmen<sup>258</sup>.

<sup>242</sup> ThQschr 8 (1826) 251.

<sup>243</sup> Vgl. KE 3 § 6; Apol I 121.

<sup>244</sup> Vgl. ebd.

<sup>245</sup> Vgl. Apol I 120.

<sup>246</sup> Ebd.

<sup>247</sup> Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* = *Philos. Bibl. Felix Meiner* Bd. 250, übers. v. A. Buchenau, hrsg. v. E. Chr. Schröder (Hamburg 1956), 78 [III, 22].

<sup>248</sup> Vgl. Apol I 121 f.

<sup>249</sup> H. Lohmann, *Philosophie der Offenbarung*, 23.

<sup>250</sup> Vgl. Apol I 125.

<sup>251</sup> Vgl. Apol I 130; ThQschr 2 (1820) 406 f.

<sup>252</sup> Vgl. ebd.

<sup>253</sup> Vgl. Apol I 168 f.

<sup>254</sup> Apol I 169.

<sup>255</sup> KE 10 § 16.

<sup>256</sup> ThQschr 8 (1826) 271. – Vgl. E. Klinger, *Offenbarung*, 43.

<sup>257</sup> Vgl. Apol I 273.

<sup>258</sup> Vgl. Apol I 279; Tgb II 114.

„Die natürliche Stellung . . . der Vernunft zu dem Geheimnis (und der Offenbarung) ist der Glauben. – Ich nenne den Glauben die natürliche Stellung der Vernunft, weil diese das Geheimnis nicht anders ergreifen kann als im Glauben. Im Glauben beginnt alles Lernen selbst der gemeinsten Dinge, auf dem Glauben des Lernenden an den Lehrer beruht alle Wirksamkeit des Unterrichts, alle Bildung und Erziehung, . . .“ <sup>259</sup>

Drey bezeichnet Glaube und Wissen als zwei sich ergänzende Funktionen der menschlichen Vernunft <sup>260</sup>. Die geschichtliche Offenbarung als solche wird von der Vernunft nicht gewußt, sondern geglaubt; das heißt: die menschliche Vernunft wird nicht durch Wissen, sondern durch Glauben an die geschichtliche Offenbarung <sup>261</sup> befähigt zur unmittelbaren Gewißheit in der Anschauung der Ideen.

Zwischen dem bloßen Glauben an die geschichtliche Offenbarung und der zwar geschichtlich bedingten, in sich aber ungeschichtlichen Vernunftanschauung der Ideen vermitteln die Begriffe des Verstandes. Der Begriff des denkenden Verstandes nimmt die Mitte ein zwischen unmittelbarer Gewißheit und schlichtem Glauben. „Die Natur und die Richtung jedes in bestimmte Begriffe und Lehren gefaßten religiösen Systems ist, den Glauben, in welchem ursprünglich alle Religion und Religiosität empfangen, und welcher daher in der Schrift mit Recht ein Geschenk Gottes genannt wird, mit der Vernunft zu vermitteln; . . .“ <sup>262</sup> Der Begriff setzt an die Stelle unmittelbarer Gewißheit ein durch Reflexion vermitteltes Wissen und an die Stelle des reinen Glaubens einen reflektierten bzw. wissenden Glauben <sup>263</sup>. Der Begriff des Verstandes <sup>264</sup> ist anders als die Anschauung der Vernunft nicht nur geschichtlich bedingt, sondern auch geschichtlich vermittelt: „Von einer Tatsache muß jede . . . spekulative Untersuchung ausgehen, von ihr nur kann sie zum Begriff fortschreiten, die Genesis des Begriffs selbst ist nichts anderes als die genaue und treue Auseinanderlegung der Tatsache im Denken.“ <sup>265</sup> Das Denken des Verstandes ist die Vermittlung der geschichtlichen Tatsache an die in sich notwendige Wahrheit der Idee. Die Begriffe des Verstandes suchen sich mithin der Idee zu nähern <sup>266</sup>, ohne sie je ganz zu erreichen. Da die Begriffe geschichtlich vermittelt sind, drücken sie die Unendlichkeit der Ideen immer nur endlich aus. Der Begriff ist „Symbol des Unendlichen im Endlichen“ <sup>267</sup>.

<sup>259</sup> Apol I 283.

<sup>260</sup> Vgl. Apol I 290.

<sup>261</sup> Vgl. Apol I 289.

<sup>262</sup> Rev 36.

<sup>263</sup> Vgl. KE 27 § 45.

<sup>264</sup> Zur Auffassung der menschlichen Verstandesgabe: Über das Verhältnis des Mystizismus zum Katholizismus, mit Nutzenanwendung für unsere Zeit: ThQschr 6 (1824) 223 f.

<sup>265</sup> Apol I 73.

<sup>266</sup> Vgl. KE 166 f. § 250.

<sup>267</sup> Fr. Schupp, Die Evidenz der Geschichte, 138.

d) Der Lehrbegriff als die Vermittlung zwischen dem Reich Gottes als reiner Idee und dem Reich Gottes als geschichtlicher Realität:

Das System der christlichen Religion beruht zwar auf den Ideen als ewigen, unveränderlichen, aus sich selbst heraus begründeten, in sich innerlich notwendigen Wahrheiten. Aber die Darstellung dieses Systems durch die Theologie bedarf dessen, was Drey den „Lehrbegriff“ der christlichen Religion nennt. Weil „der Glaube ein bewußter sein muß, so hat er zu seinem Objekt notwendig . . . einen bestimmten Lehrbegriff, und für diesen einen bestimmten Ausdruck oder ein kirchliches Bekenntnis“<sup>268</sup>. Der Lehrbegriff ist der nie ganz realisierte, immer wieder approximativ unternommene Versuch der Darstellung der Unendlichkeit der reinen Ideen in der Endlichkeit der menschlichen Verstandesbegriffe.

„Weil Gott in der Offenbarung . . . nicht aufgeht im Sinne restloser Ausgegessenheit, sondern sich offenbarend gerade als der je Größere ins Geheimnis entzieht und jede Gestalthaftigkeit sprengt, ist es für Drey eine absurde Vorstellung, der Mensch könne die Geschichte der Wahrheit nachdenkend so in den Griff bekommen, daß er sie im Begriff zu umgreifen und unterjochen vermöchte.“<sup>269</sup>

Der einzelne Begriff kann zwar abgeschlossen sein, niemals aber die begriffliche Erfassung der Wahrheit überhaupt. Eine Dogmenentwicklung wird es so lange geben, als es Kirche gibt. Denn diese ist „nichts anderes als das stetig fortschreitende Bestreben, die Ideen der Offenbarung begrifflich zu erkennen“<sup>270</sup>.

Der Lehrbegriff vermittelt zwischen dem Reich Gottes als Inbegriff reiner Ideen und der Kirche als dem geschichtlich realisierten und objektivierten<sup>271</sup> Reich Gottes. Diese Mittlerfunktion des Lehrbegriffs wurde in der Darstellung des Dreyschen Systemgedankens schon angedeutet. Die Reich-Gottes-Idee als Inbegriff der Ratschlüsse Gottes (der reinen Ideen) realisiert sich geschichtlich in der Kirche<sup>272</sup>. Die Kirche aber als objektiv-geschichtliche Größe vermag ihre Bindung an die Reich-Gottes-Idee, ihren Charakter der Realisierung eines Idealen, nicht durch Auflösung ihrer Geschichtlichkeit in die reine Idee, sondern nur durch die Ausbildung eines Lehrbegriffs als der Vermittlung zwischen dem Reich Gottes in seiner geschichtlichen Realität und dem Reich Gottes als reiner Idee auszudrücken. Das Reich Gottes als Inbegriff aller Ideen liegt sowohl der Kirche wie dem Lehrbegriff voraus<sup>273</sup>. Zwischen Kirche und Lehrbegriff besteht das bereits geschilderte Wechselverhältnis: Die Kirche entsteht durch das

<sup>268</sup> Apol III 98.

<sup>269</sup> P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert* (Freiburg-Basel-Wien 1967) 24 f.

<sup>270</sup> J. R. Geiselman, *Die Katholische Tübinger Schule*, 371.

<sup>271</sup> „Das Reich Gottes objektiv gefaßt ist das Universum, die Welt.“ (Dogm III 63 Randbemerkung)

<sup>272</sup> Vgl. KE 181 § 268.      <sup>273</sup> Vgl. ThQschr 8 (1826) 251.

Realwerden der Reich-Gottes-Idee. In der Kirche, und nur in ihr, bildet sich der christliche Lehrbegriff. Und der Lehrbegriff als theoretische Erfassung der Kirche wirkt umgekehrt kirchenbildend. Der Lehrbegriff ist zugleich das Produkt und der Träger der Kirche <sup>274</sup>.

e) Die Dogmen als das fixe Element des christlichen Lehrbegriffs:

„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. Jenes ist das durch die bisherige Entwicklung Abgeschlossene, dieses das in der Entwicklung noch Begriffene. In Beziehung auf den christlichen Lehrbegriff heißt daher der abgeschlossene Begriff und in so fern er abgeschlossen ist, – Dogma; ist er ein rein spekulativer, so heißt er dogma speculativum oder geradeweg dogma; ist er ein praktischer, so heißt er dogma practicum, praktische Regel des Handelns, oder Pflicht.“ <sup>275</sup>

Die Unterscheidung zwischen fixem und beweglichem Element übernimmt Drey von Schleiermacher:

„Jedes Element des Lehrbegriffs, welches in dem Sinn konstruiert ist, das bereits Bestehende und Fixierte zusamt seinen natürlichen Folgerungen festzuhalten, ist orthodox. Jedes Element, welches in dem Sinne konstruiert ist, den Lehrbegriff beweglich zu erhalten und neue Darstellungen von dem Wesen des Christentums zu eröffnen, ist heterodox.“ <sup>276</sup>

Während für Schleiermacher jedoch Orthodoxie die bloße Bewahrung der fixierten Teile des Lehrbegriffs ist, sieht Drey in jeder dem fixen Element kongruent konstruierten Entwicklung des Lehrbegriffs die Orthodoxie gewahrt und Heterodoxie erst in der Opposition zwischen fixem und beweglichem Element <sup>277</sup>. Indem die Dogmatik den Lehrbegriff in seiner Gesamtheit theoretisch darstellt <sup>278</sup>, beschränken sich die Symbolik <sup>279</sup> auf das fixe und die Scholastik <sup>280</sup> auf das bewegliche Moment. Da die Symbolik ebenso wie die Scholastik mit den endlichen Kategorien des menschlichen Verstandes arbeitet und Form und Inhalt im menschlichen Begriff anders als in der reinen Idee niemals identisch sind, kann auch der „fixe“ Inhalt des Lehrbegriffs vorbehaltlich seiner Bindung an die Kirche als seine eigene Positivität und die Idee als seine unveränderliche Wahrheit in verschiedener Form dargestellt werden <sup>281</sup>. Die Geschichte des christlichen Lehrbegriffs muß als die fortdauernde ununterbrochene Sollzitation der christlichen Ideen auf den menschlichen Geist betrachtet werden <sup>282</sup>.

Da der Lehrbegriff das in den Begriff erhobene Christentum in seinem ganzen bisherigen Verlauf ist, muß er in der Kirche als der lebendigen Gegenwart dieses Christentums objektiv anschaulich

<sup>274</sup> Vgl. KE 151 § 225; KE 121 § 179 nota.

<sup>275</sup> KE 170 f. § 256.

<sup>276</sup> Schleiermacher, Kurze Darstellung, 78 §§ 10 f.

<sup>277</sup> Vgl. KE 173 § 260.

<sup>278</sup> Vgl. KE 169 § 254; KE 175 § 263.

<sup>279</sup> Vgl. KE 174 § 262. <sup>280</sup> Vgl. KE 175 § 263.

<sup>281</sup> Vgl. KE 174 § 261 nota. <sup>282</sup> KE 128 § 190.

sein<sup>283</sup>. Sowohl das fixe wie das bewegliche Element des Lehrbegriffs müssen in der Kirche objektiv zum Ausdruck gelangen. Wir fragen: Was sind die objektiven Kriterien für die Abgeschlossenheit eines christlichen Lehrbegriffs, für ein Dogma? Drey gibt in der „Kurzen Einleitung“ folgende Antwort: Zum einen ist die Abgeschlossenheit eines Lehrbegriffs in dessen geschichtlichen Quellen bezeichnet<sup>284</sup>, zum anderen durch die Kirche erklärt<sup>285</sup>. Die historischen Überlieferungsmittel der Kirche und die *declaratio ecclesiae* sind sowohl die Kriterien, wie die Mittel zur Erhaltung eines Dogmas.

„Bei der Erhaltung des Symbols ist es die Hauptsache, daß der Lehrbegriff rein, d. h. echt christlich bleibe; er kann es aber nur, in so fern er auf seiner historischen Basis – den Überlieferungsmitteln – ruht und diese rein erhalten wird; sodann wenn dasjenige, was sich gegen den Geist und die Lehren des Symbols in Form von Streit und Widerspruch erhebt, auf eine das Symbol sichernde Art bezeichnet und beseitigt wird. Die Anleitung hat also aus der Verfassung zu bestimmen, durch welche Gesetzgebung und Vollziehung die Kirche sich die historische Grundlage ihres Symbols erhalte, diese gehörig verbreite, Mißbrauch verhüte, Streitigkeiten schlichte und das Symbol überhaupt deute.“<sup>286</sup>

Der näheren Bestimmung des Schrift- und Traditionsbezuges der Dogmen einerseits und in deren Ansehung der Funktion der Kirche andererseits müssen die folgenden Abschnitte unserer Untersuchung gelten.

## 2. Der kirchlich vermittelte Schrift- und Traditionsbeweis des Dogmas

### a) Die innere Verknüpfung der drei Kriterien eines Dogmas:

Wenn Franz Schupp den Begriff der Religion von Drey „als Kriterium an die Spitze der Definition des Dogmas gestellt“<sup>287</sup> sieht, so scheinen uns dabei die Begriffe Voraussetzung und Kriterium<sup>288</sup> verwechselt. Die Religion als unmittelbares Vernehmen ist Voraussetzung, Bedingung der Möglichkeit von Dogmen, und zwar in dem Sinne, daß die Unmittelbarkeit des religiösen Vernehmens der Mittelbarkeit dogmatischer Erkenntnis als deren Grund vorausliegt. Kriterium aber ist das religiöse Bewußtsein als „der innerste Punkt im Menschen“<sup>289</sup> nicht.

<sup>283</sup> Vgl. KE 43 § 69.

<sup>284</sup> „Das Abgeschlossene im christlichen Lehrbegriffe ist geschichtlich gegeben in seinen Quellen, und es herauszuheben ist eigentlich Sache der historischen Theologie (oder in wie weit sie historisch ist); die Wissenschaft hat es nur an seine Idee zu halten und aus ihr zu bestimmen.“ (KE 173 § 261)

<sup>285</sup> „...; ein solcher [Begriff] 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)

<sup>286</sup> KE 224 f. § 334; vgl. KE 181 § 268.

<sup>287</sup> *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte, 32.

<sup>288</sup> Als Bedingung und Wesensmerkmal stellt Drey den Religionsbezug mit Offenbarungszugehörigkeit, Schrift- und Traditionsnachweis und kirchlichem Lehrurteil auf eine Stufe. Ein Kriterium ist jedoch mehr als Bedingung und Wesensmerkmal.

<sup>289</sup> Apol I 120.

Ein Kriterium muß objektiv anschaulich sein. Wenn wir daher von den Kriterien des Dogmas sprechen, sind dies innerhalb der Dreyschen Definition Schrift, Tradition und kirchliches Lehrurteil. Da Schrift und Tradition selbst dem kirchlichen Lehrurteil unterstehen, gibt es streng genommen nur ein Kriterium<sup>290</sup>, das kirchliche Lehrurteil. Nur weil das kirchliche Lehrurteil seinerseits Schrift und Tradition voraussetzt, unterscheiden wir drei Kriterien.

In § 50 des ersten Bandes seiner Apologetik unterscheidet Drey drei Überlieferungsmittel: Rede, Schrift, Symbol. „Die Rede oder das lebendige Wort ist das erste ursprüngliche Mittel der Mitteilung an Andere, das Vermögen dazu entwickelt sich mit dem Denkvermögen, wie der einzelne Mensch einmal denken kann, so spricht er auch, und wenn er spricht, so denkt er.“<sup>291</sup> Aus dem lebendigen Wort erst entsteht der Wunsch<sup>292</sup>, den flüchtigen Augenblick des Wortes zu fixieren, und zwar zunächst in einem Symbol „als stehendes Zeichen des Gedankens, der Empfindung, der Tatsache“<sup>293</sup>, und darüber hinaus in einer systematischen Zusammenfassung von Symbolen, die sich auf einzelne Begriffe und Gegenstände beziehen<sup>294</sup> und so aus der mündlichen die schriftliche Überlieferung hervorgehen lassen<sup>295</sup>. Drey unterscheidet meistens nur zwei Überlieferungsmittel, die mündliche und die symbolisch-schriftliche. „Das lebendige Wort ist für J. S. Drey das erste und einfachste, angemessenste und wirksamste, mannigfaltigste und zuverlässigste, ja das notwendige Mittel der Überlieferung . . . Die schriftliche Überlieferung bindet das Wort als den ursprünglichen Stoff der Überlieferung an den festen Buchstaben, an die Schrift.“<sup>296</sup> Indem die schriftliche Überlieferung für die Reinerhaltung sorgt, ist auch sie der christlichen Überlieferung unabdingbar. Insgesamt nennt Drey für die schriftliche Fixierung der apostolischen Predigt drei Gründe, die Unterstützung des Gedächtnisses, die Ausbildung eines einheitlichen Lehrtypus und die Sicherstellung des von den Hörern empfangenen Unterrichts<sup>297</sup>. Zugleich entwickelt sich ein Wechselverhältnis zwischen den beiden Überlieferungsweisen:

„. . . sofern das Fortleben einer ursprünglichen Tat oder eines ursprünglichen Begriffs von der folgenden Zeit weggedacht, oder von dieser nicht berücksichtigt wird,

<sup>290</sup> „Die ganze objektive Erscheinung des Urchristentums ist Gegenstand; das kirchliche Leben, der Glaube und die Übereinstimmung der Kirche, die schriftlichen Zeugnisse sind die Formen; das Urteil der Kirche über sich selbst in all ihren Erscheinungen ist das Kriterium der Tradition.“ (ThQschr 1 [1819] 18)

<sup>291</sup> Apol I 358.

<sup>292</sup> Die Notwendigkeit der Schrift ergibt sich für Drey erst aus der Existenz einer lebendigen Überlieferung.

<sup>293</sup> Apol I 359.

<sup>294</sup> Vgl. ebd.

<sup>295</sup> Vgl. Apol I 360.

<sup>296</sup> *Fr. Laupheimer*, Die kultisch-liturgischen Anschauungen, 65.

<sup>297</sup> Vgl. Apol III 20.

werden Tat und Begriff eine Vergangenheit, und die Schrift eine Urkunde über diese Vergangenheit, welche, wie alle Urkunden der Subjektivität, der subjektiven Auffassung und Auslegung, und damit dem Mißverstehen und der Mißdeutung und folglich der Entstellung unterliegt; . . .“<sup>298</sup>

In der von Drey im fünften Band seiner Tagebücher aus der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung übernommenen Kritik an der Traditionsauffassung des Anglikaners Marsh heißt es: „Wenn der geschriebene Buchstabe den wandelbaren Begriff sichert, so gibt die lebendige Überlieferung dem toten Buchstaben eine stete Bedeutung. Darum hat die Vorsehung das Christentum an beide Überlieferungsmittel geknüpft.“<sup>299</sup> Ein Begriff wird durch seine Fixierung in einem bestimmten Moment seines „Lebensvollzugs“ nur vorläufig gesichert; durch den Zeitabstand kommt es zur Differenz zwischen dem Begriff und seiner Bedeutung. Diese Differenz ist nicht schon dadurch beseitigt, daß der einmal in der Schrift fixierte Begriff immer wieder neu gedeutet wird; diese Differenz wird erst da behoben, wo die Überlieferung jenes Begriffes die Kennzeichen der Kontinuität und substantiellen Identität aufweist, wo die Differenz von Begriff und Bedeutung in eine gegenwärtige Einheit aufgehoben wird. Wir haben in der Skizze des Dreyschen Kirchenbegriffs gezeigt, wie Drey die Kirche als das verkörperte System der christlichen Offenbarung, als einen „sich fortwährend von innen heraus durch die Regung eines unsichtbaren Geistes“<sup>300</sup> bildenden und gestaltenden Organismus zum Garant unverfälschter Überlieferung macht. Wie Schrift und Tradition<sup>301</sup> aus dem Selbstbewußtsein der Kirche erwachsen, so bleiben sie auch an die Identität dieses Selbstbewußtseins gebunden<sup>302</sup>. Die Schrift wird zum Gedächtnis der Kirche<sup>303</sup>.

„Insofern wir . . . die Schrift nur durch die Tradition empfangen haben und nur aus dieser erkennen, ob das, was wir jetzt die Schrift nennen, das wirkliche und wahre Wort Gottes aus dem Munde Christi sei; ferner insofern der Sinn manches göttlichen Wortes nur aus der Tradition mit der größten Sicherheit erkannt werden kann, so ist die Tradition der Erkenntnisgrund der Schrift sowohl der authentische als exegetische.“<sup>304</sup>

Einerseits also ist die Tradition der Erkenntnisgrund der Schrift, andererseits die Schrift als Fixierung der grundlegenden Aussagen der

<sup>298</sup> Apol I 362 f.; vgl. Apol III 48 f.

<sup>299</sup> Tgb V 102 (Geist 161).

<sup>300</sup> Dogmensystem § 3 (Geist 246).

<sup>301</sup> Wenn Drey thematisch auf das Verhältnis von Schrift und Tradition eingeht, spricht er von „zwei Überlieferungsmitteln“ der Offenbarung; ansonsten bedient er sich der üblichen Terminologie „Schrift – Tradition“.

<sup>302</sup> Drey schildert in seiner Vorlesung über Dogmengeschichte das Entstehen des kirchlichen Selbstbewußtseins durch die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung der Einzelgemeinden, durch Erkenntnis einer gemeinsamen Lehre, durch wechselseitige Kommunikation und durch die brüderliche Liebe zueinander. (Vgl. Dogmensystem § 28; Geist 304)

<sup>303</sup> Vgl. ThQschr 17 (1835) 508.

<sup>304</sup> Tgb V 89 (Geist 153). Vgl. ThQschr 5 (1823) 465; Apol III 41. 64 f.

Tradition Grundlage aller weiteren Überlieferung. Und zugleich gilt: „Schrift und Tradition sind für sich tot, lebendig aber sind sie nur in der Kirche, als dem Alleben des Christentums, in welcher auch dieses allein zur vollen Selbsterkenntnis kommt, da im Einzelnen nur subjektive Auffassung ist.“<sup>305</sup>

b) Schrift- und Traditionsbeweis:

Wenn Drey von Schrift und Tradition als dogmatischen Größen spricht, meint er die Beweisquellen für den abgeschlossenen Teil des Lehrbegriffs. Diese Beweisquellen bilden eine einzige Überlieferung. Zwar unterscheidet Drey im ersten Dogmatikentwurf zwischen göttlicher, apostolischer und kirchlicher Tradition<sup>306</sup>; diese Unterscheidung aber ist eine bloß inhaltliche, keine formale. Die Unterscheidung von

„dogmatischer und Ritual-Tradition, sowie jede andere Distinktion, die sich bloß auf den Inhalt des Überlieferten bezieht, ist eitel und unhistorisch – schon nach dem Begriffe von Überlieferung überhaupt. Das Wesen der Überlieferung als einer solchen besteht darin, daß mir durch jedes mögliche Überlieferungsmittel, wenn es nur die Eigenschaft eines glaubwürdigen Zeugnisses hat, die Gewißheit einer Tatsache verbürgt werde. . . . Ist die Tatsache die: daß Christus oder seine Apostel etwas gelehrt haben, so ist der Inhalt der Überlieferung ein (reines) Dogma, und wer will, mag eine solche Überlieferung eine dogmatische nennen; ist die Tatsache die: daß Christus oder seine Apostel eine gewisse Handlung als symbolische Darstellung von Ideen, als heiligen Ritus angeordnet haben, so ist der Inhalt der Überlieferung ein Ritus, und wer will, kann eine solche Überlieferung eine Ritualtradition nennen.“<sup>307</sup>

Drey beruft sich auf das Konzil von Trient, das zwischen göttlicher und apostolischer Tradition gar nicht erst unterscheidet und den Plural „traditiones“ ausschließlich auf den Inhalt des Überlieferten, nicht aber auf die Form des Überlieferten bezieht<sup>308</sup>. Nicht nur die schriftlichen Zeugnisse, sondern das gesamte kirchliche Leben, nicht nur das Wort, sondern auch das Sein des Urchristentums ist Mittel der Überlieferung<sup>309</sup>. Im vierten Band seiner Tagebücher (1816) plant Drey die eventuelle Herausgabe einer Schrift mit dem Titel „Die fortschreitende Entwicklung des Christentums nach allen seinen Beziehungen, als ein Grundprinzip des Katholischen Kirchen- und Glaubenssystems, erläutert und bewiesen von Dr. Joh. Seb. Drey“<sup>310</sup>. Man unterscheidet zwar zu Recht zwischen dem Zeitpunkt der Entstehung und ursprünglichen Gestalt des Christentums und seiner weiteren Fort-

<sup>305</sup> Dogm III 5 Randbemerkung. – Gegen den Anglikaner H. Marsh (Tgb V 89; Geist 153) und den Protestanten J. G. Rätze (ThQschr 5 [1823] 472) lehnt Drey eine wertende Über- und Unterordnung von Schrift und Tradition ab.

<sup>306</sup> In Dogm III 23 f. unterscheidet Drey nur zwischen göttlicher und menschlicher Tradition und lehnt die zunächst (Dogm I 7 f.) von Bellarmin übernommene Unterscheidung zwischen göttlicher, apostolischer und kirchlicher Überlieferung ab.

<sup>307</sup> Tgb V 131 (Geist 177).

<sup>308</sup> Tgb V 92 (Geist 155).

<sup>309</sup> Vgl. ThQschr 1 (1819) 18.

<sup>310</sup> Tgb IV 95 f. (Geist 141 f.).

dauer und Entwicklung<sup>311</sup>; das ändert aber nichts daran, daß christliche Überlieferung als solche das Sich-selber-Überliefern der urchristlichen Tatsache zu beständiger Gegenwart<sup>312</sup> in der Kirche<sup>313</sup> ist. Nicht nur die hl. Schrift, sondern auch die Kirche trägt göttlichen Charakter. Die Inspiration kommt den Verfassern der Hl. Schrift auf eine besondere Weise zu, ist aber nicht auf sie beschränkt, sondern muß als etwas Fortdauerndes betrachtet werden<sup>314</sup>. Eine rein menschliche Überlieferung kann nicht schon per se Kontinuität und Identität für sich beanspruchen<sup>315</sup>.

Wenn Drey in der Kontinuität und substantiellen Identität der Entwicklung des Christentums Kriterien für dessen Göttlichkeit sieht<sup>316</sup>, so hält er sich damit bewußt und ausdrücklich an Tertullian, Augustinus und Vinzenz von Lerin, die das zur göttlichen Überlieferung zählen, was überall, immer und von allen geglaubt wurde<sup>317</sup>. Drey begreift aber die Überlieferung (im Gegensatz etwa noch zu J. M. Sailer) nicht als bloße Weitergabe, sondern als Entwicklung, als Sich-selbst-Bewegen eines lebendigen Organismus. Auch das, was begrifflich erst später entwickelt und abgeschlossen wurde, zählt für Drey bereits zum urkirchlichen depositum fidei, insofern es negativ gesehen diesem nicht widerspricht und positiv dessen konkrete Ausformung ist. Was der „Urtatsache“ des Christentums „nicht widerspricht, was in ihren Grundzügen als den unwandelbaren Prinzipien gelegen ist, das ist mit diesem von Anfang an überliefert, ob ältere Schriftsteller alle jene Beziehungen der Prinzipien schon ausgesprochen haben oder nicht“<sup>318</sup>. Zwar behauptet Drey, „daß es Wahrheiten des Christentums geben könne und gebe, die überhaupt nicht in der

<sup>311</sup> Vgl. KE 117 § 174.

<sup>312</sup> Vgl. ThQschr 1 (1819) 561 f.

<sup>313</sup> Vgl. KE 29 § 47.

<sup>314</sup> Vgl. KE 156 f. § 232.

<sup>315</sup> „Dignoscuntur autem traditiones divinae ex constanti omnium ecclesiarum a primis inde temporibus in re quapiam conspiratione et consensu, quem inventa humana in tanta ingeniorum diversitate, in tanta temporum hominumque mutabilitate efficere non potuissent.“ (Dogm III 22)

<sup>316</sup> Vgl. Tgb V 107 f. (Geist 164 f.).

<sup>317</sup> Der Wert der schriftlichen Quellen der Überlieferung ist unterschiedlich. Während die Symbole die ursprüngliche christliche Lehre wiedergeben, schildern Väteraussagen oft nur den Glauben ihrer Zeit oder die Privatmeinung des jeweiligen Autors. Hier liegt der Grund für die von Drey in seinem dritten Dogmatikentwurf bis ins Detail entwickelte Unterscheidung von öffentlichen und privaten Quellen (Dogm III 21–30). Im einzelnen werden unterschieden (Dogm III 33 Randbemerkung) a) symbola generalia, b) symbola particularia adversus haereses posteriores, c) decisiones Conciliorum particularium, d) facta ipsa, e) scripta Patrum. An oberster Stelle rangieren die Glaubenssymbole und Dekrete der Kirche (Dogm III 22). Daneben gibt es öffentliche Quellen, die weniger aus Worten denn aus Handlungen (Liturgien, Doxologien, Gebetsformulare) oder Entscheiden (Disziplin) der Kirche bestehen (Dogm III 27), ebenso aber wie die Glaubenssymbole von der Gesamtkirche rezipiert sind.

<sup>318</sup> ThQschr 1 (1819) 19.

Bibel, geschweige denn in den vier Evangelien stehen“<sup>319</sup>; aber es ist falsch, darin die Gefahr einer Leugnung der Lehre von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift (G. Söhnngen<sup>320</sup>; H. Hammans<sup>321</sup>) oder gar, wie Klaus Reinhardt<sup>322</sup>, einer Auflösung des mit der Schrift einmalig Gegebenen in einen progressiven Prozeß zu sehen. Das Gegenteil ist der Fall. Im Kontext obiger Aussage bezeichnet Drey die Hl. Schrift als Keim, der die ganze folgende Entwicklung und Entfaltung der christlichen Wahrheit anfanghaft in sich birgt<sup>323</sup>. Die Überlieferung dieses durch Christus gelegten Keimes ist alles andere als dessen Auflösung. Wenn die Kirche neue Dogmen verkündet, so tut sie dies nicht auf rein menschliche Weise, sondern „durch jenen Geist [Christi], 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.“<sup>324</sup> Während Drey in seiner Vorlesung über Dogmengeschichte die Lehre der Apostel noch mit der Christi identisch sieht<sup>325</sup>, stellt die Apostellehre in seiner Tagebuchbemerkung „zu dem Vorwurfe – den man den Aposteln gemacht hat, daß sie zu der Lehre ihres Herrn manches hinzusetzen (Lessing Fr., § 63)“<sup>326</sup>, eine der Verkündigung Christi gegenüber schon entwickeltere Stufe dar.

„Was hätten sie [die Apostel] denn anders tun können, wenn sie den Völkern die Lehre des Evangeliums verkünden wollten, – als entweder die Worte ihres Herrn mechanisch wiederholen; oder wenn das nicht sein sollte noch konnte, Erläuterungen hinzufügen, wobei sie dann freilich manches sagen mußten, was Christus dem Wenigen zufolge, was wir von ihm haben, nicht gesagt hat. Sind sie aber deswegen zu tadeln, so ist auch der Erzieher überhaupt und jeder Lehrer zu tadeln, der seine Lehrlinge das Handbuch nicht mechanisch auswendig lernen läßt, sondern Erläuterungen selbst dazu setzt, und die Schüler solche finden heißt: . . .“<sup>327</sup>

Wenn ein Gegenstand der Tradition dogmatischen Charakter beansprucht, muß er zu jener göttlichen Überlieferung gehören, deren Kriterien Drey im Anschluß an Vinzenz von Lerin mit dessen Formel „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ be-

<sup>319</sup> Dogmensystem § 8 (Geist 259 f.).

<sup>320</sup> G. Söhnngen, Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamental-theologische Studie zum Begriff des Apostolischen: Die Einheit in der Theologie = Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge (München 1952) 320.

<sup>321</sup> H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung = Beitr. z. neueren Gesch. d. kath. Theol. 7 (Essen 1965) 28 f.

<sup>322</sup> Kl. Reinhardt, Der dogmatische Schriftbeweis in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Paderborn 1970) 107.

<sup>323</sup> Vgl. Dogmensystem § 8 (Geist 260 f.).

<sup>324</sup> Tgb V 147 (Geist 182).

<sup>325</sup> „Die Absicht ihrer Briefe ist nicht, Lehren des Christentums zu entwickeln, . . .“ (Dogmensystem § 9; Geist 267).

<sup>326</sup> Tgb II 19 (Geist 102).

<sup>327</sup> Tgb II 19 (Geist 102 f.).

schreibt<sup>328</sup>. Auf diesem Hintergrund wird einsichtig, warum es in der Dogma-Definition des dritten Dogmatikentwurfs heißt: „adeoque sacram literarum vel traditionis vivae testimonio comprobata“<sup>329</sup>. Daß eine Lehre zur apostolischen Tradition gehört, muß nicht unbedingt aus der Schrift bewiesen werden. Dies kann sich auch aus dem übereinstimmenden Zeugnis der nachfolgenden Tradition ergeben. Denn wenn diese Tradition aufgefaßt wird als die lebendige, sich selbst treue Entfaltung der urgeschichtlichen Tatsache zu beständiger Gegenwart in der Kirche, dann ist im Aufweis ihrer Kontinuität und substantiellen Identität ihre Apostolizität und Schriftgemäßheit enthalten. Das „vel“ der zitierten Definition ist mit dem Verbum „comprobare“ zu erklären. Die Offenbarungszugehörigkeit eines Dogmas kann entweder aus der Hl. Schrift selbst oder aus der nachfolgenden Tradition erwiesen werden. Der ausschließliche Erweis eines Dogmas rein aus den Quellen der Tradition bedeutet aber alles andere als dessen schlichtes Nichtenthaltensein in der Schrift. Wenn Tradition als kontinuierliche Selbstentfaltung der urgeschichtlichen Tatsache verstanden wird, muß jedes Dogma keimhaft, wenn auch nicht als solches, d. h. begrifflich, in der Schrift enthalten sein<sup>330</sup>. Der Idealfall für die Begründung eines Dogmas ist daher ein klarer Schrift- und Traditionsbeweis: „Omnia autem dogmata christiana vel sacra scriptura contineri, vel viva antiquitatis christiana traditione, vel potius utraque simul, paulo post explicabitur, . . .“<sup>331</sup> Wo Drey davon spricht, daß es Dogmen gibt<sup>332</sup>, die in der Schrift nicht enthalten sind, da meint er, wie schon der unmittelbare Kontext der Aussage beweist<sup>333</sup>, die betreffenden Dogmen in ihrem begrifflichen Abschluß. Drey unterscheidet in den apostolischen Schriften drei Klassen von Lehren, solche, deren Begrifflichkeit bereits vollkommen entwickelt ist, solche, die mit diesen unmittelbar zusammenhängen, und solche, die „von den Schriftstellern des neuen Testaments seltener oder nur kurz berührt, nicht weiter entwickelt, oft nur angedeutet

<sup>328</sup> Tgb V 106 f. (Geist 164 f.).

<sup>329</sup> Dogm III 4.

<sup>330</sup> „Atque quod usum s. literarum in Dogmatica attinet ad sequentes regulas reduci poterit. Dogmatico incumbit primo, ut omnia et singula dogmata sacram literarum auctoritate communiatur, vel ita ut ostendat, dogma ipsum clare et diserte ibidem doceri, vel ita ut demonstret, iusta id et legitima deductione ex aliis doctrinis certe biblicis consequi. Tum vero his non contenta dogmatica veritatem dogmatis christiani etiam argumentis intrinsicis comprobatur, non solum iis, quae ex ipsis rationis humanae principiis, sed iis etiam, quae ex intimis quasi doctrinae christianae visceribus petuntur“ (Dogm I 5). In der nota 1 zu diesem Passus schreibt Drey mit Berufung auf G. J. Planck, E. Klüpfel und Chr. Doederlein: „Exponitur, si placet, necessitas, omnia dogmata christiana comprobandi primo ex s. literis – vel directe vel indirecte“ (Dogm I 6).

<sup>331</sup> Dogm III 5.

<sup>332</sup> Vgl. Dogmensystem § 8 (Geist 259 f.).

<sup>333</sup> Vgl. Dogmensystem § 8 (Geist 260 f.).

werden“<sup>334</sup>. Die Unvollständigkeit des dogmatischen Inhalts der Schrift ist mithin eine Unvollständigkeit der begrifflichen Entwicklung der Dogmen. Drey spricht von einer „bloß relativen Vollständigkeit“<sup>335</sup>. In der Vorlesung über Dogmengeschichte (1812/13) führt er seinen Entwicklungsbegriff konkret aus. Es sei hier nur exemplarisch verwiesen auf die Unterscheidung eines früheren und eines späteren Lehrbegriffs der Sakramente von Buße<sup>336</sup> und Ehe<sup>337</sup>. Wie revolutionär Dreys Auffassung von der Entwicklung der Beichte wirkte, beweist die Anzeige seiner Schrift über das Bußwesen der alten Kirche (1815)<sup>338</sup> in Rom – einer drr Gründe, deretwegen er nicht erster Bischof von Rottenburg wurde<sup>339</sup>. Drey:

„Wenn ... die Kirche ... Glaubenssätze ausspricht, welche in dem bisherigen Wortlaute ihres Symbolums nicht vorkommen, so sind jene Sätze nur neu rücksichtlich ihrer (Wort-)Form, in Beziehung auf den gegensätzlichen Irrtum, der ja auch eine neue Erscheinung ist, nicht aber rücksichtlich ihres Inhalts, welcher in der christlichen Gesamtwahrheit schon enthalten, nur noch nicht deutlich erkannt, aber dunkel geglaubt wurde, den also die Kirche nicht erfindet, sondern aus Schrift und Tradition herausfindet, den sie nicht selbst macht oder erschafft, sondern nur dessen Gegebensein durch die Offenbarung bezeugt.“<sup>340</sup>

c) Das kirchliche Lehrurteil: Kriterium der Überlieferung in Schrift und Tradition:

Da Schrift und Tradition nur in der Kirche „als dem Alleben des Christentums“<sup>341</sup> lebendig sind, ist die Kirche das Mittel zur Reinhaltung und Wahrung von Kontinuität und Identität der Überlieferung. Zu diesem Zweck hat die Kirche, von Drey als lebendiger Organismus verstanden, die entsprechenden Organe des Lehramts ausgebildet. Drey kam, wie wir zu schildern versuchten, im Laufe seiner Lehrtätigkeit mehr und mehr zu der Überzeugung, daß das kirchliche Lehrurteil für jedes Dogma konstitutiv ist. Das kirchliche Lehramt ist zwar nicht identisch mit der Tradition, wohl aber Traditionsprinzip. Schrift und Tradition sind nach Drey die Quellen, aus denen der Theologe das Dogma schöpft; aber es ist weder all das, was in der Tradition zu finden ist, noch all das, was der einzelne Theologe für göttliche Überlieferung hält, tatsächlich katholisches Dogma. Der einzelne Dogmatiker muß sein Urteil durch das der Kirche bestätigen

<sup>334</sup> Apol III 37. <sup>335</sup> Ebd.; vgl. Apol III 46.

<sup>336</sup> Dogmensystem § 32 (Geist 326 f.). <sup>337</sup> Dogmensystem § 33 (Geist 330 f.).

<sup>338</sup> *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans*, Ellvaci 1815. – Dazu: *W. Ruf*, Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie (= Studien z. Theol. u. Geistesgesch. d. 19. Jhs. 7), hrsg. v. B. Casper (Göttingen 1974) 26 f.

<sup>339</sup> Vgl. *M. Miller*, Prof. Dr. J. S. Drey als württembergischer Bischofskandidat (1822–1827): *ThQschr* 114 (1933) 374 f.

<sup>340</sup> Apol III 296 nota; dazu *St. Lösch*, J. A. Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas: *ThQschr* 99 (1917/18) 152.

<sup>341</sup> Dogm III 5 Randbemerkung.

und gegebenenfalls berichtigen lassen<sup>342</sup>. Jede kulturelle Bewegung<sup>343</sup>, jede philosophische Strömung<sup>344</sup>, jede theologische Eigeninitiative<sup>345</sup>, die zur Entfaltung der christlichen Lehre drängen, sind gebunden an die kirchlichen Lehrorgane als die Repräsentanten der gläubigen Gesamtheit. Was von allen verbindlich als christliche Lehre angenommen werden muß, kann nicht auf dem Urteil eines einzelnen Menschen beruhen. Allein die Kirche als die Gesamtheit der Gläubigen kann daher entscheiden, was Dogma ist und was nicht, wie das einzelne Dogma zu verstehen ist oder besser gesagt nicht zu verstehen ist<sup>346</sup>. Das Lehrurteil ist Kriterium, es „scheidet“ zwischen Dogma und Nicht-Dogma und gibt somit Hinweise, setzt Warnungen und zieht Grenzen für den Dogmatiker, der den Inhalt der Dogmen positiv darzustellen hat. Als Kriterium liegt die Kirche den dogmatischen Quellen von Schrift und Tradition erkenntnistheoretisch voraus. Drey kritisiert an der Apologetik von Berlage, daß diese die Autorität der Kirche erst aus Schrift und Tradition begründet. Würde die Autorität der Kirche ihrem Quellenbezug nicht vorausliegen, sondern erst aus diesem begründet, so könnte die Kirche „rücksichtlich ihrer Lehre und Anordnungen nicht mehr in Anspruch nehmen, als jede Gesellschaft hinsichtlich ihrer Statuten und Gebräuche, . . .“<sup>347</sup>.

Da die Kirche bestimmt ist zum Zweck der ununterbrochenen und authentischen Fortsetzung des ursprünglichen Offenbarungsgeschehens, sind es zwei große Wirkungen, welche das der Kirche von Christus verheißene und geschenkte innere Prinzip, der Geist Gottes<sup>348</sup>, hervorbringt, „erstens ihre Erhaltung, vermöge der die Kirche durch äußere Gewalt nicht untergehen kann; zweitens ihre Sicherstellung vor Verirrungen, welche sie innerlich auflösen und ihrem Unter-

<sup>342</sup> „Quamvis igitur scripturae et traditiones divinae proprii sunt dogmaticae fontis, unde haurire oportet, quidquid in dogmatum numerum veniat; non tamen protinus omne, quod ibi inveniatur et recte etiam hausisse persuasus sit, dogma catholicum erit, sed suum de his rebus iudicium ecclesiae iudicio confirmare, et si opus sit, emendare debebit“ (Dogm III 30.31b).

<sup>343</sup> Vgl. KE 142 § 213.

<sup>344</sup> Vgl. KE 130 § 192.

<sup>345</sup> Vgl. KE 172 § 259. Auch die Häresie, von Geiselmann als dialektisches Moment der Dreyschen Theologie beschrieben (Die Katholische Tübinger Schule, 373), ist vom Gesamt der Geschichte her gesehen ein notwendiges Moment der Dogmenentwicklung.

<sup>346</sup> „Est enim Catholicis certa sententia, non ab unius hominis iudicio pendere posse doctrinarum christianarum sensum et certitudinem, nec unius stare iudicio, quod credendum sit a multis imo ab omnibus. Quare cum hi omnes unam ecclesiam constituent, recte, etiam ad mentem Christi, communiti, id est, ecclesiae illas iudicandi partes deferunt, ipsumque ecclesiae iudicium sequuntur singuli“ (Dogm III 31b).

<sup>347</sup> ThQschr 17 (1835) 508.

<sup>348</sup> In der von J. R. Geiselmann gegen A. von Schmid und K. Eschweiler Drey zugeschriebenen „Räte-Rezension“ (Geiselmann, Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 [1931] 26–32; St. Lösch, Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1819–1831 [Rottenburg 1958] 82)

gang entgegenführen würden“<sup>349</sup>. Diese beiden Wirkungen begründen die Unvergänglichkeit und die Unfehlbarkeit der Kirche.

Auf die Frage, wozu der Kirche die Unfehlbarkeit im einzelnen verheißen sei, antwortet Drey in Beziehung auf die christliche Wahrheit und Lehre a) mit der Bewahrung und Erklärung der dogmata explicita, b) mit der Entwicklung und Erklärung der dogmata implicita, c) mit der Aufstellung des Symbolums, d) mit der authentischen Auslegung von Schrift und Tradition<sup>350</sup>. Ebenso umfaßt die kirchliche Unfehlbarkeit die Bewahrung und Erhaltung der von Christus eingesetzten Heilmittel, die Verwaltung der christlichen Heilsordnung und die Ausspendung der Heilmittel<sup>351</sup>. Drey grenzt die Unfehlbarkeit der Kirche aber auch negativ ab. Nur das, was in der „urgeschichtlichen Tatsache“, im „Keim“ der Offenbarung in Jesus Christus grundgelegt ist, fällt in ihre Kompetenz. „Alle Verheißungen Christi beziehen sich ausschließlich auf sein Werk, dessen Erhaltung und Fortführung er den Aposteln und durch sie der Kirche aufgetragen. In allem also, was das Werk Christi in sich begreift, Lehre, Sakrament, und deren Erklärung und Verwaltung ist die Kirche gegen Irrtum und Verfall gesichert; . . .“<sup>352</sup> Vom Dogma wohl zu unterscheiden ist jede profanwissenschaftliche oder rein historische Wahrheit<sup>353</sup>. In bezug auf ein geschichtliches Faktum ist die Kirche nur dann unfehlbar, wenn dieses factum dogmaticum ist, wenn anders ausgedrückt „ein Dogma mit dem historischen Faktum so zusammenhängt, daß das Dogma die Tatsache zu seiner Voraussetzung hat, wie z. B. die Tatsache, daß Petrus nach Rom gekommen und dort gestorben sei, daß die . . .“<sup>354</sup>.

In Berufung auf die Verheißung Christi selbst und zugleich gestützt auf seinen Organismusgedanken läßt Drey die Unfehlbarkeit der Kirche wirklich werden durch deren lehrende und regierende Organe. Die Nachfolger der Apostel sind allerdings als Einzelpersonen nicht unfehlbar. Der Unterschied zwischen den Aposteln und den Bischöfen „liegt darin, daß die volle Erkenntnis der christlichen Wahrheit sich in den Aposteln erst während ihres Berufes entwickeln konnte und sollte, dazu bedurften sie der Lei-

heißt es: „Wenn der Verf., um den rechten Vernunftgebrauch zu sichern, einen vom Geiste Gottes bewirkten christlichen und heiligen Sinn zu Hilfe nimmt, so ist Rez. ganz auf seiner Seite; aber haben Alle diesen Sinn, kann ihn der Geist Gottes in Allen bewirken? Die meisten Sekten, zumal die von der schwärmerischen Art, nehmen den Geist Gottes und jenen christlichen und heiligen Sinn für jedes ihrer Individuen in Anspruch, und die katholische Kirche, die dies nicht tut, sondern nur ihre Leitung im allgemeinen unter die Obhut des Geistes stellt, beschuldigt man einer dreisten, unerweislichen Anmaßung!“ (ThQschr 5 [1823] 457)

<sup>349</sup> Apol III 277.

<sup>350</sup> Vgl. Apol III 294–300.

<sup>351</sup> Vgl. Apol III 300–302.

<sup>352</sup> Apol III 303; vgl. Dogm III 32 f.

<sup>353</sup> Vgl. Apol III 303 f.

<sup>354</sup> Apol III 305.

tung des Heiligen Geistes in der Form der Inspiration; nachdem aber jene volle Erkenntnis aus dem Munde der Apostel in das Bewußtsein der Kirche übergegangen und fortan als lebendige Tradition bewahrt wird, bedarf es von Seite der Nachfolger keiner eigentlichen Inspiration, wie die Apostel sie genossen; der einzelne Bischof orientiert sich an dem Bewußtsein und der Tradition der ganzen Kirche, . . .“<sup>355</sup>

Drey unterscheidet strikt zwischen dem auf Mt 16, 18 und Lk 22, 32 beruhenden Primat des Papstes und der Infallibilität der Gesamtheit des kirchlichen Organismus, die der Papst zusammen mit den Bischöfen repräsentiert<sup>356</sup>.

d) Das kirchliche Lehrurteil und die Abgeschlossenheit eines Lehrbegriffs im Dogma:

Drey versteht das Bemühen der Dogmatik als den Versuch, die Unendlichkeit der reinen Ideen immer adäquater in die Endlichkeit

<sup>355</sup> Apol III 309.

<sup>356</sup> Vgl. Apol III 309–311; ThQschr 17 (1835) 504 f. Leider erst nach Abschluß des Ms dieser Abhandlung (14. 2. 1976) erschien die Habilitationsschrift: *Fr. X. Bantle*, Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert = FThSt 103 (Freiburg–Basel–Wien 1976). – Die umfangreiche Studie enthält eine ausführliche Darstellung der Dreyschen Unfehlbarkeitslehre und eine Beschreibung des Verhältnisses Drey – Klüpfel: Kap. V, 527–573: „Erkenntnis und Überwindung der gravierenden Mängel der im 1. Kapitel vorgetragenen Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit bei Johann Sebastian Drey.“ – Wo B. auf Dreys Offenbarungs-, Traditions-, Kirchen- und Dogmabegriff eingeht, stimmt er weitgehend mit unserer Darstellung überein. Eine wertvolle Ergänzung zu unseren Ausführungen ist B.s Hinweis (545 f.) auf den Unterschied zwischen der Klüpfelschen Distinktion „fides implicita – fides explicita“ und der Dreyschen Zuordnung von „dogma implicitum“ und „dogma explicitum“. Zum Thema selbst der Habil.Schrift muß bemerkt werden, daß ihr Verf. zu Unrecht auf der Dreyschen Unterscheidung zwischen dem Primat des Papstes und der Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats insistiert. B. setzt immer wieder (vgl. 563–565) die von Drey selbst nie genannte Gleichung: „die Kirche – d. h. der Gesamtepiskopat“. Der Tübinger spricht aber weder dem Papst „für sich allein“ (Apol III 309), noch dem Gesamtepiskopat für sich allein (vgl. Apol 306–308) Unfehlbarkeit zu. Unfehlbar ist, so Drey, nur die „Gesamtheit der Gläubigen“ (Apol III 307); und diese ist weder identisch mit dem Papst, noch mit dem Gesamtepiskopat. Da jedoch die Kirche ein Organismus ist, wird die der ganzen Kirche eigene Unfehlbarkeit von bestimmten Organen, den Bischöfen „in Verbindung mit dem Mittelpunkte der Einheit“ (Apol III 306), dem Papst, ausgeübt, und zwar entweder durch das ordentliche oder durch das außerordentliche Lehramt (vgl. Apol III 311–313). Wenn Drey die Infallibilität des Papstes nicht aus dessen Primat abgeleitet wissen will (Apol III 310), dann doch, wie er selbst ausführt, nur, weil es keinen von der Gesamtkirche getrennten Papst gibt. Letztlich ist es unerheblich (vgl. *A. Lang*, Unfehlbarkeit der Kirche: LThK, X [Freiburg 1965, 486]), ob die Unfehlbarkeit des Papstes aus seinem als Repräsentation der Einheit der Gesamtkirche verstandenen Primat oder aus der auch den Primat erst ermöglichenden Einheit und Unfehlbarkeit der Gesamtkirche abgeleitet wird. Jedenfalls rechtfertigt Dreys Unterscheidung des in Schrift und Tradition belegten Primates und der in Schrift und Tradition belegten Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen von der *als solcher* in Schrift und Tradition nicht genannten Infallibilität des Papstes keineswegs das an H. J. Pottmeyer (Unfehlbarkeit und Souveränität [Mainz 1974] 186) erinnernde Resümée B.s: „Von der Idee des Primates, von der ‚Organisation des lehrenden und regierenden Körpers der Kirche‘, vom ‚Bewußtseyn und der Geschichte der Kirche‘ her lehnt also Johann Sebastian Drey die Unfehlbarkeit des Papstes als Offenbarungswahrheit ab“ (572).

der Verstandesbegriffe zu bannen. Dieses Bemühen führt teilweise zu allgemein rezipierten Entwicklungen des Lehrbegriffs. Für abgeschlossen gilt solch eine Entwicklung jedoch noch nicht durch ihre allgemeine Anerkennung, sondern erst durch das autoritative Lehrurteil der die Gesamtkirche repräsentierenden ordentlichen oder außerordentlichen Lehramtes<sup>357</sup>. Ein solches Lehrurteil ist die formale Qualifikation eines materialiter längst gegebenen Zustandes. Aber erst diese formale Qualifikation erhebt die weitere Entfaltung des christlichen Lehrbegriffs in den Rang eines Dogmas, d. h. einer Wahrheit, die absolute Autorität beansprucht und für jeden Gläubigen verbindlich ist<sup>358</sup>. Nicht nur innerhalb der Dogmenentwicklung, sondern auch bezüglich des Dogmenbestandes sieht Drey das Lehramt diese formal qualifizierende Funktion ausüben. Ein Dogma wird lehramtlich entweder für abgeschlossen gehalten oder aber erst für abgeschlossen erklärt<sup>359</sup>. Für abgeschlossen gilt dabei ein Begriff, nicht ein bestimmter Ausdruck des Begriffs. Endgültigkeit wird dem Dogma als Begriff, als festem Bestandteil der idealen Seite der Kirche<sup>360</sup>, nicht aber dem in bestimmte Worte gefaßten Ausdruck dieses Begriffs zugesprochen. Drey geht zwar davon aus, daß der konkrete Ausdruck, den Christus den von ihm verkündeten Wahrheiten und in seiner Nachfolge das kirchliche Lehramt den Dogmen verleiht, in der Verkündigung jedem Hörer den bezeichneten Begriff vermittelt. „So wie unser Denken das Formale und Abstrakte des Begrifflichen und Intelligiblen braucht, weil es nur dieses denken und erkennen kann, so braucht der Glaube das definitive Wort.“<sup>361</sup> Die lehramtliche Definition ist für die Verkündigung bindend, kann aber vom Lehramt selbst modifiziert werden (s. Vielzahl der Symbola). Abgeschlossenheit im Sinne von Endgültigkeit beansprucht der einem Dogma zugrundeliegende Lehrbegriff, nicht aber dessen konkreter Ausdruck im menschlichen Wort<sup>362</sup>. Das Wesen des Dogmas ist schlechthin unveränderlich<sup>363</sup>, veränderlich ist nur die Form, in die es gekleidet ist. Im dritten Band seiner Tagebücher nennt Drey folgende Grundsätze:

<sup>357</sup> Vgl. KE 171 §§ 257 f.

<sup>358</sup> Dazu: *Geiselmann*, Lebendiger Glaube, 276.

<sup>359</sup> Wie dargestellt, versteht Drey in bestimmter Weise auch das dogma explicitum als dogma declaratum.

<sup>360</sup> Vgl. KE 44 f. § 71.

<sup>361</sup> L. Hödl, Der unfehlbare Dienst der Kirche am „Wort des Glaubens“: MünchThZ 25 (1974) 113.

<sup>362</sup> Exemplarisch skizziert Drey das Zueinander von Begriff und Wort in seiner „Rätze-Rezension“: Die „lebendigen Gedanken und Begriffe Christi und seiner Apostel sind die historischen und objektiven Wahrheiten des Christentums, von ihnen in Worte gekleidet, damit alle, die diese hören oder lesen, dieselben Gedanken oder Begriffe damit verbinden sollen, welche sie, die ersten Verkünder dieser Wahrheiten, damit verknüpften“ (ThQschr 5 [1823] 455).

<sup>363</sup> Vgl. Tgb V 107 (Geist 165).

„1. Non mutatur essentia, non [sed (?)] forma. 2. Non fit altera religio. 3. Non mutatur in deterius (saltem si id fit, rare et per accidens), sed in perfectius. 4. Non mutantur veritates ipsae, ...“<sup>364</sup> Insgesamt unterscheidet Drey zwischen dem abgeschlossenen Lehrbegriff, dem lehramtlichen Wortlaut und der theologisch-spekulativen Darstellung<sup>365</sup> eines Dogmas. Während die Definition des Dogmas allein dem kirchlichen Lehramt zusteht, kann es gleichzeitig eine Vielzahl theologisch-spekulativer Darstellungen des Dogmas geben. Das Korrespondieren der Glaubenswissenschaft mit den philosophischen Systemen bedeutet Drey keine Gefahr, „da er im christlichen Lehrbegriff eine derart bestimmte Positivität und Idealität erblickte, daß eine zeitgemäße Darstellung immer nur ‚als zufällige Form‘ in Betracht komme, deren mehrere zu suchen und in mehrere zu passen den Ideen des Christentums wohl eben so natürlich und unvermeidlich ist, wie allen anderen.“<sup>366</sup>

#### IV. Zusammenfassung: Das Dogma als kirchlich vermittelte Offenbarung Jesu Christi

a) Ein Dogma gehört zum abgeschlossenen Teil des christlichen Lehrbegriffs und nimmt einen bestimmten Platz in dessen System ein.

b) Der christliche Lehrbegriff ist die Vermittlung zwischen dem Reich Gottes in seiner geschichtlichen Realität und dem Reich Gottes als dem Inbegriff aller Ideen (ewigen Ratschlüsse Gottes).

c) Weil die Ideen als solche vom Menschen nur geahnt werden können und schon ihre reine Anschauung in der unmittelbar vernehmenden Vernunft, da „von außen“ vermittelt, eine Verendlichung darstellt, ist das begriffliche Erfassen der Ideen ein asymptotisches Bemühen des menschlichen Verstandes.

d) Soll ein Verstandesbegriff Grundlage eines Dogmas sein, muß er in der „urgeschichtlichen Tatsache“ der Offenbarung in Jesus Christus wurzeln.

e) Das Enthaltensein eines Dogmas im „Keim“ des Christentums muß entweder aus der Hl. Schrift oder aus der Tradition als der lebendigen, kontinuierlichen und substantiell identischen Entwicklung des Urchristentums hervorgehen.

f) Während sich die Kirche mit ihrem Schriftbeweis auf ihren Ursprung besinnt, besinnt sie sich mit dem Traditionsbeweis auf die Kontinuität ihres Selbstbewußtseins: Die Quellen der christlichen Überlieferung sind daher in dem Maße für den Traditionsbeweis eines Dogmas geeignet, als sie das Selbstbewußtsein der Kirche spiegeln: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.

<sup>364</sup> Tgb III 189.

<sup>365</sup> Vgl. KE 173 f. § 261.

<sup>366</sup> E. Scharl, Freiheit und Gesetz, 101 f.

g) Das kirchliche Lehrurteil muß ein reflexes sein, indem es sich von dem Schrift- und Traditionsbeweis eines jeden Dogmas überzeugt.

h) Eine göttliche Überlieferung wird erst dadurch der Willkür subjektiver Auffassung entzogen, daß sie vom kirchlichen Lehramt als Dogma qualifiziert und somit autoritativ verbindlich wird.

i) Der Wortlaut eines dogmatischen Lehrurteils ist für die Verkündigung bindend, nicht aber abgeschlossen und unveränderlich wie der von ihm ausgedrückte Lehrbegriff des Dogmas.

### C. Das Dogma als Glaubens-Wahrheit

Die Definition, in die wir Dreys Dogma-Begriff zusammenfaßten, spiegelt die drei großen Schritte dieser Untersuchung. Im ersten Abschnitt suchten wir darzustellen, wie Drey den theoretisch-spekulativen Charakter der Dogmen philosophisch rechtfertigt. Im zweiten Abschnitt werden die Dogmen als durch die Kirche vermittelte feste Bestandteile der geschichtlich ergangenen Offenbarung Christi erwiesen. Ein dritter Schritt muß zeigen, wie Drey die Charakterisierung der Dogmen als streng notwendige Wahrheiten mit deren Bindung an eine geschichtliche Offenbarung vereinbart. Es geht mit anderen Worten um eine Vermittlung des Glaubens an die geschichtlich ergangene Offenbarung mit der vernunftgemäßen Erfassung ihrer Wahrheit. Es geht um den Charakter der Dogmen als Glaubens-Wahrheiten. Wir greifen mithin jene Voraussetzung auf, die das erste Kapitel ungeklärt ließ, die „prästabilierte Harmonie“ von göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft.

#### I. Verborgene Inkonsequenzen

##### 1. Die Ambivalenz der systemtragenden Begriffe

a) Der Begriff der Idee: In einer Anmerkung (241) wurden wir bereits gezwungen, auf die Vielschichtigkeit des Dreyschen Begriffes der Idee zu verweisen. Idee, so stellten wir fest, ist bei Drey die allem Endlichen vorausliegende ontologische Wahrheit<sup>367</sup>, dann die aller Empirie enthobene Vernunftanschauung<sup>368</sup>, schließlich jedoch auch die endliche Offenbarung des Unendlichen im theoretisch-spekulativen Begriff<sup>369</sup>. Solange man die innerlich notwendige Wahrheit der Ideen als ontologische Wahrheit faßt, solange man die Ideen als die ewigen, geheimnisvollen Ratschlüsse Gottes, als Ideen an sich, betrachtet, stehen sie außerhalb der Problematik Offenbarung – Ver-

<sup>367</sup> Vgl. Apol I 122; ThQschr 10 (1828) 672.

<sup>368</sup> Vgl. KE 41 § 65.

<sup>369</sup> In KE 173 § 261 spricht Drey von „abgeschlossenen Ideen“. – Dazu: KE 186 § 275; KE 45 § 71; ThQschr 5 (1823) 458; ThQschr 8 (1826) 251; Apol I 288 f.

nunft. Aber Drey spricht ausdrücklich von den Ideen als logischen Wahrheiten: Durch „die absolute Notwendigkeit und Wahrheit, die die Idee des Reiches Gottes vor der Vernunft hat“, erlangen auch die Erscheinungen dieser Idee in den einzelnen Lehren „den gleichen Charakter von Notwendigkeit und Wahrheit“<sup>370</sup>. Dieses Zitat allerdings als Beweis für einen Rationalismus Dreys zu deuten, verbietet zweierlei. Drey bezeichnet die Ideen im Gegensatz zu Kant nicht nur als wahre Erkenntnisse, sondern macht ihre Anschauung von der geschichtlichen Offenbarung (Schrift, Tradition), „von außen“, abhängig. Und neben obiger Aussage von einer innerlich notwendigen Wahrheit der einzelnen Lehren des Christentums steht eine Randbemerkung des dritten Dogmatikentwurfs, in der Drey die Auffassung der Dogmen als „reine Vernunftwahrheiten“ strikt ablehnt:

„Es gibt eine rein philosophische Behandlung der Dogmen für solche, die sie wünschen und verstehen können – aber sie setzt die genaue historische Kenntnis voraus, darf also diese nicht verdrängen wollen, kann sich nur an sie anschließen. – Sie besteht in der Auffassung und Behandlung der christlichen Dogmen als reiner Vernunftwahrheiten, wo von ihrer positiven Autorität und ihrer historischen Gestaltung abgesehen, und bloß ihr Inhalt unter sich und mit der Natur der Vernunft vergleichend dargestellt wird.“<sup>371</sup>

Eine philosophische Behandlung der Dogmen ist möglich, auf mehrfache Weise. „Aber sie darf ihre Grundlage, die positive Dogmatik, nicht verdrängen.“<sup>372</sup> Unter Wahrung dieser Voraussetzung hält Drey beides für möglich, eine Verwandlung der Philosophie ins Christentum und eine Verwandlung des Christentums in Philosophie. Die Philosophie wird in jedem Fall nur die „Form“ sein<sup>373</sup>. Wie Drey die Auffassung der „Lehren“ als Ideen im Sinne notwendiger Wahrheiten mit seiner strikten Unterscheidung zwischen Dogmen und reinen Vernunftwahrheiten vereint, bleibt ungesagt.

b) Der Begriff des Wissens: In § 45 der „Kurzen Einleitung“ wird das Verhältnis von Glauben und Wissen dahin bestimmt, daß „an die Stelle einer unmittelbaren Gewißheit in der Anschauung eine durch

<sup>370</sup> KE 41 § 65.

<sup>371</sup> Dogm III 42 f. Randbemerkung.

<sup>372</sup> Dogm III 45 Randbemerkung.

<sup>373</sup> „Die Philosophie wird in Christentum verwandelt, wenn die ganze christlich religiöse Weltanschauung als die wahre Philosophie zu Grund gelegt, und die Lehren des Christentums der Form nach als Philosophie behandelt werden. . . . Das Christentum wird in Philosophie verwandelt, wenn die Metaphysik irgendeines philosophischen Systems zu Grunde gelegt, und die Lehren desselben als Dogmen des Christentums dargestellt werden. Zimmer, Schleiermacher, Daub, Marheineke. Christentum als die Lehre vom Absoluten und seiner Entwicklung, als die Entwicklung des religiösen Gefühls u. Bewußtseins, als die Bewegung Gottes im Menschen zum Begriffe. – Crisis: 1. Es ist eine philosophische Behandlung der Dogmatik in jeder dieser Formen möglich. Ex factis. 2. Sie wird für Einzelne Bedürfnis, und temporär notwendig. 3. Aber sie darf ihre Grundlage, die positive Dogmatik, nicht verdrängen. 4. Hieraus meine Methode“ (Dogm III 44 f. Randbemerkung).

Reflexion vermittelte, an die Stelle des schlichten Glaubens ein Wissen tritt“<sup>374</sup>. Isoliert betrachtet heißt dies, daß der Glaube ins Wissen aufgehoben wird. Drey macht in seinem vom Tübinger Wilhelmsstift bewahrten Handexemplar der „Kurzen Einleitung“ später folgende Randbemerkung zu obiger Stelle: „Eigentlich – zu dem Glauben tritt das Wissen hinzu; die Religion ruht nun auf dem Glauben und dem Wissen zugleich; jener hört nicht auf.“<sup>375</sup> In den Tagebüchern von 1812–1815 fordert Drey eine Vernunftidee, aus der das ganze Dogma wissenschaftlich konstruiert werden kann. In der „Kurzen Einleitung“ ist entsprechend von jenem „zweiten Grundsatz“ die Rede, der die empirisch-historische Kenntnis des Christentums zur eigentlichen Wissenschaft erhebt, wenn dessen „Inhalt auf eine Idee zurückgebracht, und aus dieser in gehöriger Deduktion des Einzelnen dargestellt wird“<sup>376</sup>. Im dritten Dogmatikentwurf übernimmt Drey<sup>377</sup> mit aller Deutlichkeit Kants Wissenschaftsbegriff<sup>378</sup>. Nichts kann den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben, was nicht entweder selbst oder mit Hilfe gewisser Vernunftprinzipien als innerlich notwendig wahr erkannt wird<sup>379</sup>. „...; id enim est rem cernere in idea, cum cernitur id, quod semper est simplex et uniusmodi et tale, quale est.“<sup>380</sup> Wieder möchte man in Ansehung solcher Aussagen das Urteil des Rationalismus fällen. Aber geradezu konträr lauten die Ausführungen in § 35 des ersten Bandes der Dreyschen Apologetik:

„Man kann ... nicht sagen, der Glauben gehe in das Wissen über oder in diesem auf; ... so wenig man sagen kann, daß eine Tatsache als solche verschwunden und in die Idee oder das Wissen übergegangen sei, wenn man ihre Ursachen und ihre Bedeutung in der Weltgeschichte begriffen hat, ebensowenig kann der an der Tatsache haftende Glauben verschwinden oder in das Wissen übergehen.“<sup>381</sup>

Auf der einen Seite: das Ideal streng notwendiger, aller Empirie enthobener Erkenntnis. Auf der anderen Seite: die Abhängigkeit des streng notwendigen Wissens von der historischen Tatsache und das Weiterbestehen dieser Tatsache neben dem streng notwendigen Wissen. Wie Drey beides vereinbart, sagt er nicht.

c) Der Begriff des Geheimnisses: Drey unterscheidet die historische

<sup>374</sup> KE 27 § 45.

<sup>375</sup> J. S. von Dreys Handexemplar der „Kurzen Einleitung“ (Konviktsbibl. Tübingen Nr. Gd 6a), 27 § 45 Randbemerkung.

<sup>376</sup> KE 41 § 65.

<sup>377</sup> Vgl. Dogm III 42.

<sup>378</sup> KrV B 17.

<sup>379</sup> „Namque cum nihil verae exactaeque scientiae rationem habere possit, nisi quod vel necessario esse vel necessario cogitari certis rationis principiis intelligatur, sive si cum scholis hodiernis loquamur, quod ideae alicuius necessariae rationem habeat; ad has ideas rerum certas et immutabiles revocare notiones omnes, atque tali ratione scientiam perfecte construere oportebit“ (Dogm III 37).

<sup>380</sup> Dogm III 43.

<sup>381</sup> Apol I 290.

und die logische Funktion der Vernunft von der philosophischen<sup>382</sup>. Im ersten Dogmatikentwurf besteht der *usus rationis philosophicus* zunächst negativ (Dogma und Vernunft widersprechen sich nicht) und positiv (Dogma und Vernunft stehen innerlich in Einklang) nur im Aufweis der Widerspruchslosigkeit von Dogma und Vernunft<sup>383</sup>. Darin kommt das von Drey bereits in seiner theologischen Erstlingschrift klar geäußerte Bemühen zum Ausdruck, weder dem Supernaturalismus, noch dem Rationalismus zu verfallen<sup>384</sup>. Daß aber Drey unter dem Ausdruck „*etiam interna ratione cum principiis rationis cohaerere*“<sup>385</sup> schon zur Zeit der Abfassung des ersten Dogmatikentwurfes mehr versteht als eine bloße Konstatierung der Widerspruchslosigkeit von Dogma und Vernunft, erhellt aus seinen Tagebüchern der Jahre 1812–1815. Dort spricht er erstmals von der Erkennbarkeit der Mysterien. Er hält die Mysterien der Offenbarung nicht für absolute, sondern relative Mysterien<sup>386</sup>.

„Gegenstände, die für uns absolut unerkennbar sind, kann uns Gott freilich nicht offenbaren, so wenig als Gott einem Stein eine Offenbarung machen kann. Aber es kann Gegenstände geben, von denen der Mensch keine Erkenntnis ohne eigene Offenbarung haben kann, weil das Objekt in der Reihe der gewöhnlichen Erscheinungen nicht vorkommt – oder Gegenstände, die der Mensch ohne Offenbarung nur äußerst langsam und nach langem Umhertappen erkennen würde: in beiden Fällen ist eine Offenbarung notwendig: . . .“<sup>387</sup>

Drey nennt die Offenbarung „Leitfaden zum eigenen Vernunftgebrauch“<sup>388</sup> und spricht davon, daß die dogmatischen Lehren nur „für den Anfang“<sup>389</sup> geglaubt werden müssen. Und doch hindert uns eine genauere Analyse seines Geheimnisbegriffes abermals daran, den Begründer der Tübinger Schule einfach als Rationalisten zu bezeichnen. Drey unterscheidet zwischen Vorstellen und Begreifen:

„Vorstellbar ist, was sich in einen Begriff oder in eine Anschauung bringen läßt, begreiflich, was sich aus lauter Begriffen durch Verstandesoperationen ableiten, deduzieren läßt. Wenn nun eine Offenbarung Geheimnisse hat, und vorträgt, so muß sich der Inhalt des Geheimnisses in einen Begriff bringen lassen, sonst läßt sich das Geheimnis gar nicht bezeichnen oder mit Worten ausdrücken; aber daraus folgt keineswegs, daß es begreiflich sein müsse. Können wir uns doch in den gewöhnlichen Dingen vieles wohl vorstellen, aber nicht begreifen: . . .“<sup>390</sup>

Drey vertritt einen viel weiteren Mysterienbegriff als die traditionelle Theologie seiner Zeit. Entsprechend vorsichtig muß man sein,

<sup>382</sup> Vgl. Dogm I 13; Dogm II 17; Dogm III 36–38.

<sup>383</sup> Vgl. Dogm I 13.

<sup>384</sup> Vgl. Rev. 20 f.; Apol I 269–278.

<sup>385</sup> Dogm I 13.

<sup>386</sup> Dazu: Apol I 281–284.

<sup>387</sup> Tgb III 27.

<sup>388</sup> Tgb III 28.

<sup>389</sup> Tgb III 32; vgl. Apol I 281.

<sup>390</sup> Tgb III 35.

wenn man seine Aussage von der Erkennbarkeit der Mysterien als rationalistisch bezeichnet. Drey distanziert sich im dritten Dogmatikentwurf ausdrücklich von Engelbert Klüpfel, der ein Geheimnis dann gegeben sieht, wenn wir den Sinn von Subjekt und Prädikat im logischen Sinn verstehen, nicht aber das ‚Wie‘ ihrer Verknüpfung<sup>391</sup>. Für Drey ist einfach jede übersinnliche Wahrheit Mysterium<sup>392</sup>. In einer Notiz des dritten Tagebuches werden drei Klassen unterschieden:

„Mit dem Inhalt einer Offenbarung hat es noch eine andere Bewandnis. Ihre Lehren betreffen entweder ganz übersinnliche Dinge, oder sie können auch die uns noch unbekannteten Verhältnisse der endlichen aufdecken, oder das Verhältnis dieser letzteren zu den ersteren. Die ersteren lassen sich nie ganz in Begriffe auflösen, also auch nie ganz begreifen, die andern lassen sich zwar ganz darin auflösen, aber nicht zu jeder Zeit und nicht jeder Mensch kann es: mit den letztern hat es eine Bewandnis wie mit den ersten. Daraus sieht man, daß jede Offenbarung, ja jede Religion Geheimnisse haben müsse in einem weitem Sinn.“<sup>393</sup>

Drey schwächt den Begriff des Geheimnisses in den der religiösen Wahrheit ab<sup>394</sup>.

Einerseits müssen die dogmatischen Lehren nur „für den Anfang“ geglaubt werden, andererseits sind die Geheimnisse auch nicht einfachhin begreiflich: „Die natürliche Stellung aber der Vernunft zu dem Geheimnis (und der Offenbarung) ist der Glauben. – Ich nenne den Glauben die natürliche Stellung der Vernunft, weil diese das Geheimnis nicht anders ergreifen kann als im Glauben.“<sup>395</sup>

d) Der Begriff der Offenbarung als Erziehung: Die geschilderte Rezeption des Lessingschen Erziehungsgedankens erfolgt mit anti-rationalistischer Zielsetzung. In der Vorlesung über Dogmengeschichte (1812/13) beschreibt Drey die Ausbildung der menschlichen Vernunft durch den göttlichen Unterricht so, daß „das System unserer Dogmen im ewigen Verstande Gottes ursprünglich empfangen und der menschlichen Vernunft nach und nach teilweise mitgeteilt“<sup>396</sup> wird. „Von

<sup>391</sup> „Notant etiam particularis e doctrinis christianis ea dogmata, quae ita sint humanae intelligentiae impervia, ut, quemadmodum Klüpfelius ait, licet intelligamus quid sibi subiectum et praedicatum sensu logico velint, quo tamen modo praedicatum subiecto conveniat, nulla ratione assequi possumus. Atque hoc mysteria vocant.“ (Dogm III 6)

<sup>392</sup> „...; ad propositam autem distinctionem animadvertimus, vel mysteria sic definita doctrinas non esse, vel mysteriorum significationem et numerum latius patere. Quid vero? nunquid non omni significatione caret propositio, ubi nulla prorsus ratione concipias, quo demum sensu quid enuncies de eo, de quo idem enuncias?“ (Dogm III 6 f.)

<sup>393</sup> Tgb III 35 f.

<sup>394</sup> „Quidquid sensus nostros excedit (et huiusmodi sunt fere omnia quae ad religionem pertinent), id non quidem omnem intelligentiam nostram attamen plenum perfectumque captum subterfugit; quidquid autem tale est, mysterium est“ (Dogm III 7).

<sup>395</sup> Apol I 283.

<sup>396</sup> Dogmensystem § 3 (Geist 243). Dazu: J. Rief, Johann Sebastian von Drey (1777–1853): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Hrsg. H. Fries – G. Schwaiger, II (München 1975) 31 f.

diesem Standpunkt erscheint . . . nicht nur die Grundlegung oder der Keim unseres Dogmensystems, sondern die ganze Entwicklung desselben als Werk Gottes und seines Geistes; . . .“<sup>397</sup> Hier erscheint die geschichtliche Offenbarung als Belehrung einer Vernunft, die als spezifisches „Vermögen des Menschen für das Überirdische“<sup>398</sup> gilt. Andere Aussagen tendieren in die gegenteilige Richtung: Die geschichtliche Offenbarung führt die menschliche Vernunft nicht über sich (ihr Geschaffensein) hinaus, sondern erscheint als Katalysator einer autonom alles schon in sich bergenden menschlichen Vernunft. In seiner Rezension zu Friedrich Brenners erstem Band seiner katholischen Dogmatik stellt Drey an den Verfasser die rhetorische Frage: „Denn was ist denn jene allgemeine Offenbarung anderes, als eben die religiöse Anlage im Menschen, welche durch die besondere Offenbarung entwickelt und ausgebildet, durch welche Entwicklung und Ausbildung die Menschheit in religiöser (ja in allseitiger) Hinsicht erzogen wird?“<sup>399</sup> Am ausführlichsten stellt Drey die Offenbarung als Erziehung in seinen „Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott“ dar. Dort wird einerseits die Erziehung eines Kindes zum Vergleich herangezogen<sup>400</sup>, eine Erziehung, die auch Inhalte vermittelt, andererseits betont, daß die Offenbarung nichts in die menschliche Vernunft hineinlege, was „auf gar keine Weise in ihr gelegen wäre“<sup>401</sup>. Ähnlich doppeldeutig ist das Vorwort zur zweiten Auflage der Apologetik: Der Mensch bildet das religiöse Fühlen Gottes sofort „durch eigene geistige Tätigkeit zur freien Erkenntnis und Liebe Gottes unter der Leitung der Offenbarung“<sup>402</sup> aus.

Wenn Drey in der theologischen Literatur gleichzeitig als Rationalist bzw. Semirationalist<sup>403</sup> (Offenbarung als Katalysator einer in sich autonomen, alles schon enthaltenden Vernunft) und Traditiona-

<sup>397</sup> Ebd.

<sup>398</sup> ThQschr 5 (1823) 116.

<sup>399</sup> ThQschr 10 (1828) 514.

<sup>400</sup> Vgl. ThQschr 8 (1826) 269 f.

<sup>401</sup> Ebd. 271.

<sup>402</sup> Apol I, XVIII.

<sup>403</sup> *M. Glossner*, Die Tübinger Katholisch-Theologische Schule vom spekulativen Standpunkt beleuchtet. I. Drey, der Apologet: Jb. für Philos. u. spekulative Theol. 15 (1901) 171; *H. J. Brosch*, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule (Essen 1962) 89 f.; *K. Adam*, Die katholische Tübinger Schule: Hochland 24/II (1926/27) 594; *Fr. Lakner*, Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert: ZKathTh 57 (1933) 179; *Geiselmann*, Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. von Drey: ThQschr 111 (1930) 110; *Fr. Laupheimer*, Die kultisch-liturgischen Anschauungen Johann Sebastian von Dreys ([= Diss. masch.] Tübingen 1960) 63; *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft nach Joh. Seb. Drey und Joh. B. Hirscher (Paderborn 1965) 84; *Fr. Wolfinger*, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklungen = Studien z. Theol. u. Geistesgesch. des 19. Jhs. 2 (Göttingen-Zürich 1973) 41.

list <sup>404</sup> (absolute Notwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung für eine als „tabula rasa“ begriffene menschliche Vernunft) bezeichnet wird, dann fast immer mit Berufung auf Aussagen, in denen er die Offenbarung als Erziehung schildert. Auch diejenigen, die Drey angesichts der Ambivalenz seiner Aussagen weder als Rationalist, noch Traditionalist werten, vermögen nur zu sagen, was er nach beiden Seiten *nicht* unter Offenbarung versteht: Paul Schanz: „Von einer ‚natürlichen Religion‘ will er, Drey, . . . so wenig wissen als von einer tabula rasa.“ <sup>405</sup>

## 2. Theozentrismus und Kantsches Wissenschaftsideal

J. R. Geiselman und K. Eschweiler gelangen in einer Gegenüberstellung von Drey und Möhler zur Erkenntnis einer Diskrepanz zwischen Dreys theozentrischem Denken einerseits und seiner Wissenschaftsauffassung andererseits. Eschweiler sieht Drey vergeblich um eine Versöhnung des Standpunktes „der absoluten Idealphilosophie mit der unbedingten Positivität der Glaubenswirklichkeit“ <sup>406</sup> ringen und charakterisiert ihn in seinem Werk „Die zwei Wege der neueren Theologie“ als Vertreter der Hermesianischen Richtung <sup>407</sup>. Geiselman zieht eine Parallele zu Sailer:

„Wenn demnach das Bemühen Sailer in die Aporetik von Kirche und subjektivem Erleben ausläuft, so endigt die Theologie des Meisters von Möhler, Joh. Seb. Drey, mit einem ähnlichen unlöslichen Widerspruch von positiver Gegebenheit der Kirche und der absoluten Anschauung des Schellingischen Wissenschaftsbegriffs. Denn die absolute Anschauung Dreys erfafßt als letzten tragenden Grund die Idee des Rei-

<sup>404</sup> A. v. Schmid, Der geistige Entwicklungsgang Johann Adam Möhlers: HistJb der Görresges. 18 (1897) 583 f.; Geiselman, Das Übernatürliche in der Katholischen Tübinger Schule. Kritische Bemerkungen zu Hermann Josef Brosch: ThQschr 143 (1963) 450; ders. über die Dreysche Theorie der Uroffenbarung, in: Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen = QuaestDisp 18 (Freiburg-Basel-Wien 1962) 40-42; N. Hötzel, Stichwort *Traditionalismus*: LThK, X (Freiburg 1965) 299 f.; ders., Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus = Münch. Theol. Studien. II. System. Abt. 24 (München 1962) 36 nota 2. 173 nota 33. 195 f. nota 60.

<sup>405</sup> P. Schanz, Die katholische Tübinger Schule: ThQschr. 80 (1898) 19. – *Ähnlich*: K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (München 1866) 480; H. Lohmann, Die Philosophie der Offenbarung bei Johann Sebastian von Drey ([= Diss. masch.] Freiburg 1953) 23; H. Waldenfels, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie = Beitr. z. ökumen. Theol. 3 (München 1968) 43; 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) 72 f.; Fr. Schupp, Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey (Innsbruck 1970) 2. 143 f.

<sup>406</sup> K. Eschweiler, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus (Braunsberg 1930) 19.

<sup>407</sup> Vgl. ders., Die zwei Wege der neueren Theologie (Augsburg 1926) 26.

ches Gottes als ‚des moralischen Reichs im Universum‘. Damit war aber das Positive des realen Kirchenbegriffs wissenschaftlich nicht erfaßt und auch nicht erfaßbar.“<sup>408</sup>

Wörtlich heißt es in Dreys Apologetik: „... die Offenbarung als Idee aber steht über der Offenbarung als Tatsache, ...“<sup>409</sup> Ph. Weindel spricht von einer Entwicklung des frühen zum späten Drey:

„Das Verhältnis von Glauben und Wissen bestimmt Drey ursprünglich im Sinne der Schellingschen Gnosis, nach der die Glaubenswahrheiten zu reinen Vernunftideen werden. In seiner Apologetik ist deren konstruktive Behandlung überwunden, er hält an der Eigenart des Glaubens fest, ... entgegen seiner früheren Ansicht löst sich für Drey der Glaube nicht mehr restlos in Wissen auf, sondern beide bleiben nebeneinander, freilich nicht im Gegensatz zueinander, bestehen.“<sup>410</sup>

Weindel hätte recht, wenn Drey die Position seiner „Kurzen Einleitung“ (Theologie als wissenschaftliche Konstruktion des religiösen Glaubens, in der „an die Stelle des schlichten Glaubens ein Wissen tritt“<sup>411</sup>) in der Apologetik definitiv aufgegeben hätte. Im ersten Band der Apologetik heißt es zwar, daß Glauben und Wissen nebeneinander bestünden und man nicht sagen dürfe, „der Glaube gehe in das Wissen über oder in diesem auf“<sup>412</sup>; doch setzt sich Drey über diesen Widerspruch zwischen Früh- und Spätwerk mit einer bloßen Fußnote hinweg: „Mit Vorstehendem habe ich keinen Anstand genommen, meine in meiner Einleitung in das Studium der Theologie § 45 ausgesprochene Ansicht zurückzunehmen.“<sup>413</sup> H. Lohmann<sup>414</sup> und im Anschluß an ihn H. Waldenfels<sup>415</sup> weisen überzeugend nach, daß Drey zeit seines Lebens das Kantsche Wissenschaftsideal nicht aufgab. In der Apologetik wird als Gesetz des Wissens beschrieben, „daß nur dasjenige wahrhaft gewußt wird, was, wie es auch ursprünglich gegeben oder gefunden sein mag, aus ihm selbst heraus als wahr und notwendig erkannt wird“<sup>416</sup>.

Drey ist inkonsequent, weil er die Aussagen seines Frühwerkes neben denen der Apologetik aufrechterhalten will. Neben dem Anspruch, Theologie sei Wissenschaft im Sinne des Kantschen Wissenschaftsideals, steht die zwar nie explizit so qualifizierte, aber de facto vollzogene Abkehr von Schellings Versuch, Realität und Idealität dadurch zu versöhnen, daß er die Identität beider Größen in der reinen und „objektiven“ Idee der intellektuellen Anschauung behauptete, ohne je

<sup>408</sup> Geiselmann, Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 (1931) 12 f.

<sup>409</sup> Apol I 7.

<sup>410</sup> Ph. Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers = Abhdlgn. aus Ethik und Moral 14 (Düsseldorf 1940) 35.

<sup>411</sup> KE 27 § 45.

<sup>412</sup> Apol I 290.

<sup>413</sup> Apol I 290 nota.

<sup>414</sup> H. Lohmann, Philosophie der Offenbarung, 4.

<sup>415</sup> H. Waldenfels, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie = Beitr. z. ökumen. Theol. 3 (München 1968) 43.

<sup>416</sup> Apol I 4.

aufzuweisen, worin der objektive Charakter dieser Ideen besteht. Hätte Drey den beschriebenen Widerspruch zwischen seinem Früh- und Spätwerk zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Schellingkritik gemacht, wäre jene Doppelbödigkeit seines Denkens vermieden worden, die wir im Folgenden als „Graben“ zwischen Vernunft und Verstand, Reich-Gottes-Idee und Kirche, Idee und Dogma beschreiben.

## II. Die innere Doppelbödigkeit des Dreyschen Systems

a) Der Graben zwischen Vernunft und Verstand: Daß Drey die beschriebene Widersprüchlichkeit seines Denkens nicht zugegeben und gelöst hat, ist zunächst Schuld seines Jacobischen Erbes. Drey ist es nie gelungen, Vernunft und Verstand so weit zu vermitteln, daß der Verstand nicht nur von der Vernunft, sondern auch umgekehrt die Vernunft vom Verstand abhängig ist. Der Begriff des Verstandes ist als Auseinanderlegung der Tatsache im Denken, wie beschrieben, zwar Vermittlung der historischen Tatsache an die dieser zugrundeliegende Idee der Vernunft. Die Anschauung der Idee geht aber der Bildung des Begriffs voraus. Das positiv Gegebene ist mehr als bloßer „Katalysator“; es führt die Vernunft über sich hinaus; aber das positiv Geschichtliche geht nicht in die Vernunft selbst ein. Auf der einen Seite steht die der Positivität, Realität und Objektivität des historischen Faktums entbehrende innerlich notwendige Wahrheit der Vernunftanschauung, auf der anderen Seite die dem Kantschen Begriff des Wissens nicht gerecht werdende am historisch Tatsächlichen gewonnene Abstraktion der Verstandesbegriffe. Vernunft und Verstand bleiben letztlich unvermittelt, und dies, obwohl Drey den Jacobischen Irrationalismus bewußt zu überwinden dachte. Johann Evangelist Kuhn wird sich in seiner Abhandlung über Jacobi<sup>417</sup> der Wurzel des Dreyschen Dilemmas bewußt. Für Kuhn geht die Vernunftanschauung der Begriffsbildung nicht mehr voraus, sondern wird erst durch letztere vermittelt. Der Begriff des Verstandes ist nicht mehr nur der aposteriorische Versuch, die endlichen Kategorien des Verstandes der Unendlichkeit der Ideen asymptotisch anzunähern; der Begriff des Verstandes wird vielmehr Konstitutivum der Idee der Vernunft. Delmar E. Schneider hat dies in seiner leider noch nicht gedruckten Dissertation über die philosophisch-theologische Erkenntnislehre Johannes Ev. Kuhns bis ins Detail dargelegt. Bei Kuhn, so Schneider in einer Analyse der Streitschrift gegen Jacobi, sind unmittelbare und mittelbare Erkenntnis untrennbar: „Sowohl im Bereich der ursprünglichen Erkenntnis (des Glaubens, des unmittelbaren Wissens), wie im

<sup>417</sup> *J. Ev. v. Kuhn*, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern* (Mainz 1834 [foto-mech. Nachdr. Frankfurt 1967]).

Bereich des eigentlichen Wissens (im engeren Sinne, die mittelbare Erkenntnis) sind immer beide Momente vorhanden, nämlich die Anschauung (die eine unmittelbare und absolute oder eine empirische sein kann) und die Vorstellung (bzw. Denken, Begriff).“<sup>418</sup> In dem genannten Werk über „Jacobi und die Philosophie seiner Zeit“ (1834) schreibt Kuhn, daß eine Idee ohne Begriff und Denken, eine reine Vernunftanschauung also, „bloß metaphysisch, rein materiell und kein eigentliches Wissen“<sup>419</sup> wäre, und daß umgekehrt ein reiner Verstandesbegriff ohne Anschauung, ohne das Unmittelbare an ihm, „bloß logisch, reine Form, leer und keine eigentliche Erkenntnis“<sup>420</sup> sein würde. Entsprechend spricht der Drey-Schüler Franz Anton Staudenmaier von der „konkreten Idee“<sup>421</sup>. Mittels dieser konkreten Idee „löst sich Staudenmaier von der wesentlich von Schellingianischen Gedanken bestimmten Auffassung Dreys, wird so der Geschichtlichkeit der Offenbarung gerecht und kommt damit über den Semirationalismus eines Drey hinaus in dem Sinn, daß der menschliche Geist durch die göttliche Offenbarung reicher gemacht wird, als er vorher war“<sup>422</sup>.

Wir fassen zusammen: Bei Drey bleiben entsprechend der Jacobi'schen Trennung von Verstand und Vernunft die unmittelbare Anschauung der Vernunft und das mittelbare Denken des Verstandes getrennt. Die Wahrheit im eigentlichen Sinne kommt nur der reinen Vernunftanschauung zu. Diese aber entbehrt der Objektivität und Positivität. Solange Glaube und Wissen zwei Funktionen einer vom Verstand getrennten Vernunft sind, ist Glauben letztlich identisch mit reinem Wissen. Das Verhältnis von Glauben und Wissen („Der Glauben ist der Vater des Wissens.“<sup>423</sup>) wird von Drey nur solange richtig bestimmt, als er nicht gezwungen wird, den Anspruch seines Wissensbegriffes auf Vermittlung zwischen positiv Gegebenem und notwendig Gewußtem zu rechtfertigen. Erst Dreys Schüler Staudenmaier und Kuhn haben das Jacobische Erbe ihres Lehrers überwunden.

b) Der Graben zwischen Reich-Gottes-Idee und Kirche: Schwerer noch als in der Dreyschen Verhältnisbestimmung von Übernatur und

<sup>418</sup> D. E. Schneider, Immanenz von Glaube und Wissen. Die philosophisch-theologische Erkenntnislehre von Johannes Ev. von Kuhn ([= Diss. masch. PUG No. 4425] Romae 1972) 95. – Dazu: Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. von Kuhn (Freiburg 1959) 254–268.

<sup>419</sup> J. v. Kuhn, Jacobi, 461.

<sup>420</sup> Ebd.

<sup>421</sup> Dazu: A. Burkhardt, Der Mensch – Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers = FThSt 79 (Freiburg–Basel–Wien 1962) 39.

<sup>422</sup> Ebd.

<sup>423</sup> Apol I 289.

Natur, Offenbarung und Vernunft, Glaube und Wissen läßt sich der Fehler des Dreyschen Systems in der Ekklesiologie entdecken. Denn hier betont Drey mit aller Vehemenz, daß nicht nur die äußere Wahrheit der Kirche von der inneren, sondern auch umgekehrt die innere Wahrheit von der äußeren abhängig sei<sup>424</sup>. A. Berlages Werk „Apologetik der Kirche“ wird von Drey als donatistisch<sup>425</sup> bezeichnet, weil dieses den Ursprung der Kirche einseitig als Entspringen des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren fasse: „Zuerst kam Christus, der äußerlich gewordene, menschlich verkörperte, sichtbare Gott, und dann der Geist, die unsichtbare Kraft Gottes . . .; zuerst predigten die Apostel allen Menschen hörbar; . . ., dann teilten sie den Geist mit; . . . Überall und allzeit ist also die sichtbare Kirche früher als das, was man die unsichtbare nennt, . . .“<sup>426</sup> Karl Eschweiler<sup>427</sup> erkennt richtig, daß die christozentrische Ekklesiologie der Möhlerschen Symbolik sich weitgehend schon bei Drey findet. Wenn man die Terminologie des obigen Zitates nicht hinterfragt, unterscheidet sich Drey in nichts von der Ekklesiologie der Möhlerschen Symbolik. Er ist seinem Schüler zunächst eindeutig überlegen. Denn Möhlers Frühwerk verfällt demselben Fehler wie die Berlagesche Apologetik: „Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird.“<sup>428</sup> Dem frühen Möhler entgegen baut Drey seine Ekklesiologie von Anfang an auf der Wechselwirkung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt auf. In seinem Artikel über die Gemeinschaft der Heiligen (ThQschr 1822) schreibt er, daß die Unmöglichkeit jener Wechselwirkung zur Voraussetzung hätte, „daß beide Welten füreinander gegenseitig geschlossen und undurchdringlich seien; . . ., daß die sichtbare Welt selbst für Gott und sein Wirken verschlossen sei; . . .“<sup>429</sup> Und doch gelingt Drey nicht jene christozentrische Ekklesiologie, die Möhlers Spätwerk (Symbolik) kennzeichnet; dies letztlich deswegen, weil er nicht einsehen will<sup>430</sup>,

<sup>424</sup> Vgl. ThQschr 17 (1835) 507.

<sup>425</sup> Vgl. ebd. 512.

<sup>426</sup> Ebd. 513 f.

<sup>427</sup> „Bei Drey findet alle Betonung des Unmittelbaren, Innerlichen immer wieder den Ausgleich in der Anerkennung, daß es wesensnotwendig das Dogmatische und Kirchliche zur Ergänzung fordert; die Korrelativität von lebendiger Überlieferung und Heiliger Schrift, von freier Entwicklung und dogmatischer Fixierung, von historischer Positivität und spekulativer Idealität macht gerade ‚das Wesen des Katholizismus‘ aus“ (K. Eschweiler, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, 37).

<sup>428</sup> J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, krit. Ausg. v. J. R. Geiselman (Köln–Olten 1956) 42 f. § 13.

<sup>429</sup> ThQschr 4 (1822) 606.

<sup>430</sup> Vgl. ThQschr 28 (1846) 304 f.

warum seine Schüler Möhler<sup>431</sup> und Staudenmaier<sup>432</sup> seinen Systemgedanken durch einen anderen ersetzen, nämlich die Reich-Gottes-Idee durch das kirchliche Symbolum. Der von Drey vermeintlich verwirklichte Ideal-Realismus besteht darin, daß die Reich-Gottes-Idee in der Kirche real und in deren Lehrbegriff ideal anschaulich wird, ohne daß der Lehrbegriff über eine „annähernde“ Vermittlung zwischen Kirche und Reich-Gottes-Idee hinaus käme. Möhler ringt sich demgegenüber im Blick auf die Inkarnation des Logos zu der Aussage durch:

„Die Erscheinung des ewigen Wortes im Fleische hatte anerkannt auch den Zweck, den Menschen, der weder rein aus sich selbst die wahre Erkenntnis Gottes und seines eigenen Wesens mit Zuverlässigkeit zu schöpfen vermochte, noch derselben mit Hilfe der vorhandenen alten Überlieferungen sich bemächtigen konnte, in den Stand zu setzen, mit zweifelloser Entschiedenheit in die religiösen Wahrheiten einzugehen.“<sup>433</sup>

Der abgeschlossene Lehrbegriff, das Dogma, zielt die absolute Wahrheit (für Drey die Idee) nicht nur an, sondern ist diese selbst. Geiselmann: „Kirche wird ihm, Möhler, zur höchsten Philosophie selbst“<sup>434</sup>. „Das Geschichtliche ist ihm das entscheidend Wichtige geworden, weil er in ihm die objektive Realität des Idealen erkannt hat. Das innerlich ideale Anschauen ist für sich das bloß Individuelle, Subjektive; die in der Geschichte sich objektivierende Idee ist das Allgemeine, Objektive“<sup>435</sup>.<sup>436</sup>

c) Der Graben zwischen Idee und Dogma: Die Inkonsequenz der Dreyschen Bestimmung des Begriffes „Wissen“ wird nirgends deutlicher als in der Unterscheidung zwischen Dogma und Idee. Die Idee als Trägerin der absolut innerlich notwendigen Wahrheit wird vom kirchlichen Lehrbegriff nur inadäquat symbolisiert. Das Dogma selber ist nicht Wahrheit, sondern auf Grund eines kirchlichen Lehrurteils authentisches Symbol der Wahrheit. H. U. von Balthasar kennzeichnet Dreys Auffassung der dogmatischen Begriffe als „Entwicklungsreihe symbolischer Selbstdarstellungen des absoluten Geistes“<sup>437</sup>. Die Authentizität dieser Symbole ist auf die kirchliche Autorität hin

<sup>431</sup> „Die individuelle Subjektivität eines Sünden- und Heilsgefühls zum Richter über die allgemein verbindliche Objektivität des christlichen Dogmas erhoben zu haben, darin liegt die tiefe, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnende Verkehrtheit, von welcher ‚die Reformation ausging‘. . . Damit ist das Symbolum in den Mittelpunkt des Interesses getreten und die Symbolik zum entscheidenden Thema der Theologie von der Kirche geworden.“ (Eschweiler, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, 95 f.)

<sup>432</sup> Geiselmann, Die Katholische Tübinger Schule, 262–272.

<sup>433</sup> J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, I, krit. Ausg. v. J. R. Geiselmann, (Köln–Olten 1958) 396 § 37.

<sup>434</sup> Vgl. Möhler, Die Einheit der Kirche, 130 § 40.

<sup>435</sup> Eschweiler, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, 22.

<sup>436</sup> Geiselmann, Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 (1931) 13.

<sup>437</sup> H. U. v. Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe (Einsiedeln 1963) 23.

blindlings zu glauben. Denn die geschichtliche Offenbarung, deren bloße Abstraktion die Dogmen als Verstandesbegriffe sind, wird mit der Wahrheit der den Dogmen zugrundeliegenden Ideen durch einen Glauben vermittelt, der seine Blindheit erst da verliert, wo er nicht mehr Glaube, sondern Wissen ist<sup>438</sup>. So aber wird in letzter Analyse der Erkenntnischarakter des Dogmas verflüchtigt in die Subjektivität der reinen Vernunftanschauung und der Glaube an das Dogma entstellt zu einem bloßen Autoritätsglauben. Der Glaube an das Dogma ist kein wissender Glaube. Und die Gewißheit des Dogmas ist keine Glaubens-Gewißheit. Der Graben zwischen Vernunft und Verstand wird zu einem Graben zwischen Idee und Dogma. Daß Drey in der Ausführung seiner Dogmatik dennoch nicht in dieser Aporie landet, ist nur jener „glücklichen Inkonsequenz“<sup>439</sup> zu verdanken, die ihn wenigstens in praxi die Jacobische Trennung von Vernunft und Verstand überwinden läßt. Denn was er konkret (z. B. in der Behandlung der einzelnen Glaubenswahrheiten) unter dem wissenden Erfassen der geschichtlichen Offenbarung versteht, ist nichts anderes als ein Argumentieren mit den endlichen Gründen einer endlichen Vernunft des endlichen menschlichen Verstandes. Das Erheben des geschichtlichen Faktums zur Idee ist die Erhebung positiver Daten auf einen systematischen Begriff, der, sofern er vom Lehramt approbiert wird, Dogma heißt. Dreys Denken ist doppelschichtig wie die innere Widersprüchlichkeit seiner Begriffe von Idee, Wissen, Geheimnis, Erziehung. Fast jedesmal, wenn Drey vom System der Dogmen bzw. dem System des christlichen Lehrbegriffs spricht, spricht er auch von Ideen. Ohne sich dessen bewußt zu sein, schildert er die Erhebung positiv-geschichtlicher Offenbarungsdaten zu einem (im Dogma abgeschlossenen) Lehrbegriff als Erhebung des geschichtlichen Faktums zur Idee<sup>440</sup>. Nur in seinen streng erkenntnistheoretischen Ausführungen scheidet Drey strikt zwischen der reinen Vernunftanschauung und dem bloßen Verstandesbegriff. Elisabeth Gössmann trifft exakt die innere Diskrepanz des Dreyschen Denkens, wenn sie in seiner „Philosophie der Offenbarung“ die Sprache des deutschen Idealismus bei gleichzeitigem „Festhalten an bewußtseinstranszendenten objektiven Satzungen“<sup>441</sup> konstatiert.

<sup>438</sup> Vgl. Apol I 287. 289 f.

<sup>439</sup> H. J. Brosch, Das Übernatürliche, 57.

<sup>440</sup> Vgl. Apol I 288 f.

<sup>441</sup> E. Gössmann, Fundamentaltheologie und Apologetik: Was ist Theologie?, hrsg. v. E. Neuhäusler – E. Gössmann (München 1966) 34.

<sup>442</sup> Herrn Abraham P. Kustermann (Tübingen) danke ich für manchen wertvollen Hinweis auf Dreys Verhältnis zu Schleiermacher, Sailer, Klüpfel, Dobmayer und Chrismann. Herr Kustermann hat erstmals die Notwendigkeit einer quellenkritischen Bearbeitung der Tagebücher erkannt und mich nach der Lektüre des Manuskriptes dieser Abhandlung freundlicherweise auf die Fragwürdigkeit einzelner von Drey aus fremden Rezensionen übernommener Tagebuchnotizen verwiesen.