

WALTER FÜRST

## Theologie und Praxis

Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie  
in ihrer praktischen Version

von J. S. Drey und J. B. Hirscher bis J. Ev. Kuhn und F. X. Linsenmann

Die Auseinandersetzung mit jener Richtung der Theologie, die im vergangenen Jahrhundert unter dem Namen ›Katholische Tübinger Schule‹ bekannt wurde, gewinnt gegenwärtig wieder an Reiz und Aktualität. Zuweilen konnte es scheinen, als sei mit der allseitigen Rezeption der geschichtlichen Denkart in Theologie und Kirche ihre aktuelle Bedeutung ausgeschöpft, und die Resultate ihrer umfangreichen wissenschaftlichen Arbeit seien lediglich noch von historischem Interesse. Doch hat sich hier der Blickwinkel in den letzten Jahren deutlich verändert. Eine in der neueren theologischen Diskussion sich anbahnende Wende, von wissenschaftstheoretischen und politisch-gesellschaftlichen Einsichten gleichermaßen wie von seelsorgepraktischen Bestrebungen bestimmt, läßt erneut die Glaubenswissenschaft der Tübinger und ihre historische Entwicklung für die Gegenwart interessant erscheinen.

### *Allgemeiner Horizont der Fragestellung*

Im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bemühungen heutiger Theologie, so kann man vereinfachend diagnostizieren, steht das Theorie-Praxis-Problem. Die damit angesprochene komplexe Grundproblematik menschlichen Kulturstrebens erhält in der Theologie, bedingt durch den ihr eigenen Gegenstandsbereich, eine besondere Zuspitzung: In welcher Weise, so wird gefragt, kann Theologie die der christlichen Botschaft innewohnende Tendenz und Beziehung zum Handeln, nämlich Kranke zu heilen, Leiden zu lindern, Friede und Gerechtigkeit zu stiften, Menschen mit Gott und untereinander zu versöhnen, kurz, real Heil zu vermitteln, als jenes Movens erfassen, das ihr selbst und ihrer Arbeit zugrunde liegt, so daß sie selbst aufgerufen und imstande ist, dieser praktischen Intention des Christlichen durch eine entsprechende Theoriebildung zu wirksamerer Geltung zu verhelfen? Immer mehr wird sich die Theologie (wieder) bewußt, daß die christliche Wahrheit als solche nicht allein theoretisch ausgewiesen und rein argumentativ überzeugend vermittelt werden kann, daß sie vielmehr zugleich – manche meinen sogar primär – der praktischen Verifikation bedarf durch Inkraftsetzung und fortgesetzte Ausgestaltung der christlichen Freiheit in Welt und Geschichte. Die Furcht mancher Theologen, sie könnten dabei überflüssig werden, erscheint unbegründet. Denn gerade die Initiierung authentisch christlicher Praxis erfordert, dies läßt sich leicht einsehen, die kritische Unterscheidung des geschichtlich Gewordenen und Werdenden unter dem Anspruch des Evangeliums und seiner kirchlichen Überlieferungsgestalten. Hierbei treten jedoch nicht geringe Aporien auf. Die leidenschaftliche Debatte um die sogenannte ›Politische Theologie‹, der schwelende Streit um die ›Befreiungstheologie‹, aber auch die kühle Distanz, die häufig das Verhältnis der gängigen ›Universitätstheologie‹ zu den unter dem Stichwort ›Kommunizieren lernen‹ arbeitenden pastoralen Institute prägt, legen ein beredtes Zeugnis davon ab.

Lange Zeit stand bei der Erforschung der Eigenart der Tübinger Schule und ihrer Theologie

fast ausschließlich das Thema ›Dogma und Geschichte‹ und das zugehörige Verhältnis von systematischer und *historischer* Theologie im Vordergrund des Interesses. Nunmehr wendet sich die Aufmerksamkeit vorrangig dem dort ebenfalls reflektierten, keineswegs nur implizit gegebenen Zusammenhang von ›Wissenschaft und Leben‹, und *in diesem Sinne* von ›Theologie und Kirche‹ zu. Dementsprechend richtet sich der Blick jetzt in erster Linie auf das Verhältnis von systematischer und *praktischer* Theologie.

Daß das geschichtliche Prinzip in der Theologie an sich schon ein eminent praktisches Moment darstellt, diese Einsicht ist nicht neu. Es sei nur an Fr. Schleiermacher erinnert, der die Theologie als positive, das heißt auf einen ihr »geschichtlich gegebenen« Gegenstand bezogene Wissenschaft bestimmt und gleichsam durch Verbindung des Historischen mit dem Produktiven des christlichen Glaubens die Praktische Theologie als »Theorie der Praxis« definiert hat. Nur das »Interesse am Christentum« vermag seiner Auffassung nach den theologischen Disziplinen Einheit zu verleihen. Die »Lösung einer praktischen Aufgabe« also ist es, die Theologie als geschichtsbezogene Wissenschaft konstituiert<sup>1</sup>. Um jedoch angesichts heutiger Problemstellungen das praktische Potential einer geschichtlichen Auffassung des Glaubens präziser zu erfassen und entschiedener freizusetzen, bedarf es erneut intensiver Bemühungen. Zweifellos wird gegenwärtig die theologische Erkenntnis von *Geschichte* als genuinem Ort der Offenbarung weitergetrieben zur Frage nach der theologischen Relevanz von *Praxis* (im weitesten Sinn des Wortes) als einem konstitutiven Grundmoment von Geschichte. Es gilt zu ergründen, was es für den theoretischen Kontext bedeutet, daß Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, der menschgewordene Logos in Person, *durch sein Leben und Sterben* die Liebe Gottes als Kraft der Auferstehung *lehrt*, so daß im Blick auf ihn für die Überlieferung der christlichen Wahrheit nicht nur die korrelative Einheit von Lehre und Leben, Wort und Tat grundlegend ist, sondern das nachfolgende Tun (sequela Christi) geradezu als principium cognoscendi erscheint, entsprechend dem Wort im Johannes-Evangelium: »Wer die Wahrheit *tut*, kommt ans Licht.« Die Rede vom »Primat des Praktischen« im Christentum hat hier ihre ursprüngliche Legitimität und kann in diesem Sinne kaum bestritten werden. So gibt es heute durchaus »einen wachsenden Konsens darüber, daß die *Theologie als Ganze* durch einen grundlegenden Bezug zur menschlichen und christlichen Lebenspraxis konstituiert wird« (K. Lehmann)<sup>2</sup>. E. Jüngel nannte daher die Praktische Theologie zwar »nicht die Summe, wohl aber die Pointe der Theologie«<sup>3</sup>.

### *Spezieller Anlaß der Untersuchung*

Umfangreiche Analysen der wissenschaftstheoretischen Diskussion und der Entwicklungen im Bereich der Handlungstheorien sowie die Bemühungen um die Neukonstituierung der Theologie im Sinne einer politischen Theologie veranlaßten H. Peukert zu der These: Die Basiswissenschaft der Theologie ist als »Theorie kommunikativen Handelns« zu entwickeln und als Theorie des Subjekts, der Gesellschaft und der Geschichte zu entfalten<sup>4</sup>. Dieser Ansatz

1 FR. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. (Krit. Ausgabe, hrsg. von H. SCHOLZ). Leipzig 1910, 1–10.

2 K. LEHMANN, Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: Praktische Theologie heute, hrsg. von F. KLOSTERMANN und R. ZERFASS. München 1974, 81–102; hier 82.

3 E. JÜNGEL, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: DERS., Unterwegs zur Sache. München 1972, S. 34ff. These 2.12.

4 H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. (suhkamp taschenbuch wissenschaft 231). Frankfurt a. M., 351–355.

entspricht in vieler Hinsicht den »Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie« bei J. B. Metz, der in kritischer Fortentwicklung seiner politischen Theologie »Glaube (als Praxis) in Geschichte und Gesellschaft« aufgefaßt sehen will und auf diesem Wege eine Theologie zu etablieren sucht, die, ständig neue Erfahrungen und neue Praxis in sich aufnehmend, durchgehend an die »Praxis des Glaubens« in ihrer »mystisch-politischen Doppelverfassung« gebunden sein soll<sup>5</sup>. N. Mette hat diese Vorschläge in seinem Buch »Theorie der Praxis« (1978) für den pastoraltheologischen Bereich aufgegriffen und »praktische Theologie als (explizite) theologische Handlungswissenschaft innerhalb einer (insgesamt) als praktische Wissenschaft begriffenen Theologie« bestimmt. Er hofft, daß es auf diese Weise gelingen könnte, der praktischen Disziplin endlich, 200 Jahre nach ihrer Einführung, eine Form zu geben, »die wirklich eine Vermittlung mit der Praxis zu leisten imstande ist«<sup>6</sup>.

Mette befaßt sich in seiner Studie auch mit dem Beitrag der »frühen Tübinger Schule« zur Grundlegung der Praktischen Theologie<sup>7</sup>. »Der praktische Aspekt«, so heißt es dort, »galt (ihnen) nicht als etwas, was von außen an das Theologieverständnis herangetragen werden mußte, sondern als für diese Wissenschaft konstitutives Element.« Auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie und des damaligen sozialen Wandels seien sie in neuer Weise der »Einheit von Theorie und Praxis innerhalb der Theologie« ansichtig geworden und hätten folglich eine »Revision der gesamten Theologie« angestrebt<sup>8</sup>. Der von ihnen gewählte Ausgangspunkt vom *theologischen* Begriff der Kirche jedoch, so lautet der Verdacht Mettes, hatte zugleich gravierend negative Folgen: Das idealisierte Kirchenbild zog eine weitgehende Vernachlässigung der *empirischen* Realität nach sich, eine Tatsache, die es höchst zweifelhaft erscheinen läßt, ob auf dem in Tübingen eingeschlagenen Weg eine befriedigende Theorie-Praxis-Vermittlung überhaupt erreichbar war. »Dabei hätte gerade die Tübinger Schule«, so das Resümee, »mit ihrem Versuch, historische Rekonstruktion und spekulative Durchdringung in der Theologie nicht länger unverbunden nebeneinander stehen zu lassen, sondern dialektisch miteinander zu vermitteln, es ermöglicht, von der praktischen Theologie her noch die empirische Seite ins Gespräch zu bringen, um so zu einer Ekklesiologie zu gelangen, die, weil in ihr die bislang weitgehende Isolierung von Dogmatik, Kirchengeschichte und praktischer Theologie einschließlich Kirchenrecht aufgehoben ist, den Status einer Theorie hätte erlangen können: historisch und empirisch und systematisch zugleich.« Dreys Vorschlag, in den Entwurf von systematischer Theologie eigens das »System der Kirche« aufzunehmen, sei ohne Resonanz geblieben. Die Institution Kirche mitsamt der pastoralen Praxis sei für das Denken der Tübinger eben »ein außertheologisches Faktum« geblieben<sup>9</sup>.

Auch Metz widmet im Rahmen der historischen Selbstvergewisserung seiner »praktischen Fundamentaltheologie« den Tübingern eine kurze, gleichwohl kritische Würdigung: »Diese Frühapologetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts (sic!) (etwa bei J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Möhler und J. E. Kuhn) ist im besten Sinne des Wortes«, so urteilt Metz, »eine antwortende Theologie: sie ist noch nicht – wie das später geschehen wird – isoliert vom Ganzen der systematischen und historischen Bemühungen in der Theologie. Sie wird vielmehr aus deren Mitte heraus betrieben.« Dennoch hat diese Theologie für Metz einen entscheidenden Mangel, der sich dort zeigt, wo man eigentlich ihre Stärke vermutet: »Die Schwäche dieser offensiven

5 J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1978, 44–74.

6 N. METTE, Theorie und Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie. Düsseldorf 1978, 9; bes. 342–358.

7 Ebd. 32–38.

8 Ebd. 34.

9 Ebd. 104f.

und ›interdisziplinären‹ Apologetik lag geradezu in ihrer ganz auf der Höhe des damaligen wissenschaftlichen Fortschritts stehenden Auffassung, daß die Probleme der Aufklärung durch Idealismus und Romantik bereits überwunden bzw. durch sie zu überwinden seien. Sie berücksichtigt, um es anders zu formulieren, zu wenig jenes Kernproblem der Aufklärung, das Kant angeschnitten und das später dann folgenreich im Marxismus thematisiert wurde: den Primat praktischer Vernunft<sup>10</sup>. Metz ist der Auffassung, daß die Tübinger mit der Übernahme der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft samt ihrem evolutionistischen Welt- und Geschichtsbild auch den darin sich abzeichnenden *bürgerlichen Interpretationsrahmen* mit übernommen haben und so letztlich das *religiöse* Subjekt, auf das sie ihre Theologie zu gründen suchten, mit dem *bürgerlichen* Subjekt verwechselten<sup>11</sup>. Er geht damit in seiner Kritik weit über Metze hinaus, der vor allem den Bezug zur Empirie vermißt, ja er widerspricht ihm in gewisser Weise, wenn er den Tübinger Theologen den Vorwurf macht, in Form der herrschenden Wissenschaft die zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung sehr wohl in ihre Theologie aufgenommen zu haben, nämlich unkritisch, und damit eben auch deren ideologische Verzerrung und praktische Verengung.

### *Ziel der Abhandlung*

An dieser Stelle setzt unsere theologiegeschichtliche Erörterung ein. Die Frage, die sich bei einem geschichtlichen Rückblick auf die Tübinger Theologie des letzten Jahrhunderts aufdrängt und unter den Bedingungen gegenwärtigen Problembewußtseins geradezu erkenntnisleitende Funktion hat, läßt sich in etwa so formulieren: In welcher Weise haben diese Theologen die praktische Dimension des Christlichen wahrgenommen und bewußt in ihre theologischen Theoriebildungen aufgenommen? Welche Perspektiven eröffnen sich dabei? Welche Grenzen werden sichtbar? Ergeben sich aus den historischen Einsichten Ansatzpunkte und Kriterien für Lösungsmöglichkeiten in der gegenwärtigen Problemlage?

Allerdings kann es sich hier nicht darum handeln, eine imaginäre ›Tübinger Schule‹ mit diesen Fragen zu konfrontieren. R. Reinhardt hat durch seine historischen Forschungen hinreichend anschaulich gemacht, wie sehr die Geschichte der Tübinger Fakultät und ihrer Theologie »die vom Begriff der ›Schule‹ postulierte Einheitlichkeit vermissen läßt«<sup>12</sup>. Auch aus systematischer Sicht wurde die gängige Formel ›Tübinger Schule‹ kritisch eingeschränkt und präzisiert. M. Seckler sieht das Schulbildende dieser Theologie ausschließlich »im Formalen«, in »Freiheit, Liberalität, Selbstdenkertum« und im »Interesse an der Geschichte« als den prägenden Charakterzügen; er weist ebenfalls darauf hin, daß die »Projekte, Methoden, Denkrichtungen und Inhalte ... von Generation zu Generation gewechselt haben«<sup>13</sup>. Wenn

10 J. B. Metz, *Glaube*, 15f.

11 Ebd. bes. 25f.

12 R. REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung, in: *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie*, hrsg. von G. SCHWAIGER. Göttingen 1975, 55–87, hier 80. – Zur herkömmlichen Interpretation der »Katholischen Tübinger Schule« vgl. J. R. GEISELMANN, Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian Drey, in: *ThQ* 111, 1930, 49–117; DERS., Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg-Basel-Wien 1964. R. REINHARDT (Hrsg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*, Tübingen 1977 (Lit.).

13 M. SECKLER, Johann Sebastian Drey und die Theologie, in: *ThQ* 158, 1978, 92–109; 102f. Vgl. ferner: DERS., Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967*. München-Freiburg i. Br. 1967, 41–67.

Reinhardt im politischen und kirchenpolitischen Verhalten der Fakultät fünf »deutlich geschiedene Phasen mit je eigenem Akzent« feststellt und Seckler die Tübinger Theologie aus ihrer Stellung »im Schnittpunkt verschiedener Kräftefelder«, aus dem »Miteinander und Ineinander von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Lebendigkeit« versteht, so sind damit zwar Voraussetzungen geschaffen, die jede generalisierende Interpretation verbieten, die aber zugleich weitere Überlegungen im Hinblick auf den so offenkundigen Zeitbezug dieser Theologie provozieren. Es entsteht die Frage: Enthält der *historisch-kritische* Aspekt, wenn man den allgemeinen Bezug auf Geschichte einmal pauschal so benennen darf, eine zuletzt *praktisch-kritische* Absicht, oder steht er im Dienste der Legitimation faktischer Verhältnisse? Eine intensivere Erforschung der bisher stark vernachlässigten praktischen Fächer, der jeweiligen Ansätze in der pastoral- und moraltheologischen Tübinger Literatur, erscheint notwendig; aber auch eine umfassende Untersuchung zum Stellenwert des Praktischen in den verschiedenen programmatischen Entwürfen der Systematiker steht noch aus. Beide Forschungsaufgaben können im Rahmen eines Aufsatzes nicht gelöst werden. Das Ziel vorliegender Studie ist bescheidener. Sie soll die Aufmerksamkeit auf die bis jetzt sicher zu wenig beachteten Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie *in der ihr eigenen praktischen Version* lenken – dies in der Hoffnung, damit sowohl der historischen Gerechtigkeit als auch der Vertiefung der aktuellen Fragestellung zu dienen.

Die Untersuchung ist wie folgt gegliedert: I. *Christlicher Geist in Gesellschaft und Geschichte*: Die mystische Dialektik der Religion bei Johann Sebastian Drey (S. 73). II. *Christliche Wahrheit in Gestalt der Freiheit*: Die Bemühungen Johann Baptist Hirschers um eine Orthodoxie des Lebens (S. 85). III. *Zwischen Angst und Autorität*: Die Wende in der Ekklesiologie Johann Adam Möhlers und die Praktische Theologie Anton Grafs (S. 98). IV. *Dialektik und Analogie*: Die spekulative Methode in der Philosophie und Theologie Johann Evangelista Kuhns und die Begründung der christlichen Moralwissenschaft bei Franz Xaver Linsenmann (S. 113). *Schluß*: Der Ertrag des theologiegeschichtlichen Durchblicks (S. 135).

## I. Christlicher Geist in Gesellschaft und Geschichte

### DIE MYSTISCHE DIALEKTIK DER RELIGION BEI JOHANN SEBASTIAN DREY

Das Fundament für jenen Typus von Theologie, der sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen herausgebildet hat und der heute unter dem Namen »Katholische Tübinger Schule« weltweite Anerkennung genießt, wurde zweifellos von JOHANN SEBASTIAN DREY (1777–1853) gelegt. (Drey war 1814–1817 Professor für Apologetik, Dogmatik, Dogmengeschichte und theologische Enzyklopädie an der sogenannten Friedrichs-Universität Ellwangen, 1817–1846 Ordinarius für dieselben Fächer an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen)<sup>14</sup>. Bei der um die Jahrhundertwende einsetzenden Erforschung dieser theologischen Richtung standen jedoch Persönlichkeit und Werk Dreys lange Zeit im Schatten J. A. Möhlers, seines ungleich bekannteren Schülers, in dem man »das unbestrittene Haupt der Schule« (K. Adam) sehen wollte. Erst im Laufe der letzten Jahrzehnte richtete sich die Aufmerksamkeit verstärkt auf den Lehrer. Man erkannte mehr und mehr die grundlegende Bedeutung seiner Theologie. Er galt jetzt wenigstens wieder als »eines der Häupter« (J. R. Geiselmann). Heute ist er endgültig als »geistiger Initiator« (M. Seckler) der

<sup>14</sup> Zu Drey vgl. J. RIEF, Johann Sebastian von Drey (1777–1853), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, hrsg. von H. FRIES und G. SCHWAIGER, Bd. 2. München 1975, 9–39 (Lit.) sowie R. REINHARDT (Hrsg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*. Tübingen 1977.

Schule anerkannt. Was bei Drey unmittelbar auffällt, ist, daß er sich mit Besonnenheit zwischen den Extremen bewegt. Nach seinen eigenen Worten suchte er überall die »glückliche Mittelstraße« einzuschlagen zwischen der Partei der »Unbeweglichen«, »die das Veraltete, vom Geist Verlassene, noch immer aufrecht erhalten«, und der Partei der »Exzentrischen«, »die, selbst vom Geist verlassen, Neues schaffen« wollen. Ihm war es um die freie »Produktivität« des christlichen Geistes zu tun. Dies macht im Blick auf das Thema »Theologie und Praxis« neugierig.

*Religion – »im eminenten Sinne practisch«*

Drey veröffentlichte 1819 eine *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System* (zit. KE). Ein Rezensent glaubte damals, »dieses Werk zu den erfreulichsten Erscheinungen unserer Zeit rechnen zu müssen«. Heute läßt sich ohne Übertreibung feststellen: Die Bedeutung dieser Schrift für die Entwicklung der katholischen Theologie kann gar nicht hoch genug angesetzt werden.

»Die Religion«, so lautet eine darin enthaltene programmatische Erklärung Dreys, »wie sie ursprünglich im Menschen erscheint, erscheint als etwas unmittelbar Praktisches« (§ 9)<sup>15</sup>. Sie zeigt sich zunächst als »Trieb, Richtung, Streben« und ist als solche, mit der ersten Regung des Bewußtseins zusammenfallend, die Grundrichtung in allen Tätigkeiten des menschlichen Geistes, ursprüngliches Gottesbewußtsein im »Akt« des aufkeimenden Selbstbewußtseins (vgl. §§ 6; 12; 20). Darin liegt ihr ursprünglicher, wesentlicher Charakter, den sie niemals wird ablegen können. Als solche ist sie jedoch auf das genaueste zu unterscheiden von allen bloß theoretischen Vorstellungen, die sich auf Religion beziehen und, obwohl notwendig, ein Produkt des Verstandes sind. Selbst ein Ganzes solcher Vorstellungen, ein sogenanntes *Religionssystem*, darf nicht mit dem verwechselt werden, was *Religion* im strengen Sinne meint: »Der Sprachgebrauch hat schon seit ein paar Jahrtausenden diese beiden Ausdrücke in einem zusammengeworfen, aber zu allen Zeiten haben die Eiferer für den wesentlichen Charakter der Religion eine solche Sprachverwirrung, die gerne eine Verwirrung der Begriffe nach sich zieht, gerügt; und in unserer Zeit, in der man alles Praktische lieber in Begriffe und Systeme auflöst, als übt, dürfte eine richtige Unterscheidung notwendiger sein als sonst« (§ 9).

Die Form, unter welcher sich das Verhältnis der Welt zu Gott zu erkennen gibt, ist dieselbe, unter der sich auch die Religion ankündigt, nämlich unter der Form der »*allgemeinen Verbindung und wahren Gebundenheit*« alles Endlichen an und durch den absoluten Grund. Die »unmittelbar« gesetzten Verhältnisse äußern sich in der »Wechselwirkung« aller einzelnen Dinge und in ihrem »gemeinsamen Hinstreben« zu dem sie zusammenhaltenden Urgrund als ihrem Mittelpunkt in einem harmonisch verbundenen Ganzen, nur mit dem Unterschied, daß »in der Einheit der Natur und ihrer notwendigen Gesetze *objektiv* angeschaut wird, was der Mensch *subjektiv* in sich als ein von ihm zu Verwirklichendes vernimmt«. Die »allgemeine Anziehungskraft« in der physischen Natur, von der der Mensch selbst ein Teil ist, tritt im Menschen als »Zug der Liebe« ins Bewußtsein. Dort erscheint als »Naturnotwendigkeit«, was hier Gegenstand einer »Spontanität« ist: Durch prozessuale Entwicklung der »unveränderlichen Verhältnisse untereinander und zu Gott« kann und soll der Mensch Sinn und Einheit seines Daseins in der Welt realisieren. Das Bewußtwerden der fundamentalen Verbindungsverhältnisse und die Religion als das mit dem »Gefühl der Abhängigkeit« verbundene »Streben« sind eins mit dem »ursprünglichen Bewußtsein«. Der Mensch »wird sich Gottes bewußt, wie er sich seiner selbst bewußt wird«. Im Bewußtsein der Verbindung im Ganzen und der darin sich

15 Die Hervorhebungen in den Zitaten aus den Quellen werden aus drucktechnischen Gründen in der Regel hier nicht wiedergegeben.

zeigenden Gebundenheit im Einzelnen ereignet sich die »ursprüngliche Offenbarung Gottes«. Sozialität und Religion sind in ein und demselben Akt des Selbstbewußtseins gesetzt (§§ 1–11).

Diese Position ist für das Verständnis Dreys schlechthin entscheidend. Ausgehend von der Betrachtung der Welt als Universum und der darin aufscheinenden Notwendigkeit, versteht er – nach einer allerdings nur angedeuteten Analogie – auch jene Gesetzmäßigkeit, die im wesenhaften Eingebundensein des Menschen in Gesellschaft wirksam ist, »wie« (nicht »als«!) eine Naturnotwendigkeit. Auf der Basis der so verstandenen »Gleichheit« und »Kongruenz« der ewigen Naturgesetze und der religiösen Regung im Menschen wird nun deutlicher, in welcher Weise er Religion als etwas unmittelbar Praktisches und zugleich als Offenbarung begreift: Religion ist für Drey jene ursprüngliche »Tätigkeit«, die der Mensch in seiner Sphäre »nach bestimmten Gesetzen und auf bestimmte Weise« ausübt, durch die er zugleich die ihm zukommende schöpfungsgemäße Stellung in der Welt einnimmt. Als die »bindende Form seines Lebens« äußert sie sich als Wirken und Handeln »in der menschlichen Gesellschaft«. Religion ist somit geistiges Ursprungs- und Vollzugsmoment einer wahrhaft menschlichen, Liebe in naturalen gesellschaftlichen Strukturen verwirklichenden sozialen Praxis, in welcher Gott als der Einheitsgrund unseres Daseins und unser Verhältnis zu ihm sich konkret offenbaren.

Drey weiß natürlich, daß diese ideale Sicht der vorfindlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Die »Erfahrung lehrt« vielmehr eine tiefgreifende Gebrochenheit in den menschlichen Verhältnissen, eine »beständige Entzweiung«. Wie wird Drey damit fertig? Welche Deutung gibt er? Das ursprünglich instinktive religiöse Streben hat sich im »eigentlichen Selbstbewußtsein« zu einem »freien Wollen« geläutert. Mit diesem Eintritt des Menschen in die »Selbstbestimmung« aber war die Möglichkeit verbunden, sich von der ursprünglichen Anschauung zu lösen und die Welt zum eigenen Werk zu erklären. Dies ist tatsächlich geschehen. Der Mensch sucht sich jetzt »nach eigenem Willen« eine Welt zu erschaffen, die unabhängig von der göttlichen, ja ihr geradezu entgegengesetzt ist. Gott und seine Offenbarung in der Natur treten angesichts des übersteigerten menschlichen Selbstbewußtseins in den Hintergrund. Der Glaube an ihn ist, statt durch unmittelbare Anschauung, wie ursprünglich, jetzt nur noch »durch Reflexion vermittelt«, daher für Leben und Handeln bedeutungslos und ohne Wirkung. Darin also kommt es zur Entzweiung, und zwar zur Entzweiung mit Gott, zur egoistischen Trennung des Menschen vom Menschen und zum Mißbrauch der Natur, die, indem sie nur noch als Mittel zu eigenen Zwecken gebraucht wird, scheinbar dem selbtherrlichen Handeln des Menschen dient, in Wirklichkeit jedoch, wenn auch zunächst unbemerkt, sein ganzes Werk zugrunde richtet (§§ 12–14; 18–21).

Diese Entzweiung widerspricht aber der »Bestimmung des Menschen«. Doch weder das Gewissen, das sie verdammt, noch die Natur, die die Entzweiung unaufhörlich vernichtet, können sie wirklich überwinden. Es war gleichsam ein zweiter Schöpfungsakt nötig. Durch eine neue Offenbarung hat Gott die ursprüngliche Einheit der Anschauung und des Strebens im Prinzip wieder hergestellt: die Idee der Welt als »einziges großes Ganzes von allen Menschen und Völkern unter der Herrschaft Gottes«. Schon die erste Offenbarung, in welcher der Mensch »Gott und das Universum in Einem« erblickte, stellte ein solches »Reich Gottes« vor Augen. Nun führte die neue Offenbarung dasselbe Reich in der »Geschichte« herbei, das heißt durch das Erscheinen Gottes in Begebenheiten, Gestalten und geschichtlichen Erfahrungen der Völker, wodurch ein Erziehungsprozeß in Gang gesetzt, eine Umkehrung der Handlungsmaxime ermöglicht und so der Beginn einer »allgemeinen Versöhnung« heraufgeführt wurde. Im Glauben ist jetzt »die ursprüngliche Einheit der Anschauung und des Strebens, aber auf einer höhern Stufe, wieder hergestellt« (§§ 22–28).

Die Sehnsucht nach einer solchen Versöhnung wurde schon immer empfunden; es gab auch Erfahrungen ihrer Antizipation. Aber allgemein eingeleitet und bewirkt wurde die neue

Gesinnung durch eine eigene »geschichtliche Erscheinung«, deren Mittelpunkt Christus ist. Seine »historische Erscheinung« und das »religiöse Institut, worin sie sich ihr bleibendes Flußbett geschaffen hat«, stellt sich dar als die »Offenbarung auf ihrem Gipfel«, welche nichts anderes bewirkt haben kann, »als die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheits-Verhältnisse in der Form einer freiwilligen und bewußten Einigung«. Hierin und dadurch ist »die ursprünglich im Universum ausgedrückte, dem ersten Gefühle zugrund liegende, während der Herrschaft des Egoismus verkannte Idee eines Reiches Gottes wieder anerkannt, sowohl theoretisch als praktisch«. Christus, der die allgemeine Anerkennung dieser Idee bewirkt hat, ist das Haupt des Reiches, die Kirche »dessen sichtbare Darstellung und sinnliche Wahrnehmung«. Dies also ist das Christentum: Ein besonderes »religiöses Institut mit bestimmtem Charakter«, das heißt ein neuer Geist im Menschen, nach innen ausgeprägt in einem System von Religionslehren, nach außen in einer gesellschaftlichen Erscheinung (oder Kirche). Als konsequente geschichtliche Fortsetzung des Urchristentums ist es »die christliche Religion in objektiver Bedeutung«, die, sofern sie ein »bestimmtes Bewußtsein« begründet, »in subjektiver Beziehung der christliche Glaube« heißt (§§ 29–36).

Damit sind wichtige Differenzierungen eingeführt: Was Drey das »unmittelbar Praktische« der Religion nennt, ist nicht blindes, vielmehr freies, mit einem bestimmten Bewußtsein verbundenes Streben. Das »religiöse Prinzip«, der »Geist des Christentums« (§ 179), der sich in der Geschichte fortgesetzt verwirklicht und ausgestaltet, hat gerade als ein »Praktisches« eine durchgehend theoretisch-praktische Doppelstruktur, er ist »Idee« und »innere Aktion« (§ 196) zugleich. Die christliche Religion ist praktisch. Dies heißt folglich: sie ist in einem umfassenden Sinne »Leben«, Leben, das sich in der Dialektik von *innerem* geistigem Prinzip (Idee und Akt) und *äußerer* leiblicher Gestaltung (Begriff und gesellschaftliche Kraft), in der Wechselwirkung von Subjektivität und Objektivität entfaltet. Wenn also das Gemüt im Glauben die *objektiv* gegebenen christlichen Ideen ergreift und mit reiner Gesinnung und williger Tätigkeit im Leben und Handeln an sich und an anderen zu verwirklichen strebt, entsteht in *subjektiver* Hinsicht »die praktisch-religiöse Gesinnung, die wahre Religion des Herzens (Religiosität), das lebendige Christentum, das der Wille Gottes und Christi, der Beruf und die Aufgabe des Christen ist; ein Name, auf welchen das bloße Wissen und Reden von den Ideen des Christentums noch keinen, der Glaube nur einen halben, das Sein und Tun erst den ganzen Anspruch verschafft« (§ 36). Eben durch dieses Tun, welches auch Liebe heißt, wird nun aber das subjektive Prinzip wiederum objektiv, gesellschaftliche Wirklichkeit.

#### Theologie – »zum Behufe dieser practischen Tendenz«

Auf der Grundlage der skizzierten Auffassung von Religion lassen sich jetzt auch geschichtlicher Ursprung, theoretischer Status und praktischer Zweck theologischer Wissenschaft, wie Drey sie versteht, bestimmen: Theologie, so sagt er, »entsteht notwendig«. Das natürliche Bedürfnis des Geistes, seine Wahrnehmungen, äußere wie innere, sein Empfinden, Fühlen und Streben irgendwie festzuhalten und schließlich in Begriffe aufzulösen, treibt dazu, auch das religiöse Empfinden und Streben zu fixieren, zunächst in Denkmälern und Zeichen, in Mythik und Symbolik. Eben diese Symbolik aber wird im Laufe der Zeit Geschichte, woraus der zum Denken fähiger gewordene Mensch seine ersten Religionsbegriffe abstrahiert. »Dies ist der Anfang der Theologie, so entsteht sie und nur so kann sie entstehen.« Wie sich parallel mit der Entwicklung der Religion die geistige Kultur des Menschen ändert, ebenso ändern sich auch die Religionsbegriffe. Treten bei einem größeren Austausch unter den Menschen Unklarheiten über die Bedeutung der Symbole oder Zweifel über die historische Gewißheit der Traditionen auf, so entspringt hieraus die Notwendigkeit einer »Sicherung und besseren Begründung«

dieser Zeichen und Lehren. Allmählich erhebt sich auf diese Weise das Aggregat partikularer Theorien zu dem, was man sich »bei dem gegenwärtigen Zustand der Bildung« gewöhnlich unter Theologie vorstellt: An die Stelle des schlichten Glaubens tritt ein Wissen oder, im Hinblick auf das streng wissenschaftliche Verfahren, eine »Konstruktion des religiösen Glaubens durch ein Wissen«, eine Methode, die sich entweder »historisch« auf eine ursprüngliche Tatsache und deren geschichtliche Fortdauer oder »philosophisch« auf eine hieraus geschöpfte Idee als dem begründenden Grund beziehen kann (§§ 37–47).

Obwohl »bloß intellektuelle Beschäftigung mit Religion« und somit nur »von theoretischer Natur«, wird Theologie dennoch, wegen der eminent praktischen Ausrichtung ihres Gegenstandes, »zum Behufe dieser praktischen Tendenz« (§ 37) betrieben, ja noch mehr: Da sie selbst als ein Moment jenes Lebensprozesses, der sich als Religion geschichtlich positiv darstellt, und als Produkt des sich darin aussprechenden Interesses gelten kann, hat sie in diesem Sinne nicht nur ein praktisches Ziel, sondern auch einen praktischen Ursprung. Sie ist als theoretische zugleich praktische Wissenschaft: »Die Theologie, obwohl ein Wissen, ist schon für sich selbst zugleich praktisch, da man überhaupt nie wissen soll, nur um zu wissen, und die Religion, das Objekt der Theologie, durchein und im eminenten Sinne praktisch ist.« (§ 52). Damit wird zugleich verständlich, daß Theologie für Drey immer auch eine geschichtlich bestimmte Gestalt hat, sich fortwährend ändert, erweitert und tiefer begründet, daß sie in ihrem jeweiligen Zustand überhaupt nur im Horizont der Geschichte richtig interpretiert werden kann.

All dies gilt nun in besonderer Weise von der christlichen Theologie. Ihre wissenschaftliche Konstruktion ist insofern leichter, als die Ideen des christlichen Glaubens, unabhängig von Symbolen und Mythen, von seinem Stifter rein, das heißt im Worte, ausgesprochen wurden, nur immer in konkreter Beziehung auf seine Person und Geschichte. Da also der christliche Glaube fortwährend in der Form wurzelt, in der das Christentum anfangs überhaupt gegeben wurde, nämlich in der Form der Geschichte, und damit zugleich in jener Institution gründet, welche die ursprüngliche Anschauung innerhalb der Weltgeschichte fortsetzt, beruht auch die christliche Theologie durchgehend auf jenem gesellschaftlichen Organismus, in dem und durch den sich die christlichen Ideen praktisch verwirklichen. Sie entspringt also nicht bloß einer subjektiven Notwendigkeit, einem »Bedürfnis« (§ 48) der geistigen Natur des Menschen, sie entspricht auch einem objektiven Zweck. Ihr Praxisbezug äußert sich folglich in subjektiver und objektiver Hinsicht: Subjektiv erscheint die Theologie als integrierendes Moment der Religion und Kultur des Subjektes, hieraus erwächst sie und wirkt wiederum auf die Bildung und Belebung des religiösen Sinnes zurück. (vgl. § 40). Objektiv zeigt sich ihr praktischer Bezug in der Kirchlichkeit: Die »Kirche ist die notwendige Basis alles theologischen Wissens«; durch die Beziehung auf sie müssen alle theologischen Begriffe erst Realität gewinnen, andernfalls bleiben sie »luftige und haltlose Spekulation«. Umgekehrt muß sich das theologische Wissen wiederum in die Kirche »praktisch ergießen«, soll es nicht ein »müßiges, zweckloses Umhertreiben« bleiben (vgl. § 48–54).

Gerade als solche kulturbedingte und praxisbezogene, positive Wissenschaft des Christentums zum Zwecke der »religiösen Erziehung der Menschheit in und durch die Kirche« muß sie nun zeitbezogene Wissenschaft sein: »Für notwendig halten wir«, so erklärt Drey, »eine eigentlich wissenschaftliche Konstruktion der Theologie nach dem Geiste unserer Zeit, und der gegenwärtigen Lage nicht nur der Theologie, sondern des Christentums selbst. Der Geist unserer Zeit ist ein streng wissenschaftlicher, ihm genügt nicht mehr ein willkürliches und bloß zufälliges Trennen und Verbinden der Begriffe, selbst nicht das historische Nachweisen derselben durch Zeugnisse an Tatsachen, er sucht überall ihre höchste Einheit in Ideen durch Konstruktion. Nur durch eine solche tritt die Theologie würdig in die Reihe der übrigen positiven Wissenschaften ein, und behauptet den Platz, den ihr nicht bloß eine alte Konvenienz, sondern selbst die Philosophie als Wissenschaftslehre anweist« (§ 56).

*Kirche in Gesellschaft – »christlicher Socialismus«*

Der »Geist des Christentums«, der sich einerseits »zu einem geschlossenen Systeme religiöser Ideen« gestaltet, gestaltet sich andererseits »zu einer geschlossenen Gesellschaft von Menschen, in welcher jene Ideen realisiert werden« (§ 179). Die *ideale* Seite des christlichen Prinzips (Idee) prägt sich also aus im Lehrbegriff und seiner Geschichte, die *reale* Seite (transzendentaler Akt) aber in der »christlichen Kirchengesellschaft« und ihrer geschichtlichen Entfaltung (vgl. § 71). Der darin zum Ausdruck kommende, durchgehende Bezug der christlichen Begriffe auf eine bestimmte gesellschaftliche Anschauung gründet demnach im christlichen Geiste und in der Tatsache seiner historischen Erscheinung in Jesus Christus: Das Christentum existiert somit nicht als ein spekulatives System, sondern es ist Teil eines in der Geschichte real sich entfaltenden Reiches Gottes. Die Vergegenwärtigung der ursprünglichen Tatsache ist daher »nicht eins mit der Erinnerung, selbst nicht mit dem Glauben an sie«; sie geschieht vielmehr durch geschichtliche Überlieferung in Form jener religiösen Gesellschaft (Kirche), in welcher das Reich Gottes »empirische Wirklichkeit und objektive Realität« (§ 268) gewinnt.

Die allen gemeinsame Überzeugung, der »gemeinsame Geist«, wird objektiv im kirchlichen »Symbol« und im kirchlichen »Kultus«, welcher einerseits den »äußeren Ausdruck« der inneren Frömmigkeit darstellt, andererseits diese als »praxis pietatis« beständig den einzelnen vermittelt (vgl. § 195). Der »transzendente Akt« der Verwirklichung der »Idee« ist somit überall »gebunden an die symbolische Handlung« (= Sakrament), welche schließlich jene habituelle Handlungsweise vermittelt, die sich in der »Sitte« äußerlich kundtut (vgl. § 276). Wird im Lehrbegriff dieselbe *Idee* von ihrer spekulativen und praktischen Seite betrachtet, so im Leben dieselbe *Handlung* von ihrer »transzendentalen und empirischen Seite« (§ 277, Anm.). Hat die Kirche in der gemeinsamen religiösen Überzeugung, bestimmt durch ein Symbolum, die »Bedingung ihres Entstehens« und im Kultus die »Bedingung ihres Zweckes«, so bedarf sie nur noch der Verfassung als der »Bedingung ihres Bestehens in Raum und Zeit«. Diese regelt vor allem das »Recht in der Kirche«; gleichzeitig ist sie ein wesentliches Moment der bleibenden Gegenwart der ursprünglichen Tatsache (§§ 268–277).

In der Kirche gibt es notwendigerweise einen »Gemeinwillen«, der, auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens ausgesprochen und gehandhabt, den eigentlichen Begriff der kirchlichen »Regierung« (Hierarchie) ausmacht und sich in der dreifachen (gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen) Kirchengewalt Ausdruck verleiht. Soweit die Achtung und Würde des Menschen gewährleistet ist, kann man zwar von keiner in der Gesellschaft möglichen Konstitution sagen, daß sie »auf eine Kirche nicht passe«. Aber wissenschaftliche Begründung der kirchlichen Verfassung heißt dann doch auch nicht, »dieser Kirche eine beliebige Verfassung erfinden«. Die Theologie muß vielmehr in kritischer Absicht die historisch gegebene Verfassung so aus der christlichen Grundidee darstellen, »daß sie als eine ihr notwendige begriffen wird« (§§ 284–293).

Als »besondere« oder »ethische Gesellschaft« kann die Kirche freilich ihre physische Basis nicht in sich selbst haben, sondern nur in der »allgemeinen Gesellschaft«, im Staat (vgl. § 198). Die innere Verfassung der Kirche wird sonach ergänzt durch die sogenannte »äußere Verfassung«, die das Verhältnis zum Staat als ihrem »Gegensatz« regelt. Ganz allgemein gesprochen, besteht dieses in einem »Nebeneinander«, in welchem beide kooperieren, die eine für den anderen aber im Prinzip unerreichbar ist. Das Höchste, »was es für den *Bürger* gibt«, sucht der Staat zu realisieren, das Höchste, »was es für den *Menschen* gibt«, besorgt die Kirche, und zwar »an allen Menschen ohne Unterschied und auf dieselbe Weise«. Kirche und Staat verhalten sich folglich wie universelle Menschheit und jeweiliges Volks- oder Bürgertum (§§ 298–302; 187).

In Umrissen kündigt sich bei Drey also bereits 1819 an, was er dann in Bd. 3 seiner

*Apologetik* (1847) als »christlichen Sozialismus« entwickelt: Der »*Geist des Christentums*« ist dort »*Sozialismus im umfassendsten und edelsten Sinne*« (4). Wie er die Menschen mit Gott zu einigen sucht, »so will er sie auch Eins machen unter sich«: »Sammlung der Zerstreuten, Annäherung der sich ferne Stehenden, Einigung der Getrennten, Wiedervereinigung der Menschen mit Gott ist der Grundgedanke des Christentums.« (ebd.). Doch es gab und gibt verschiedene Arten von Sozialismus. Im Mittelalter, beispielsweise, war die Kirche selbst »Schöpferin eines politischen Sozialismus« mit dem Ziel einer universalen »christlichen Völkerrepublik«. Nachdem sich aber die alte soziale Ordnung Europas aufgelöst hatte, traten neue Ideen auf, die weitgehende Umwälzungen herbeiführten und eine grundlegend »neue soziale Ordnung« herstellen wollten. »Aber so wenig vermochten diese Ideen und die nach ihnen geschaffenen Staatsverfassungen und Charten eine bedeutende Klasse der Gesellschaft zufriedenzustellen, daß gerade in den Staaten, welche für die Muster des neuen Konstitutionalismus gelten, sich sozialistische Vereine von verschiedener Art gebildet haben, welche den gegenwärtigen Bestand der Gesellschaft umzustürzen drohen« (16). Der christliche Sozialismus ist für Drey nur »in der Kirche« und durch sie möglich.

Drey war der Auffassung, daß dem Christentum »eine sehr bestimmte Anthropologie und Psychologie« (Ideen, 283)<sup>16</sup> zugrunde liege. Er geht daher – im Unterschied zu Marx – nicht von der ökonomischen Entfremdung aus, sondern sieht die letzte Ursache allen Übels in einer religiösen und geistigen Entfremdung des Menschen von seinem Schöpfer. Dreys Sozialismus hat dementsprechend auch nicht »die gleiche Verteilung von irdischer Arbeit und irdischem Lohn« zum Ziele, obwohl er sich auf die urchristliche Liebes- und Gütergemeinschaft beruft, sondern die »gleichmäßige geistige Veredelung aller Klassen und Stände« (*Apologetik*, Bd. 3, Vorrede). Die Idee von einem »*politischen*« Reiche Gottes, »von einer dereinstigen Verfassung und von einem Zustande dieses Reiches Gottes, wo alle Völker versöhnt, Friede und Gerechtigkeit gehandhabt und Segen – Glückseligkeit allgemein herrschend werden sollen«, war die Erwartung Israels. »*Diese Idee, an sich wahr, war gegeben durch die Erfahrungen und Schicksale jenes Volkes, gegründet in dem Geiste der alten Welt, und darum auch selbst als die höchste religiöse Idee sowohl passend für jene Zeit, als auch vorbereitend auf höhere Ansichten in einer künftigen, wo dem Typus nur seine irdisch bürgerliche Hülle abgestreift werden durfte, um ein reineres ideales Bild vom Reiche Gottes leuchten zu sehen*« (KE § 58). Dies wurde durch Jesus Christus bewirkt. »Er läuterte jene sinnliche Idee von einem irdischen Reiche Gottes und Weltbürgertum zu jener Reinheit und Allgemeinheit eines Himmelreiches, eines *moralischen* Reiches im Universum« (§ 59).

Die Idee der Menschheit ist etwas zu Abstraktes und daher zu unwirksam, um »die Menschheit in einer stetigen gleichförmigen Progression für ihre Bestimmung zu bilden und zu entwickeln«. Darum bedarf es »in Mitte der allgemeinen menschlichen Gesellschaft« besonderer Vereinigungen, »welche die Zwecke der Menschheit mit immer verjüngtem Eifer ergreifen, mit neuer Anstrengung verfolgen, und dadurch eine neue Bewegung und ein neues Leben in die stockende Masse bringen« (ThQ 1822, 589)<sup>17</sup>. Eine solche Vereinigung ist die Kirche. Aber die gesellschaftliche Verbindung, die sie darstellt und fortschreitend verwirklicht, ist »nicht bloß auf die Erde und dieses Leben eingeschränkt, sondern auf die unsichtbare Welt und das Leben

16 J. S. DREY, Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems, abgedruckt in: J. R. GEISELMANN, Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik. Mainz 1940, 235–331.

17 J. S. DREY, Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen, aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt, wieder abgedruckt in: J. G. GEISELMANN, Geist des Christentums und des Katholizismus 360–388, hier 362.

jenseits sich erstreckend«. Über die Progression, in welcher die Mitglieder der Vereinigung dem Ziele entgegenrücken, und über die mögliche Vollendung erklären sich die biblischen Schriftsteller »nirgends mit entschiedener Bestimmtheit«. Sie beschränken sich auf jene »allgemeine Belehrungen und Vertröstungen«, deren das menschliche Gemüt bedarf, »um sich in den Stürmen und Versuchungen dieses Lebens aufrecht zu erhalten, und das Schiffchen des tätigen Glaubens an dem Anker der Hoffnung zu festigen« (S. 601).

*Kirche in Geschichte – »lebendige Überlieferung«*

Das Christentum als zeitliche Erscheinung wird zunächst betrachtet als »ein eigenes geschichtliches Ganzes«. Der christliche Theologe aber, dem diese Ansicht nicht fremd sein darf, faßt es jedoch in einer noch umfassenderen Weise; er macht es zum »Mittelpunkt aller geschichtlichen Erscheinungen der Religion«. Letztlich sieht er es eingebettet in »die ganze Weltgeschichte«. Das Christentum muß folglich entsprechend dem »höheren Begriff« der Geschichte aufgefaßt und dargestellt werden. Es ist als »das Streben und Weben eines einigen Prinzips, eines Geistes, anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten, der aus sich herauswirkend alles in seinen Kreis zieht, das Bildsame nach sich bildend, das Widerstrebende zerstörend«. Die Erscheinungen, »in welchen die Produktivität des Christentums frei hervortritt, sein Geist sich unmittelbar ausspricht und in äußerer Wirklichkeit gestaltet«, bilden daher zusammengekommen die Geschichte des Christentums, die, da man das »zu gegenständlicher Wirklichkeit gelangte Christentum überhaupt Kirche nennt«, auch »Kirchengeschichte« (im weiteren Sinne) heißt. Diese umfaßt, aufgrund des Doppelcharakters des christlichen Prinzips und seiner Entgegensetzung zum »Geist der Welt«, nach innen die »Geschichte des christlichen Lehrbegriffs« ebenso wie die »Geschichte der christlichen Kirchengesellschaft«, bzw. des »gemeinsamen christlichen Lebens«, nach außen aber die Geschichte der »neuen Kultur«, die es hervorgebracht hat. In ihrem Prinzip ist sie (die Geschichte des Christentums) »rein christlich«, in ihren Erscheinungen aber »aus zwei Elementen«, dem göttlichen und dem menschlichen, zusammengesetzt. Es ist der »Geist des Christentums«, der sich fortwährend seine »Zeitform« gestaltet und auf diese Weise sich selbst überliefert (KE §§ 61; 107; 159; 174–201).

Noch sehr viel profilierter als in der »Kurzen Einleitung« entwickelt Drey diese bestimmte Art geschichtlicher Anschauung des Christentums in dem zur selben Zeit in der »Theologischen Quartalschrift« (ThQ) erschienenen Aufsatz *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* (1819)<sup>18</sup> und erklärt sie zur genuin katholischen Auffassung: Das Christentum ist hiernach nur als »wahrhaft objektive, ununterbrochene, reine und konsequente Fortsetzung des Urchristentums« richtig zu verstehen. »Christentum in diesem Sinne« ist weder die »historische Kenntnis« desselben, noch der Glaube an »christliche Ideen«; es ist vielmehr jene geschichtlich gegebene, »von ihrem Anfang an durch alle Jahrhunderte herablaufende«, »sich selbst gleiche« Erscheinung, in welcher die »Urtatsache« real fortbesteht. Es ist eine in dem durchaus »positiven Institut« der Kirche sich vollziehende »lebendige Überlieferung«. Drey schreibt wörtlich: »Mit Rücksicht nun auf diesen wichtigen Unterschied einer bloßen Überlieferung, die auf verschiedener Gestalt geschehen kann, und des reinen ununterbrochenen Fortbestandes einer Tatsache ist der Katholizismus dasjenige System, welches die Notwendigkeit des letzteren behauptet, diesen selbst in sich von seinem Anfange an rein und ununterbrochen zu erhalten gestrebt hat, die Wege und Mittel als die Belege dieser Erhaltung anzugeben weiß, und daher in der festesten Überzeugung lebt, daß in ihm das Urchristentum als etwas Faktisches fortbesteht.« Der Geist

18 ThQ 1, 1819, 2–14; 193–210; 369–392; 559–575.

des Katholizismus, wie Drey ihn zu erfassen sucht, wird in seiner Wahrheit demnach nur »aus seinen Beziehungen« zu dieser positiven Grundlage erkennbar (S. 8–19).

Verläßt man diese historisch-positive Auffassung des Christentums, so sind nur noch zwei andere Wege möglich, es zu beweisen und zum Gegenstand reflektierender Erkenntnis zu machen: Der erste ist der Weg der »*philosophischen Kontemplation*, die alles Positive und Historische als Allegorie und Symbol von Ideen betrachtet«, der andere ist der Weg der »*gelehrten Kritik* und des rasonierenden Verstandes«, der, »alles Positive und Historische in seiner Vereinzelung auffassend«, nach seiner Kunst zu deuten bemüht ist. Unter diesen beiden Grundformen lassen sich alle von der beschriebenen Grundansicht abweichenden christlichen Systeme zusammenfassen: Die erste erscheint in der Kirchengeschichte als »*Gnosis*«. Ihr allgemeiner Charakter ist »Umwandlung der Geschichte in Philosophie, des Historisch-Realen in Ideen, des positiven Glaubens in Spekulation, mit einem Worte Aufhebung des Geschichtlichen im Christentum«. Die zweite ist der Weg der späteren, »eigentlich abendländischen Häresis«. Dieses System hebt zwar den historischen Charakter des Christentums nicht auf wie das erste, kennt aber eine eigentliche Fortdauer des ursprünglich christlichen Faktums nicht, »nur eine Überlieferung vermittelt eines toten und stummen Vehikels – des Buchstabens«. Zwischen diesen Extremen »hält der Katholizismus das Wesen und die Form des Christentums in einem einzigen Bilde unveränderlich fest, welches Bild eben die Geschichte ist«. Auf der Grundlage dieser »*Anschauung*« aber erlaubt er nicht nur die philosophische Konstruktion und die reflektierende historische Kritik, sondern hält sie selbst für notwendig (S. 19–23).

Der christliche Geist, der die lebendige Überlieferung in Gestalt von Leben und Lehre der Kirche trägt, kennt zwei Grundprinzipien: »ein theoretisches, in welchem und durch welches ein religiöses System in das Gemüt des Menschen kommt, und darin wurzelt; und ein praktisches, in welchem und durch welches die lebendige Religion des Gemütes wirksam wird, sich im Leben und Handeln äußert«. Das *theoretische* Prinzip ist der *Glaube*, der, als »Überzeugung« verstanden, durch Christus als »Schema und Symbol« dem empfangenden Gemüt vermittelt wird, so daß dieses sich der »höheren Idee«, die sich in ihm bewegt, bewußt wird. Das *praktische* Prinzip ist die *Liebe*, die »handelnd in das Ganze der Erscheinungen eingreift« und dadurch »in der menschlichen Gesellschaft als Liebe des Nächsten« erscheint. Beide Prinzipien haben »einen gemeinsamen Charakter«, die Hingebung an Gott, deren Grund in einer »Spezies von Mut« liegt, in der »Demut«.

Aber weder der Glaube noch die Liebe können geboten werden. Sie bedürfen als subjektive Prinzipien der »vermittelnden Objektivität«, wie sie in der Kirche und ihren Lebensformen (Symbol, Kult, Sitte, Verfassung) gegeben ist. Der Glaube beruht folglich auf »*Anschauung*«, und die Reflexion des Glaubens hat »nichts zu berichtigen als die unmittelbare Anschauung«. Fände der Glaube seinen Gegenstand nicht in der Anschauung vor, so müßte ihn die »*Urteilskraft*« erst erschaffen, wie dies bei der erwähnten bloß historischen Vergewisserung der Fall ist. Auch die Liebe bedarf einer ähnlichen Vermittlung durch Objektivität; ihre unmittelbarste und erste Bedingung nämlich »ist die Gesellschaft, die Gemeinschaft mit andern«. Hieraus läßt sich einsichtig machen, »wie der Katholizismus die Liebe durch die Macht der Gesellschaftlichkeit fördert« (S. 193–210).

Im Gemüt also muß die christliche Religion empfangen werden, »aus ihm muß sie sich nach ihren beiden Richtungen, der theoretischen und der praktischen, entfalten, um als lebendige Religion, d. i. als Religiosität zu erscheinen«. Der Glaube entsteht, indem, unter Vermittlung des Objektiven, das Heilige, was sich dunkel im Gemüt bewegt, als *Idee* ins klare Bewußtsein emporwächst und von der Vernunft als ewige Wahrheit angeschaut wird. Die Liebe entsteht in gleicher Weise, indem die Idee mit Bewußtsein und Freiheit vom Willen als *Maxime* des Handelns aufgenommen und diesem zum *Ideal* gesetzt wird. Aber das Heilige darf auch »in dieser seiner Erscheinung nicht dem Endlichen gleich werden«. Der Akt der Menschwerdung

ist das Grundgeheimnis des Christentums. Es kennt nur »eine einzige Erscheinung, in welcher das wahre Göttliche persönlich und leiblich sich den Sinnen darstellt, diese Erscheinung ist Jesus Christus«. Alle Zeichen und Symbole sind nicht das Göttliche selbst, sie vermitteln es bloß. Ja sogar Idee und Ideal sind lediglich »Formen«, wieweil die »einzig angemessenen«, in die es sich ergießen kann (S. 369–392).

Wie das Christentum in seinem Innern keine bloß momentane und zufällige Tatsache ist, so auch nicht in seinem äußeren Leben als Kirche. Die Einheit, das erste und wesentliche Erfordernis eines Kirchentums, war in der ursprünglichen Kirche »durch das Dasein und sinnliche Wirken Christi des Oberhauptes vermittelt«. Wie die Fortdauer der Urtatsache in ihrer ursprünglichen Gestalt so ist auch die Fortdauer dieser Einheit durch die Übertragung seines Amtes auf ein anderes Organ notwendig. Ein solches »Organ der Einheit« finden wir auf zweifache Weise in den Institutionen Christi bezeichnet: im *Geist* das Prinzip der *inneren* Einheit, der als »Gemeingeist« die Kirche zusammenhält, und im *Amt* der Apostel und ihrer Nachfolger, namentlich im »Sitze zu Rom«, das »Organ und den Mittelpunkt der *äußeren* Einheit«. Darin erkennt die katholische Kirche ihre wesentlichen Elemente, wenn sie diese auch – nach den jeweiligen Bedürfnissen – von Zeit zu Zeit anders gestaltet. Die weitere Ausbildung dieses Wesentlichen muß, wenn auch nicht bleibend, so doch immer zeit- und zweckmäßig sein; sie hat »relative Notwendigkeit«. Entscheidend ist, daß die »bindende Kraft«, womit die Kirche ihre Glieder zusammenhält, nicht auf eine »bloß menschliche Auctorität« gegründet ist, was ein Attentat auf die Souveränität und Freiheit des Geistes wäre, sondern auf die »göttliche Auctorität«, die Christus seiner Kirche übertragen hat und die allein ein festes und dauerhaftes Band kirchlicher Einheit gewährt (S. 559–575).

*Mystische Dialektik – die »unmittelbare Gewißheit in der Anschauung«  
wird »durch Reflexion vermittelt«*

Dreys Bemühen, einen eigenen theologischen Standpunkt einzunehmen, ist unverkennbar. Bereits in seiner ersten Abhandlung *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie* (1812)<sup>19</sup> suchte er anhand der historischen Gegensätze von Scholastik und Mystik sowie von protestantischer und katholischer Theologie in eine neue Richtung zu weisen. Vieles spricht dafür, daß er in der Darstellung der in den vergangenen Jahrhunderten »größtenteils ungünstigen Schicksale« der Theologie, die »dieser Wissenschaft ihre Auflösung zubereitet haben«, in Wahrheit die herrschenden Tendenzen der zeitgenössischen Theologie charakterisieren und sie einer prinzipiellen Kritik unterziehen will. Drey ist nämlich überzeugt, daß die theologische Wissenschaft seiner Zeit »sowohl in Hinsicht ihrer theoretischen Begründung, als auch ihrer praktischen Darstellung« an mancherlei Gebrechen leidet, die vereint »einen sehr nachteiligen Einfluß« auf die innere Lebendigkeit und äußere Hochschätzung der Religion ausüben. Welche theologischen Strömungen er im einzelnen dabei im Auge hat und worauf er mit seiner »Revision« hinaus will, vermag ein Abschnitt in der »Kurzen Einleitung« (§ 56) von 1819 zu zeigen, wo er sich detaillierter darüber ausspricht: Weder »empirischer *Naturalismus*«, noch »*Supranaturalismus*«, auch nicht der neuere »*Mystizismus*«, der sich zwischen diese beiden gestellt hat, »den Knoten nicht lösend, sondern zerhauend«, und der »alle Wissenschaft und intellektuelle Bildung verachtet«, scheinen ihm den Anforderungen der Zeit gewachsen zu sein. Der »verworrenen und bedenklichen Lage« der Theologie sei nur »durch eine *neue Begrün-*

19 In: Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz 1812, 3–26; wieder abgedruckt in: J. R. GEISELMANN, Geist des Christentums und des Katholizismus, 84–97; im folgenden wird nach diesem Neuabdruck zitiert.

*dung*« abzuhelpfen, »auf einem Standpunkte, der über dem aller bisherigen Streitigkeiten liegt« und von dem aus allein die verschiedenen Parteien verständigt werden könnten. Solches hält er für dringend notwendig, um dem Christentum seine »Wirksamkeit« zu erhalten oder zurückzugewinnen. Damit ist nun aber präzise das Interesse bezeichnet, das ihn offenbar schon bei dieser seiner ersten Veröffentlichung leitete.

Aus der Beobachtung einer fundamentalen Korrelation zwischen Kultur und Wissenschaft zog er den Schluß, daß auch die Theologiegeschichte »parallel mit der übrigen Geschichte zu betrachten« ist. Von dieser Einsicht in die Geschichtlichkeit des Wissens allgemein, insbesondere aber des theologischen Wissens, erhoffte er sich nun eine »praktische Wirkung«: Die gegenwärtige Theologie sollte in der Erörterung des historischen Werdegangs das Mangelhafte ihres jetzigen Zustandes erkennen. Es ging Drey also zunächst darum, unter den Theologen »ein prüfendes Nachdenken« zu veranlassen (Revision 86–87), eine Absicht, deren kritische Stoßrichtung anscheinend auch wahrgenommen wurde: Der zweite Teil des im Konstanzer »Archiv für die Pastorkonferenzen« veröffentlichten Aufsatzes durfte nicht mehr erscheinen. Diese kritische Zuspitzung seines Erstlingsentwurfes aber erlaubt es uns jetzt, die neue Begründung, die Drey der Theologie gab, noch schärfer in ihrer Eigenart zu erfassen und in ihrer spezifischen Methodik zu verstehen.

Die mittelalterliche Theologie und Philosophie, als Einheit verstanden, wurzelte, so Drey, unmittelbar im »religiös-christlichen Geist«. Sie war »ein Spiel« des aufstrebenden Verstandes. Wie Kinder ihre Gefühle in den ersten Spielen der erwachenden intellektuellen Tätigkeit objektivieren, so suchten auch die Denker jener Zeit, »die innere Anschauung ihres Glaubens« in Begriffen festzuhalten, deren Spiel ihnen interessant und wichtig erschien, weil es der »Abdruck ihres Gemütes« war. Auf diese Weise entwickelte sich aber, und darauf kommt es Drey an, der »doppelte Charakter« der Theologie (und Philosophie) des Mittelalters: Hervorgegangen aus dem »lebendigen Drang religiöser Anschauung«, war sie ihrem innersten Wesen nach *mystisch*. Im Bestreben aber, »die innere religiöse Welt nach außen zu entfalten«, mußte sie *dialektisch* werden. Die »Dialektik«, hier verstanden als Darstellung des inneren Geistes im äußeren Begriff und Wort, stand »im Dienste der Mystik«. Aber das änderte sich bald. Der Verstand trennte sich vom Glauben, und dies führte zum Streit zwischen Nominalisten und Realisten, der seinerseits die Verselbständigung von Theologie und Philosophie veranlaßte. Die *philosophische* Scholastik, da sie nicht mehr in der »Anschauung des Göttlichen« lebte, sank zum »leeren Wortspiele ohne Gehalt und Bedeutung« herab, und die *theologische* Scholastik, die ebenfalls »das mystische Element verloren« hatte, verlor sich gleichermaßen »in eine Menge nichtssagender Spitzfindigkeiten«: Offenbarung und Vernunft traten immer mehr in Gegensatz zueinander, und die Dialektik war in Philosophie und Theologie »von aller Mystik entblößt«. Eine notwendige Folge dieser Ablösung des dialektischen Elementes vom mystischen Element in der Scholastik war jedoch, »daß nun die Mystik selbst sich gegen die herrschende Philosophie und Theologie erhob, beide auf gleiche Weise verachtend und verächtlich machend« (S. 87–90).

Eine neue, nach Freiheit ringende Zeit brachte neuen »Zwiespalt in die Hallen der heiligen Wissenschaft«. Der »Mißbrauch der Auctorität«, auf die sich aller Glaube und alles Erkennen »notwendig gründen muß«, verleitete dazu, »alle Auctorität selbst wegzuzerfen und an deren Stelle die eigene individuelle Einsicht zu setzen«. Diese »neuere« Theologie unterschied sich von der »älteren« dadurch, daß jene, indem sie ihre Behauptungen »einzig auf ihr subjektive Erkenntnis gründen« wollte, ihre »objektive Stütze« in den heiligen Büchern als dem »einzigen Glaubensgrund« suchen mußte und auf diese Weise in eine derartige Abhängigkeit von dem Christentum »zufälligen« Dingen geriet, daß sie auf den Namen »einer freien, aus sich selbst heraus gebildeten Wissenschaft« keinen Anspruch mehr machen konnte. Nicht mehr das »lebendige Christentum«, wie es sich im Laufe der Zeit »unter der Leitung des göttlichen Geistes« entwickelt hatte, sollte die Theologie als Wissenschaft und System wiedergeben,

sondern den »toten *Buchstaben*« sollte sie jetzt beleben. Bei diesem offensichtlichen Verfall der Scholastik erhob nun im Gegenzug die Mystik um so siegreicher ihr Haupt, erklärte »ihre inneren subjektiven Anschauungen auch objektiv für allgemeingültig« und setzte sie dem »allgemeinen Glauben« entgegen (S. 90–93).

Endlich wurde der Verfall vollends offenbar: Der »empirische Geist« der neueren Zeit verdrängte zuerst »die *Mystik, die doch die Seele des Christentums*« ist, und machte in der Folge das Christentum zu einer Sache der »Zufälligkeit«. In der Philosophie endete derselbe Geist, der die Theologie ganz auf das empirische Feld gezogen hatte, in Materialismus und Skeptizismus. Und die Theologen ließen sich auf dieses Schlachtfeld locken und wollten den Naturalismus auf seinem eigenen Grund und Boden angreifen. Aber die Verteidiger hatten vergessen, daß sie damit »die Geschichte in dem Sinne, wie sie allerdings die Naturalisten widerlegen konnte«, selbst vernichtet hatten. Denn sie erkannten die Geschichte nicht als das »Werk einer ewigen Notwendigkeit, sondern als das »Werk der subjektiven Freiheit«. Die ehrwürdigste Wissenschaft, die »Wissenschaft von den göttlichen Dingen«, sank zur »profanen Scienz« herab. In der katholischen Theologie stand es keineswegs besser, im Gegenteil. In ihren veralteten Formen der Darstellung und Beweisführung lag »keine Ahnung einer anderen Notwendigkeit« als die einer verbal ausgesprochenen, aber unverstandenen göttlichen Autorität. Schließlich drang jedoch der Geist der Zeit auch in diese Theologie ein, brachte aber nur seine Schwächen mit. Man versuchte sein Glück mit dem »praktischen Christentum« und der »moralischen Religion« und warf dabei kurzerhand – mit einem kategorischen Imperativ – all jenes über Bord (nämlich das Geschichtliche, Symbolische und Mystische), womit sich die Protestanten ein halbes Jahrhundert herumgequält hatten, um es hinauszuschaffen.

Die kritische Funktion des mystischen Prinzips bei Drey ist von der Forschung fast völlig übersehen worden. Daß dieses Prinzip nicht nur ein Element in den frühen theologischen Anschauungen Dreys bezeichnet, sondern auch der Position der »Kurzen Einleitung« wesenhaft eignet, zeigt eine Abhandlung des Dogmatikers in der »Theologischen Quartalschrift« (ThQ) des Jahres 1824 mit dem Titel *Über das Verhältnis des Mystizismus zum Katholizismus, mit Nutzenanwendung für unsere Zeit*<sup>20</sup>. Wenn auch die Mystik in ihrer Loslösung von der dialektischen Durchdringung in schlimmste »Verirrungen« und »unhaltbare Schwärmerei« gefallen ist und immer wieder fällt, so kommt ihr doch ungeachtet dieser »Ausartungen« eine unbestreitbare »Notwendigkeit« zu: Religion ist eben »nicht bloß ein Glauben aus Autorität«, sondern, bei aller äußeren Vermittlung, derer sie bedarf, letztlich eine »unmittelbare Berührung des Menschen durch Gott«. Wahre Mystik hält dieses Wesen der Religion unveräußerlich fest. Sie ist das Sich-Selbst-Verstehen des religiösen Geistes und in diesem Sinne »das höchste Wissen«. Als solche steht sie dann allerdings »über jeder zeitlichen Gestaltung des Glaubens in den Lehrformeln des Kirchentums, und über jeder äußeren Symbolik des Kultus, deren Notwendigkeit überhaupt begreifend, deren Wert in jeder besonderen Gestalt ermessend, deren nachteilige Richtung bemerkend« (S. 224 f.). Die jeweilige »Zeitform«, welche die Kirche in Lehrbegriff, Kultus, Sitte und Wissenschaft angenommen hat, kann nämlich auch »zufälligerweise der wahren Religiosität hinderlich werden«, und zwar dann, wenn man deren wahre Natur erkennt. Dahin rechnet Drey die »hohle Wissenschaftlichkeit« jener Theologie, welche die Beschäftigung mit den geltenden Lehrbestimmungen schon für Religion hält oder mit Religiosität verwechselt, ebenso wie jene »geistlose Handhabung« der Kultformen, die man als »Mechanismus« bezeichnet. Den jeweiligen Zuständen in der Kirche muß daher ein »innerer Protestantismus« gegenüberreten, »ein gegenwirkendes Prinzip«, das imstande ist, die äußeren Formen dem Geiste »zu deuten«. Dies ist nach Drey die *Mystik*. Sie bewahrt vor jeder

Verabsolutierung der geschichtlich bedingten Überlieferungsformen und kann »als das Salz betrachtet werden, welches der Herr der Kirche ihrem Fleische zugesellte, damit dieses nicht verfaule« (S. 234).

Nimmt man zu den historischen und systematischen Erörterungen diese Einsichten des Tübinger Theologen hinzu, so kann als Ergebnis nunmehr festgehalten werden: Drey inauguriert eine theologische Methode, die das mystische und das dialektische Moment so miteinander zu verbinden sucht, daß ein Verstehen von Gesellschaft und Geschichte aus dem christlichen Geist wissenschaftlich eingeholt werden kann – und dies im praktischen Interesse. In Frontstellung gegen verschiedene Spielarten von Empirismus und Rationalismus in der Theologie, die lediglich auf »*reinmenschliche Reflexion*« setzen, aber auch in Ablehnung eines wissenschaftsfeindlichen Mystizismus, der die »*Gewißheit in unmittelbarer innerer Erfahrung*« hat, ohne sie jedoch zur Objektivität einer wissenschaftlichen Theorie erheben zu können, geht es ihm erstens darum, die historisch gegebenen und gesellschaftlich verfaßten Vermittlungsformen des Christentums aus dem Prinzip mystischer Unmittelbarkeit allgemeingültig zu begründen (Notwendigkeit) und zweitens, sie auf diesem Wege zugleich kritischer Beurteilung auszusetzen und der freien Produktivität des Geistes zu unterwerfen (Freiheit). Läßt man die Beantwortung der Frage, inwieweit sein Verfahren tatsächlich kritische Relevanz entfaltet, einmal dahingestellt, so läßt sich nicht länger bestreiten: Die theologische Methode Dreys enthält ihrer Intention nach nicht nur ein *historisch*-kritisches, sondern zugleich ein *praktisch*-kritisches Moment.

Aus dieser Sicht kann nun gesagt werden: Der bei Drey reflektierte Gegensatz von *Wissenschaft und Leben* gründet in der tiefer liegenden *Dialektik von mystischem Prinzip* (theoretisch-praktischer Geist) und geschichtlich-gesellschaftlicher Erscheinungsform des Christentums (Kirche), eine Dialektik, die sich in beiden Zweigen der Theologie (historische Theologie – systematische Theologie) ebenso geltend macht, wie sie sich in der Dualität der systematischen Theologie (System des christlichen *Lehrbegriffs* – System des christlichen *Lebens*) und darüber hinaus in jeder einzelnen dieser zwei Sparten (theoretischer Lehrbegriff – praktischer Lehrbegriff, Pneumatologie der Kirche – Somatologie der Kirche) spiegelt. Erst ein so verfaßtes theologisches Wissen ermöglicht dessen praktische Anwendung in »*Seelenleitung*« und »*kirchlicher Politik*«. Dies letztere lehrt die »*Praktische Theologie*« (§§ 324–388). Da aber »das Praktische überhaupt weder durch wissenschaftliche Grundsätze, noch durch daraus abgeleitete Regeln vollkommen bestimmt werden kann«, läßt Drey hier schließlich noch einen Platz offen für »*Pastoralweisheit*«, für die es, im Unterschied zur »*Pastoralklugheit*«, keine Regeln gibt. Sie ist »*von Seite des Innern das Produkt eines gebildeten Geistes und Herzens, von Seite des Äußern die Frucht einer von Nachdenken geleiteten Erfahrung*« (§ 387).

## II. Christliche Wahrheit in Gestalt der Freiheit

### DIE BEMÜHUNGEN JOHANN BAPTIST HIRSCHERS UM EINE ORTHODOXIE DES LEBENS

Eine ähnliche Schlüsselstellung, wie sie J. B. Drey in der Apologetik und Dogmatik einnimmt, kommt seinem Kollegen JOHANN BAPTIST HIRSCHER (1788–1865) in der Moral- und Pastoraltheologie zu (Hirscher lehrte von 1817 bis 1837 in Tübingen, von 1837 bis 1863 in Freiburg/Breisgau)<sup>21</sup>. Nach dem Durchbruch der Neuscholastik um die Mitte des vorigen Jahrhunderts

21 Zu Hirscher vgl. E. KELLER, Johann Baptist Hirscher (1788–1865), in: Katholische Theologen Deutschlands, hrsg. von H. FRIES und G. SCHWAIGER. München 1975, Bd. 2, 40–69, sowie die Monographie des Verf.: W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie

schätzte man ihn allerdings fast nur noch als Erbauungsschriftsteller. Man konzidierte ihm zwar, daß »das Psychologische« in seinen Schriften oft ganz vortrefflich sei, warf ihm aber zugleich eine »schiefe Auffassung des Übernatürlichen« vor und, was für die künftige Einschätzung seines Werkes in Theologenkreisen das Verhängnisvollste war, man sprach seiner Theologie die wissenschaftliche Präzision, ja überhaupt den Wissenschaftscharakter ab. Dies bestimmte das Hirscher-Bild bis in unsere Zeit herein. Selbst in Tübingen bezeichnete man ihn als »spekulativ wirklich arm«. Kein Wunder, auch hier stand er in dem unter Umständen zweifelhaften Ruf, »der Theologe des Praktischen, des Herzens und nicht des Kopfes« (J. R. Geiselmann) zu sein. Zu seinen Lebzeiten freilich galt Hirscher als jener Gelehrte, durch den »die bessere Richtung der Tübinger Hochschule angeregt und die liberale Seite derselben repräsentiert wurde« (Conversations-Lexikon von Brockhaus, 1839). In Rezensionen und Kritiken wurde ihm »strenge Wissenschaftlichkeit« attestiert. Er habe die Katechetik auf einen »höheren und endlich einmal ihren eigenen Standpunkt« (Dr. Lüft, 1834) erhoben. Desgleichen sah man in ihm den »Schöpfer einer neuen Moral«, der es »meisterlich verstand, die praktische Seite des Glaubens mit den Fortschritten deutscher Wissenschaft zu vereinbaren« (Herders Conversations-Lexikon, 1855).

Was bei Hirscher unmittelbar auffällt, ist der durchgehende Lebensbezug seiner Theologie, ein »auf das Praktische gehender Sinn« (F. Wörter), der offenbar mit der Grundauffassung von Wahrheit zusammenhängt. Für ihn ist die Wahrheit »Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz«. Daher war er auch »zu glauben versucht, die Auffassung der Theologie sei um so wissenschaftlicher, je lebensüchtiger sie ist; und umgekehrt«. Dies macht Hirschers Position so interessant.

### *Evangelium – »berechnet auf das Heil der Menschen«*

Auch Hirscher versuchte also einen »Standpunkt« einzunehmen, von dem aus es möglich sein würde, der christlichen Offenbarungswahrheit ihre wohlthätige Wirkung auf Welt und Zeit zu sichern. Im Spannungsfeld zwischen theologischem Rationalismus, der, allzusehr dem Zeitgeist angepaßt, das Christentum nur als Vernunftlehre behandelte, und einem theologischen Traditionalismus, welcher, ganz und gar rückwärtsgewandt, die Sache des Christentums autoritär und legalistisch entstellte, forschte er nach einer Form der Theologie, welche, aus dem »Geist des Christentums« entspringend, imstande sein sollte, der erlösenden und befreienden Kraft des »Evangeliums« Raum zu schaffen.

»Es ist Tatsache«, so schreibt Hirscher in seinem Erstlingsaufsatz in der ThQ *Über die Pflicht des Seelsorgers, Glauben zu predigen* (1820)<sup>22</sup>, »daß die Predigt des Evangeliums Jesu Christi vernachlässigt wird.« Und er fährt fort: »Viele Prediger haben in ihrem Leben kaum ein- oder zweimal die heilige Schrift gelesen; ihr Buchstabe, noch mehr aber ihr Geist – ist ihnen unbekannt.« Dies fordert ihn zu den Fragen heraus: »Sind sie denn nicht gesendet, die Offenbarung Gottes durch Jesum Christum zu predigen? Haben sie sich nicht senden lassen, in ihres Herrn Namen zu den Gemeinden zu reden? Sind sie darum nicht verpflichtet, ihren Anvertrauten zu geben, was diese stillschweigend erwarten? – Und dürfen sie sich anmaßen, eine Gemeinde um sich zu versammeln im Namen Jesu Christi, der sie doch nicht Christum

J. B. Hirschers (1788–1865). (Tübinger Theologische Studien, Bd. 15). Mainz 1979. Vgl. auch das Porträt der Persönlichkeit Hirschers von W. FÜRST, 'Die Wahrheit ist Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz'. Johann Baptist Hirscher (1788–1865). Konturen einer ehrwürdigen Gestalt, in: Katechetische Blätter 106, 1981, 354–360.

22 ThQ 2, 1820, 195–235.

*vorzulegen wissen, sondern Brosamen aus ihrem eigenen ärmlichen Vorrat? – Wir können nur ausrufen: Lieber! lies die Schrift; betrachte die Schrift; beherzige die Schrift; ruhe nicht aus, bis du sie innehabst, und liebgewonnen! Dann gehe, und lehre sie hinwiederum die Deinen kennen, lieben und gebrauchen im Leben und Sterben!*« (S. 198f.) Mit spitzer Feder und scharfen Worten attackiert der Pastoraltheologe das »heillose Schul- und Menschengeschwätz« (S. 234) jener Prediger, die ihr Wissen vom Christentum nur aus theologischen »Kompendien« beziehen und nicht zu einer eigenen und selbständigen Auffassung der Offenbarungslehre gelangt sind. Nicht weniger geht er mit jenen ins Gericht, die »in hochklingenden und luftigen Redensarten« den Menschen ihre eigene »Weltweisheit« vortragen, statt ihnen die »nahrhafte und einfache Speise des Evangeliums« zu reichen. Er erinnert an das Wort des Paulus im Korinther-Brief, wonach die »Weisheit der Weisen« der »Verkündigung« die ihr eigene Kraft nimmt. Eben das sei es, sagt Hirscher, »was die ersten und zweiten mit ihrer Predigt ausrichten; sie entkräften die Lehre von Christus dem Gekreuzigten«. Wer also seinen Hörern »nur die durch die Vernunft erkenn- und beweisbaren Lehren« der Bibel vortrage und nicht auch jene Lehren verkünde, welche »schon an und für sich selbst Glauben fordern«, der zerschneide das Band, das Gott zwischen sich und dem Menschen geknüpft hat und das sich im »Gefühl seiner Abhängigkeit« kundtut (S. 199–204).

Dieses leidenschaftliche Engagement für das Evangelium und die Glaubenslehre, »wie sie in der Bibel vorkommt«, könnte den Eindruck erwecken, als sei Hirscher überhaupt ein Gegner der Theologie gewesen und habe im Grunde eine biblizistische Position vertreten. Das trifft jedoch nicht zu. In der Einleitung zu seiner bekannten Streitschrift *Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland* (1823) ist zu lesen: »Wenn das Christentum richtig aufgefaßt wird, so erscheint es als eine mit hoher Weisheit angelegte, stetig fortgeführte und ihrem Ziel unablässig entgegenschreitende Anstalt, durch welche und in welcher die Menschen Kinder Gottes werden und sind – zur Verherrlichung seines Namens. Die hl. Schrift gibt uns ausdrücklich diese Idee von demselben.« Diese »Idee« wird nun unter einem doppelten Gesichtspunkt gesehen: »Als Anstalt und Reich Gottes zur Heiligung und Beseligung der Menschen, und zur Enthüllung und Verherrlichung der göttlichen Liebe – bietet die christliche Religion zwei Seiten dar, von welchen dieselbe füglich betrachtet werden kann. Erstens, als göttliche, zur Heiligung und Beseligung der Menschen eröffnete Anstalt, wie diese von Gott errichtet und fortgeführt – objektiv dasteht und ist, für alle, welche ihrer teilhaftig werden und sein mögen. Zweitens, als göttliche, zur Heiligung und Beseligung der Menschen errichtete Anstalt, wie diese von den Menschen aufgenommen dieselben zu Kindern Gottes macht, und in ihnen zu einer Gemeinde guter, seliger und Gott verherrlichender Geister wird.« Hier ist bereits eine umfassende theologische Gesamtkonzeption sichtbar. Ähnlich wie Drey unterscheidet auch Hirscher an der christlichen Religion ein objektives Moment (= die »Anstalt«, wie sie geschichtlich gegeben ist) und ein subjektives Moment (= der »Akt«, durch den die »Gemeinde« wird). In jeder Hinsicht ist sie »als ein Ganzes« zu fassen und darzustellen: als ein Ganzes göttlicher Führungen in der Geschichte, »in allen seinen Teilen berechnet auf das Heil der Menschen und die Heiligung des göttlichen Namens« und als ein Ganzes mit Gott verbundener Menschen, als universale Gemeinde, »belebt und zusammengehalten durch den Geist der Kindschaft Gottes, welcher in jedem Gliede dieses Ganzen wohnend, derselben gesamtes inneres und äußeres Leben wirkt und trägt« (S. 1f.).

Wenn aber die Theologie nun das Christentum nicht in dieser Weise als »ein Ganzes« versteht, bringt sie es nur auf ein »Aggregat von Dogmen«, die, zusammenhanglos aneinandergereiht, eben auf gut Glück behandelt werden. Sie löst dann die christlichen Wahrheiten von der geschichtlichen Anschauung und vom menschlichen Leben ab, macht sie zu Wahrheiten »an sich« und raubt ihnen so ihre Kraft. Folglich nennt Hirscher die neu aufkommende »Schola-

stik«, die nach seiner Beobachtung so verfährt, eine bloße »Verstandes- und Gedächtnistheologie«, die in praktischer Hinsicht zu nichts Gutem führt: Sie wird notwendigerweise zur heillosen »Gesetzes- und Pflichtenlehre«. Sie läßt die »Gemeinde der Heiligen« gleichsam nur von außenher, durch eine Menge neben- und aufeinander gehäufter Regeln und Verbote nämlich, das heißt »prinziplos«, konstituiert sein. Damit aber gründet sie die christliche Moral letztlich bloß auf das Autoritätsargument statt auf freie Einsicht und Zustimmung. Sie erzeugt daher auch nichts als Legalismus. Und dessen negative Folgen sind hinreichend bekannt: »Gänzliche Verachtung der christlichen Religion« auf der einen, »furchtbare lebenslange Ängstlichkeit« auf der anderen Seite. Kurz: Solche Theologie lehrt »knechtischen Gehorsam« und hält den Menschen in »Unmündigkeit« (S. 2–9; vgl. auch S. 10–20; 82–102; 137–183; 184–294).

Hirscher nimmt also bereits hier einen theologisch-wissenschaftlichen Standpunkt ein, von dem er glaubt, daß er sowohl dem Evangelium entspricht, als auch den Interessen des Menschen gerecht zu werden vermag: Das »Reich Gottes«, in der Geschichte *objektiv* als Wahrheit gegeben (Offenbarungsidee), im Menschen *subjektiv* durch einen Akt der Freiheit real gesetzt (Glaube), erscheint als das tragende und wirkende »Prinzip allen christlichen Lebens« (Idee der christlichen Moral). Damit versteht er die christliche Moral (oder Praxis) schon von Anfang an als das, was sie zeitlebens für ihn war, nämlich als »die ganze Christentums-Wahrheit in der Gestalt des christlichen Lebens« (Christliche Moral, Bd. I, 74)<sup>23</sup>. Die Wahrheit des Evangeliums ist für Hirscher in diesem fundamentalen Sinne praktisch. Folglich wird sich auch die wissenschaftliche Auffassung des Christentums auf die »lebendige Anschauung« dieser Wahrheit in Leben und Geschichte gründen müssen. Nur so entspricht sie ihrem Gegenstand, nur so wird sie selbst wiederum praktisch.

Man wird vielleicht fragen, wie sich der Ruf nach Schrift und Evangelium mit dem hier doch recht offenkundigen theologischen Systemdenken verträgt. Hatte Hirscher ein naives Verhältnis zur Bibel? Wußte er nichts von den damals schon anstehenden Problemen kritischer, streng historischer Exegese? Wie aber ist es dann zu verstehen, daß der Tübinger die Forderung aufstellt: »Laßt uns vornehmlich auf das Historische des Christentums merken und der Kraft gewahr werden, welche zur Besserung des Menschen in demselben liegt!«? Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Stelle hilfreich, wo Hirscher der neu auflebenden »Scholastik« vorwirft, sie weiche mit manchen ihrer Theorien gänzlich vom Evangelium ab, und dabei folgende Begründung gibt: »Aber freilich, wenn man einzelne Texte der Hl. Schrift aus ihrem Zusammenhange herausnimmt und sie dann – ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Tendenz zur Grundlage einer metaphysischen Spekulation macht, so erhält man Theorien und einige Abschnitte in der Religionslehre, die weder Grund noch Vorgang in der Schrift selbst haben. Das ist eben die Folge, wenn die Theologen nicht das Evangelium, und was ihnen Gott darin für einen Weg zum Heil eröffnet habe – im ganzen Zusammenhange studieren und lehren, sondern Texte exzerpieren und zu allerlei Theorien zusammensetzen, zu denen sie sich die Aufgabe beliebig gemacht haben. So kann ich mir auch etwa eine Aufgabe aus der Botanik machen und Texte der Bibel zur Lösung derselben zusammentragen. Aber wer dürfte nun sogleich behaupten, das Ergebnis sei offenbart und die ausgewählten Texte seien zu diesem Gebrauche geschrieben worden?« (Über das Verhältnis, S. 96) Offensichtlich will Hirscher als hermeneutisches Prinzip festgehalten wissen: Die biblischen Texte müssen aus »ihrer ursprünglichen Tendenz« gedeutet werden; sie sind nur »im ganzen Zusammenhange« richtig zu verstehen, wenn nämlich der »Weg zum Heil«, den Gott den Menschen im Evangelium eröffnet hat, die

23 J. B. HIRSCHER, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt, 3 Bde. Tübingen 1835/36; <sup>2</sup>1836; <sup>4</sup>1844 im folgenden zitiert: ChM I; II; III = Bände der 1. Auflage [(ChM) I<sup>4</sup> = 1. Band der 4. Auflage].

leitende Idee der Interpretation bildet. Soll die Tendenz des Evangeliums auf Heil zur Wirkung kommen, so hat sich die Auslegung zwar streng an den Wortlaut der Schrift zu halten, zugleich aber die einzelnen Texte und Sätze »aus dem Geiste des Ganzen zu dolmetschen«. Hier wird Hirschers Hermeneutik am Beispiel der Exegese erkennbar. Etwas »aus dem Geiste des Ganzen« verstehen, heißt: es aus der dem Ganzen immanenten Tendenz (oder Absicht) verstehen. Wir haben es hier mit einer Art teleologischer Hermeneutik zu tun, die im Blick auf den sie bewirkenden Zweck (Idee des Reiches Gottes) einer lebendigen Anschauung oder Teleologie der Freiheit entspringt: Selbst im Prozeß des Ganzen stehend und lebend, offenbart sich uns Sinn und Ziel. Da aber das Ganze des Christentums eben nicht nur das objektiv Geschichtliche, sondern zugleich auch das durch dieses vermittelte subjektive Praktische, nämlich die fortgesetzte Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit und durch sie als Endzweck, mitumfaßt, verlangt sein Historisches nach einer Auslegung »in Beziehung auf das Herz des Menschen«. Dies ist es auch, was Hirscher, wenngleich theoretisch wenig reflex gemacht, bei seiner »praktischen Schrifterklärung« intendiert<sup>24</sup>. Das umfangreiche homiletische Werk des Tübinger Pastoraltheologen, das leider bis heute noch nicht angemessen untersucht ist, dürfte hierin seine methodischen Grundlagen haben.

Hirscher plädiert also, wenn er so entschieden für »das Evangelium« eintritt, zugleich für eine Theologie, welche die *heilsgeschichtliche* Anschauung mit der *lebenspraktischen* Interpretation des Christlichen verbindet, sofern nämlich die »ursprüngliche Tendenz« der biblischen Botschaft mit den Interessen des menschlichen Herzens zusammenstimmt. Nur eine so im Sinne des Evangeliums auf die »lebendige Anschauung« der Wirklichkeit (als ein Ganzes göttlicher Offenbarung und menschlicher Verwirklichung des Reiches Gottes) bezogene Theologie vermag die »dem freien Gemüte frei angehörige Richtung« des christlichen Lebens zu vermitteln: das »praktische Christentum«, dessen »edelste Blüten« allein aus der »unumwundensten Freiheit« (S. 197) erwachsen. Die Erkenntnis der im Menschen grundgelegten, in der Geschichte aber anschaulich gewordenen *Wahrheit* liegt ganz »im Interesse der Freiheit«<sup>25</sup>.

#### *Glaube, Hoffnung, Liebe – »Orthodoxie des Lebens«*

Das Evangelium ist für Hirscher nicht bloß ein von außen kommender theoretischer Maßstab zur kritischen Beurteilung der Zustände in Theologie und Kirche, sondern gerade als das im Geiste des Ganzen Verstandene ist es inneres Wirkprinzip und damit auch praktisch-kritische Instanz des christlichen Lebens schlechthin. Mit seinem Aufsatz *Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchentums zum Zwecke des Christentums* (ThQ 1823)<sup>26</sup> sucht er diese praktische Tendenz des christlichen Prinzips noch stärker zur Geltung zu bringen: Durch die Aufnahme des Evangeliums und seines Geistes trat das Reich Gottes in die Welt ein. Die »Wahrheit«, die übersinnlich ist, sollte »auf Erden wohnen«. Die menschliche Natur ist nämlich so eingerichtet, daß das Übersinnliche »sinnlich wahrnehmbar« an uns gelangen und, sofern es schon in uns lebt, sich beständig »von Außen nähren« und wiederum »nach Außen darstellen« muß. Das Christentum, das in subjektiver Hinsicht in gemeinsamem *Glauben*,

24 Welcher Zusammenhang zwischen der Methode der Bibelkritik und dem Praxis-Bezug gesehen wurde, vermag ein Blick auf die Hermeneutik des ersten Tübinger Neutestamentlers J. A. GRATZ zu zeigen, dem Hirscher mit seinen theologischen Ansichten offenbar nahestand. Nach Gratz hat das Christentum unabdingbar »sein *Lebensprinzip* in der Geschichte«. Daher ist eine »bloße aphoristische Darstellung der Taten Jesu« nicht imstande, »das Hohe der ganzen Geschichte zu erforschen, denn nur Ideen geben Kraft, *Leben* und Totalität«, vgl. ThQ 1, 1819, 39f.; 398.

25 Zum Nachweis dieser Formulierung, vgl. W. FÜRST, *Wahrheit im Interesse der Freiheit*, 68f.

26 ThQ 5, 1823, 193–262; 371–420.

gemeinsamer *Hoffnung* und gemeinsamer *Liebe* besteht, gestiftet durch das Wort Jesu Christi, gestaltet sich daher »beinahe« von selbst »zu einer äußeren Gemeinschaft«, und diese ist »das Reich Gottes und Jesu Christi in seiner objektiven Erscheinung«. Da jedoch keine Gesellschaft ohne zweckdienliche Einrichtungen und Organe bestehen kann, die den »Gesellschaftszweck« mit den »Mitteln der Gesellschaft« zu verwirklichen suchen, gibt es solche Institutionen auch in der religiösen Gemeinschaft des Christentums. Es gibt »Apostel, Evangelisten und Lehrer in ununterbrochener Folge« als Nachfolger des Stifters, und es gibt die »vermittelnden Formen« des *Wortes*, des *Sakramentes* und der *Sitte*, damit durch sie das Reich Gottes fortwährend gefördert und dargestellt wird: »Wir haben also eine Gemeinschaft der Christen auf der Grundlage eines Glaubens, einer Hoffnung, einer Liebe – äußerlich vermittelt durch Ein und dasselbe Wort, durch Ein und dasselbe Sakrament, durch Eine und dieselbe Ehrbarkeit des Wandels, gesichert durch zweckdienliche gesellschaftliche Einrichtungen und handgehabt durch geeignete Organe«, um auf diese Weise das *Reich Gottes* immer vollkommener zu verwirklichen: »Diese religiöse Gemeinschaft heißt christliche *Kirche*« (S. 193–198).

Dazu eine Zwischenbemerkung: Hier wird etwas für das Verständnis der Hirscherschen Theologie sehr Wichtiges sichtbar: Die Kirche dient dem Kommen des Reiches Gottes. Ihre äußerlich sichtbare, gesellschaftliche Erscheinungsgestalt ist also vollständig dem in ihr lebenden und sich durch sie darstellenden »Geist des Christentums« untergeordnet. Dieser wirkt, nicht zuletzt durch die »Evangelisten und Lehrer«, gleichsam von innen heraus kritisch, fortwährend die äußeren Formen der Institution, von Hirscher auch »Kirchentum« genannt, dem christlichen Geist entsprechend umbildend. Hierin liegt eindeutig auch die Wurzel und das Ziel der vielfältigen und anhaltenden Reformbestrebungen unseres Theologen.

Die äußeren Formen der Kirche, Symbol, Sakrament und Sitte, sind vorzüglich geeignet, den Zweck des Christentums, das Kommen des Reiches Gottes zu fördern, ja sie sind geradezu die Bedingungen der Möglichkeit dieses Kommens. Doch Hirscher ist überzeugt, daß das Äußere, das »Kirchentum«, auch die Verwirklichung des »Christentums« verhindern kann, dann nämlich, wenn das richtige Verhältnis zwischen beiden gestört ist. Für die vielfältigen Störungen, die Hirscher anspricht, zunächst nur ein Beispiel: Christus offenbarte die Wahrheit durch sein Wort. Alle, die glaubten, wurden Angehörige des Herrn, bildeten seine Gemeinde. Diese hielt am »Worte Christi« fest, war durch die »Eine Wahrheit« vom Heil in Christus geeint, durch die »Eine Lehre« zusammengehalten, für die man zunächst noch keine in bestimmte Artikel abgefaßte Glaubensnorm besaß. Sehr bald freilich wurde ein solches »Symbol« dringendes Bedürfnis. Als »gesellschaftliche Darstellung der gemeinsamen religiösen Überzeugung« wurde es zur notwendigen Bedingung der Einheit und zum Festpunkt der Wahrheit. Dies aber hatte neben den positiven Auswirkungen auch sehr nachteilige Folgen: Die Mehrzahl der Christen schöpfte nun die christliche Wahrheit nicht mehr aus deren »lebensvoller Darstellung« in der Bibel, sondern aus den abstrakten »Lehrsätzen der Kirche«. Die Formeln des Symbols traten weithin »an die Stelle des *unmittelbaren* göttlichen Wortes«, welches doch auf Lebendigkeit und Fruchtbarkeit der christlichen Erkenntnis einen unübertrefflichen Einfluß hat. Durch diese »Verrückung des richtigen Verhältnisses zwischen Schrift und Symbol« wurde die christliche Predigt »mehr eine Verkündigung des *kirchlichen* als des biblischen Wortes«. Man hat den »echten *Glauben*« mit dem »echten *Lehrbegriff*« verwechselt. Doch die »willige Hinnahme spekulativer Sätze« und der »Glaube im Sinne des Evangeliums« sind zwei ganz verschiedene Dinge (S. 193, 198–209).

Den »Glauben des Herzens – den rechtfertigenden« zu vermitteln, gerade dies ist nun aber die eigentliche Aufgabe der kirchlichen Verkündigung. Es ist nach Hirscher also ein großer Irrtum, zu meinen, die Erkenntnis der Wahrheit halte gleichen Schritt mit der Richtigkeit von Sätzen, die jemand gehört und angenommen hat. Nichts scheint ihm dem Zweck des Christentums abträglicher zu sein als die »Vermischung des *Lehrwortes* mit dessen *Sinn und*

*Geiste*«. Er schreibt: »Nichts ist gewißer, als daß auf diese Weise eine unermeßliche Flachheit in der Erkenntnis der göttlichen Dinge eintreten und der gerühmte Besitz der Wahrheit sich darauf beschränken kann und wird, daß die Religionssätze im Gedächtnisse hinterlegt sind. Solche Wort-Wahrheit ertötet alsdann oft jeden Begriff und jede Ahnung von eigenem Nachdenken, von Interesse an der Wahrheit, von forschendem Umgang mit ihr; und während sich Tausende, von andern dieselbe unverfälscht ererbt zu haben, Glück wünschen, so kennt sie keiner von ihnen, und alle vergessen, daß sich zwar Sätze, aber nicht die Wahrheit vererben könne; und daß das Glück der ersten Erbschaft nur dann ein wahres Glück sei, wenn sie den Schlüssel selbst ansetzen und den eingeschlossenen erblichen Schatz ans Licht bringen« (S. 213 ff.). So wenig ein loses Treiben der Meinungen und der Libertinismus in religiösen Behauptungen dem Geist des Christentums zusagen, so wenig dürfte der christlichen Wahrheit »Stagnation der Erkenntniskräfte auf dem Felde der Religion« nützen. »*Wo das schlechthin Unanrührbare symbolischer Bestimmungen geistig-erstarrend auf die christliche Gesellschaft wirkt, da läßt es sich das Verdienst, uns vor dem Spiel der Meinungen gesichert zu haben, zu teuer bezahlen. ... Der Zweck und Geist des Christentums nämlich ist – Leben*« (S. 218). Und wenn die »Buchstaben-Orthodoxie« in der Kirche einen Wert erhält, der ihr in keiner Weise gebührt, wird der Irrtum begünstigt, »*als läge mehr an einem einzelnen ... Lehrsätze, als an einem ganzen christlichen Leben ... Es ist in der Tat nicht auszumitteln, welchen Schaden solche Verwechslung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Wert der Orthodoxie der Worte und der Orthodoxie des Lebens in der christlichen Gemeinde hervorbringe*« (S. 246 ff.).

Die Stimulierung des christlichen Geistes als des produktiven Prinzips der Kirche und als einer kritischen Instanz gegenüber den faktischen Verhältnissen in ihr ist das Ziel der Hirscherschen Bemühungen. Die christliche Wahrheit ist ihrem Wesen nach »anschauliche« Wirklichkeit, sie muß fortschreitend »Tat und Leben« werden. Man hat verschiedentlich den Kampf des späteren Freiburger Professors und Domdekans mit dem Badischen Staat nach 1848 als ein Verlassen seiner früheren Liberalität, als eine konservative Wendung gedeutet. Sein Verhalten in diesem Punkt läßt sich jedoch nur dann richtig beurteilen, wenn man die prinzipiell kritische Einstellung beachtet, die Hirscher vom christlichen Geist her dem Staat als Institution des Rechtes durch Zwang zeitlebens entgegenbringt. Zwischen der Ansicht (1830), daß das Böse »den Staat geschaffen« hat, und der späteren Auffassung (1836), wonach Staat und Kirche die beiden »großen Gestaltungen« des Reiches Gottes nach außen bilden, besteht nur scheinbar ein qualitativer Unterschied. Letztere Position signalisiert zwar eine realistischere Einschätzung des Rechts und seiner Bedeutung, besagt aber keinen Wandel im Grundsätzlichen. Der Staat bleibt für Hirscher immer die lediglich »negative« Bedingung, das heißt die zu überwindende Vorstufe für das Kommen des Reiches Gottes in seiner »positiven« Gestalt, welche in der universalen, die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft der Liebe besteht.

Von hier aus läßt sich nun Hirschers theologisches Bemühen, speziell seine Warnung vor dem Eintausch des »heiligen Geistes« gegen den »Staatsgeist« (vgl. S. 256), als Versuch werten, in der damaligen Zeit das kritische Potential des Evangeliums durch Fortbildung der christlichen Gemeinschaft zu einer Art Alternativgesellschaft zu wahren: Um als gesellschaftliche Größe zu bestehen, braucht die Kirche »gesellschaftliche Einrichtungen«. So notwendig dieses Moment des »Kirchentums« auch ist, es bringt zugleich eine nicht geringe Versuchung mit sich: die Übertragung von »Formen der Staatsverfassung« auf die Kirche. Dies ist dann im Laufe der Geschichte auch tatsächlich eingetreten und hat sich auf die Verwirklichung des christlichen Geistes äußerst nachteilig ausgewirkt: »*Nicht darum, als ob Alles und Jedes was vom Staate in die Kirche herübergenommen werden möchte, schon an sich zum Bösen führte, sondern weil mit dem, was nachgeahmt werden durfte, zugleich (und gewiß unvermeidlich) so viel Anderes herüberkam, was in der Gemeinde Gottes unbekannt sein soll. Dahin gehört z. B. das Streben der kirchlichen Vorsteher nach weltlicher Macht; dahin gehört die Leitung der Kirchengesell-*

schaft mittelst gebieterischen und herrischen Tons und Wesens; dahin die Schlichtung der Geschäfte statt (soweit es möglich ist) durch das mündliche Wort und durch väterliche Rede, durch lange Protokolle und papierene Dekrete; dahin die Aufnahme weltlichen Glanzes unter den Dienern des Evangeliums, und die kastenartige Erhebung des Klerus über die übrigen Gläubigen«. – Eine andere, damit zusammenhängende Gefahr liegt darin, daß die Kirche hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit geneigt ist, den Schutz des Staates in Anspruch zu nehmen. Auch dieser Versuchung hat die Kirche nicht widerstanden. Statt die Christen zu »freiem Interesse« an der Religion und zu selbsttätiger Auffassung der christlichen Lehre zu erziehen und dann auf die »moralische Kraft« des »Gemeinwillens« der Gläubigen zu vertrauen, hat man in den eigenen Angelegenheiten die Staatsgewalt angerufen. Der Schaden, den die Kirche und in ihr das Christentum dadurch leidet, ist beträchtlich: »Die Kirche sinkt auf diesem Wege zum bloßen Staatsinstitut herab. Als solches wird sie nun angesehen und behandelt: und als solches soll sie sich – selbst ansehen und betragen. Nun soll sie fürs erste Alles, was im Staate ist, oder den Gewalthabern der Erde gefällt, durch ihre Aussprüche heiligen: jetzt die Despotie, jetzt den Republikanismus als göttlichen Willen erklären; jetzt diese, jetzt jene Finanzoperation dem Volke ins Gewissen schieben; jetzt ein *Te Deum* über den Sieg in einem mutwilligen Kriege singen, ein andermal die Legitimität des türkischen Sultans ausrufen, und die Glaubensbrüder, welche für Existenz, Religion und Freiheit streiten, verfluchen. Alles darum, weil sie sich zum bloßen Mittel des Staatszweckes erniedrigt hat.« Auf diese Weise werden »die Gewissen verwirrt, das moralische Urteil verschoben, das Vertrauen auf die Aussprüche der Kirche gelähmt, und diese selbst – oder vielmehr ihre Diener mit Geringschätzung und Verachtung belegt«. Noch mehr: Nicht bloß die Regierungsform, früher oder später »verwandelt sich der ganze Geist der Kirche«; der christliche Geist entschwindet, der »Geist des Staates wird herrschend«. Ist nun die Religion für den Staat nur »ein Popanz für das Volk« oder ein »bloßer Kappzaum des Pöbels«, so wird sie dies auch bald in den Augen des Klerus sein. In der Kirche wird dann »der Geist der Liebe erdrückt« und bestenfalls Legalismus geerntet. Die »Gemeinde der Heiligen« verwandelt sich in eine »Gemeinde zitternder Knechte«. Kann aber eine Institution, die verachtet wird, in der moralischen Welt noch etwas bewirken? Und kann die christliche Religion selbst noch bestehen bleiben, »wo die Form ihrer Erscheinung in der öffentlichen Meinung um ihr Ansehen gekommen ist?« Ihren Zweck, das Kommen des Reiches Gottes, Heil und Leben der Menschen zu fördern, würde sie gewiß nicht mehr erfüllen (vgl. S. 248–258).

*Pastoral – »es werde das Reich Gottes in und durch die Kirche verwirklicht«*

»Wem es überhaupt um die Wahrheit Ernst ist«, schreibt Hirscher einmal in der »Christlichen Moral« (ChM I, 376), »begehrt nach ihr, nicht um ein spekulatives Interesse zu befriedigen, sondern um den Weg des Lebens zu haben.« Zutiefst von dieser Überzeugung durchdrungen, nahm er seit Beginn seiner Lehrtätigkeit immer wieder Stellung gegen ein oberflächliches Gerede vom Praktischen. »Nicht selten«, so schreibt er, ist »das sogenannte Praktische... ja rein theoretisch; Lehre, Lehre, und sonst nichts.« Das wirklich Praktische ist für ihn alles andere als eine bloße »Nutzanwendung im Kopf« (ThQ 1821, 199)<sup>27</sup>, das Entscheidende ist ihm der tatsächliche »Einfluß auf das Leben«. Er hält es darum für wichtig, »einen rechten Begriff zu haben von dem, was praktisch heißen darf« (ThQ 1825, 243)<sup>28</sup>. Diese Einstellung ist es auch, die

27 J. B. HIRSCHER, Über die Verbindung der Erziehung mit dem Unterricht in Volksschulen, in: ThQ 3, 1821, 191–230.

28 DERS., Etwas über Anwendbarkeit der Religionsvorträge, in: ThQ 7, 1825, 226–243.

Hirscher dazu veranlaßt, eine sachgerechtere Gestaltung der Pastoralwissenschaft anzustreben. Ursprünglich war er der Ansicht, es sei vornehmlich das Geschäft der »praktischen Theologie«, den »Schritt vom Wissen . . . zum zweckmäßigen Ausüben der Wissenschaft« zu gewährleisten. Zur sachgemäßen Ausbildung der Kandidaten gehöre daher, daß sie nicht nur befähigt werden, richtige Ansichten vom Christentum vorzutragen, sondern das, was sie sagen, so gestalten zu können, »daß es eine bloß leidende Hinnahme von Seiten des Hörers unmöglich macht und allen leeren Wortglauben vernichtet, dagegen Geist, Gemüt und Willen für die göttlichen Dinge ergreift.« Dafür reiche es freilich nicht aus, in der Katechetik und Homiletik »die Regeln zu nennen«; vielmehr bedürfe es – vor allem in den Seminarien – der förmlichen »Einweisung und Einübung in die zweckmäßigste Methode«. Es sei unabdingbar, das sachgerechte Verfahren »durch wirkliche Anschauung zu zeigen« (ThQ 1823, 381 f.)<sup>29</sup>.

Nichts deutet darauf hin, daß der Tübinger Pastoraltheologe diese Überzeugung je aufgegeben hat. Dennoch blieb er dabei nicht stehen. Er sah bereits damals, daß, um dieses Ziel zu erreichen, eine ganz bestimmte, der praktischen Zielsetzung entsprechende Behandlung der *systematischen* Theologie notwendig war. Im Vorwort zu seiner *Katechetik* (1831) schreibt er dann: »Die Behandlung der wissenschaftlichen Theologie ist im ganzen der praktischen noch keineswegs so zuträglich, als sie es wohl sein könnte und sollte. Es wäre mir daher lieb, wenn manche meiner vom praktischen Standpunkte ausgegangenen Ansichten die Beachtung auch der wissenschaftlichen Theologie verdiente. Ich wünschte dies selbst im Interesse der Wissenschaft: denn ich bin zu glauben versucht, die Auffassung der Theologie sei um so wissenschaftlicher, je lebensstüchtiger sie ist; und umgekehrt« (S. VI).

Mit dem Anspruch, die systematische Theologie selbst müsse in einem fundamentalen Sinne praktisch sein, war natürlich der Gebrauch des Begriffes »praktische Theologie« als Bezeichnung der direkten Einweisung und Einübung in die Pastoral problematisch geworden. Zudem konnte durch den schrittweisen Ausbau von Katechetik, Homiletik und Liturgik zur Pastoralwissenschaft die strikte Abtrennung von der Moralwissenschaft nicht länger aufrechterhalten werden: Bereits 1829 bezeichnet Hirscher die Katechetik als »Teil der Moral« und entwickelt sie schließlich (1831) zur speziellen Pastoraldidaktik. Durch Verbindung des Pastoralprinzips mit dem Moralprinzip versucht er zugleich, das kirchliche Handeln systematisch auf das Kommen des Reiches Gottes, nicht auf sich selbst zu beziehen. Er bindet auf diese Weise die eigentlich seelsorgerliche Tätigkeit zurück an die allgemeine religiös-sittliche Aufgabe und damit an das gesellschaftliche Handeln der Kirche. In auffälliger Parallelität zur späteren Formulierung des Moralprinzips bestimmt er den »höchsten Grundsatz« der Pastoral (1829/30) wie folgt: »Es werde die Aufgabe der Kirche durch ihre Organe realisiert.« Oder anders ausgedrückt: »Es werde der Zweck der Sendung Christi oder das Reich Gottes in der Kirche und durch sie verwirklicht«<sup>30</sup>. Mit einiger zeitlichen Verzögerung gibt Hirscher dann folgerichtig auch die bislang immer noch nominell festgehaltene Abgrenzung der Christlichen Moral (als zweitem Teil der systematischen Theologie) von der Pastoralwissenschaft ausdrücklich zugunsten einer tieferen Durchdringung beider Disziplinen auf. »Im übrigen aber«, so heißt es jetzt (1844), »habe ich von dem Verhältnisse der Moral zur Pastoral nicht ganz dieselbe Ansicht, die die herrschende sein mag. Ich halte vielmehr dafür, daß Moral und Pastoral, wenn sie für's Leben lehren sollen, sich viel inniger durchdringen müssen, als dies insgemein der Fall ist« (ChM I<sup>4</sup>, Vorrede).

29 DERS., Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnis des Kirchentums zu dem Zwecke des Christentums, in: ThQ 5, 1823, 193–262; 371–420.

30 Vorlesungsnachschrift »Pastoral«, vgl. dazu die näheren Angaben in: W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 12; 363 f.

Man mag dieser Auffassung Hirschers skeptisch gegenüberstehen. Es läßt sich jedoch kaum bestreiten, daß ihm dadurch ein bedeutsamer Durchbruch gelungen ist. Er erreichte damit, wenigstens im Ansatz, die Einheit der praktischen Fächer der Theologie. Die Aufstellung eines einheitlichen kirchlich-christlichen Handlungsprinzips bewahrt die Theorie der Praxis vor jener verhängnisvollen Einschränkung auf den rein innerkirchlichen, pastoral-liturgischen Bereich, wie sie in der »Praktischen Theologie« Anton Grafs und – in anderer Weise – in der Pastoraltheologie der Neuscholastik zutage tritt. Hirschers verheißungsvolle Konzeption einer *Pastoralwissenschaft* innerhalb der umgreifenden, praktisch ausgerichteten *Moralwissenschaft* wurde nirgendwo aufgegriffen oder ausgebaut.

*Christliche Moral – »aus dem Leben für das Leben«*

Hirschers *Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt* (1. Auflage 1835/36)<sup>31</sup>, in einer Rezension beurteilt als »die wichtigste Erscheinung auf dem Gebiete der katholisch-theologischen Literatur, welche unsere Zeit hervorgebracht hat«, erinnert in vieler Hinsicht an das theologische Programm J. S. Dreys. Auch Hirscher geht »nicht von irgend einem abstrakten Satze aus«, sondern von der »Offenbarungswahrheit, in dem Menschen wirksam«. Auch er macht folglich »eine lebendige Anschauung« zur Grundlage seiner wissenschaftlichen Reflexion – die »Idee des Reiches Gottes« als die Idee des christlichen Geistes, der sich in der Menschheit und durch sie, in Geschichte und Gesellschaft, verwirklicht und verleiblicht. Der Verfasser der erwähnten Rezension findet denn auch »eine solche Übereinstimmung in den Ansichten der Lehrer der zwei Hauptfächer an unserer Fakultät und ein so einiges Zusammenwirken« höchst erfreulich, kann sich jedoch die Bemerkung nicht verkneifen, der Gedanke, die christliche Moral sei die »umgewandte Dogmatik«, werde im Werk Hirschers so glücklich ausgeführt, »daß vielleicht der Urheber dieses Gedankens über die Realisierung sich wundert«<sup>32</sup>.

Bei genauerem Zusehen fällt in der Tat ein bedeutsamer Unterschied zur Konzeption Dreys auf: Hatte dieser die Moral als eine Abteilung im *System des christlichen Lehrbegriffs* betrachtet und sie folglich als praktischen Lehrbegriff vom theoretischen Lehrbegriff der Dogmatik unterschieden, beide aber dem *System der christlichen Kirche* (= Theorie des christlichen Lebens), welches wiederum in Pneumatologie und Somatologie der Kirche zerfällt, gegenübergestellt, so ist bei Hirscher die Moral eben dieses letztere, nämlich die *Theorie des christlichen Lebens* (nach seiner inneren Form und äußeren Gestalt). Die christliche Moral ist, wie schon gesagt, für ihn nichts anderes als die Wahrheit des Christentums »in der Gestalt des christlichen Lebens« und dessen wissenschaftliche Darstellung die »Copie des Lebens«. Gehörte die Moral also bei Drey – zusammen mit der Dogmatik – zum »ersten Teil der systematischen Theologie«, in welcher das Christentum von seiner *idealen* Seite aufgefaßt wird, so nimmt sie bei Hirscher jene Stelle ein, an der bei seinem Kollegen das System des christlichen Lebens steht. Sie bildet, so gesehen, den »zweiten Teil der systematischen Theologie«, in welchem das Christentum nach seiner *realen* Seite aufgefaßt wird und deswegen auch System der christlichen Kirche heißt. Tatsächlich bezeichnet Hirscher die Moral als »zweiten Hauptteil der christlichen Religionswissenschaft«; er behandelt sie nicht eigentlich als die »umgewandte«, vielmehr als die »ins Leben umgeschlagene Dogmatik« und weitet sie aus zur Theorie beider »großer Gestaltungen« des Reiches Gottes, nämlich der Kirche und des Staates.

31 Zur Zitationsweise vgl. Anm. 23.

32 »Beitrag zur Beurteilung der christlichen Moral von Dr. J. B. v. Hirscher« (Rezension), in: *Freimütige Blätter für Theologie und Kirchentum* 13, 1837, 88–114, hier 91f.

Mit dieser Verlegung der »Christlichen Moral« von der Ebene der Lehre auf die Ebene des Lebens erreicht Hirscher jene durchgehende Entsprechung von Wort und Tat, Lehre und Leben, Theorie und Praxis, Idee und Anschauung, die für das Hervortreten der christlichen Wahrheit wesenhaft ist. Im Unterschied zur Moralphilosophie, die sich nach seiner Auffassung im rein Begrifflichen bewegt, geht die christliche Morallehre »mit dem Leben durchweg Hand in Hand«, gibt mit der Lehre auch die Anschauung. Hirscher will also die ethische Theorie auf eine bestimmte ethische Praxis gegründet sehen, die geschichtlich vorliegt, in diesem Falle im Leben der christlich-kirchlichen »Gesellschaft« und im »Beispiel« vieler einzelner Gläubigen. Gerade deswegen, so ist er überzeugt, wird sie selbst wiederum praktisch wirksam. Sie ist »lebendige Lehre«, *»nicht in Worten bloß, in toter Schrift, sondern in Werk und Beispiel vorgetragene Lehre; ist nicht Lehre zum Lernen, sondern Lehre zum Leben – aus dem Leben für das Leben«* (I, 32f.). Sie ist selbst ein Moment im geschichtlichen Lebensprozeß, seine Ausdeutung und Fortbildung zugleich.

Für Hirscher gibt es demnach neben der christlichen Dogmengeschichte auch eine »Geschichte der christlichen Moral«, die sich hier wie dort als Dialektik von Geist und Buchstaben, von Lebensprinzip und dessen zeitbedingter Ausgestaltung und Darstellung, hier freilich als Bewegung realer »Gegensätze« vollzieht – eine Bewegung, die in der parallelen Entwicklung der moralischen Literatur ihren Niederschlag findet. Nur einige Momente der Geschichte und Literatur der christlichen Moral, wie Hirscher sie sieht, seien hier angeführt. Er bemerkt: *»Es hat etwas Beruhigendes und Stärkendes, wahrzunehmen, wie durch alle Jahrhunderte herab dem Menschen einstimmig die Kraft der Tugend, d. i. die Freiheit zugeschrieben wird. Aber eben so wichtig und charakteristisch ist es, zu bemerken, daß dieses Vermögen dem Menschen nie zugeschrieben wird in Losgetrentheit von Gott, sondern nur in Kraft des Beistandes des hl. Geistes. Wie machte sich doch diese tiefe und demütige Selbst-Auffassung des Menschen, der menschlichen Oberflächlichkeit und Hoffart zum Trotz, durch alle Jahrhunderte herab einstimmig geltend?! – Ich sage, einstimmig. Zu Einstimmigkeit nämlich gehört nicht, daß überhaupt nie und nirgend jemand eine andere Ansicht hatte, sondern, daß die entgegenstehenden Lehrvorstellungen (der Pelagianismus, und der extreme Augustinianismus) nur dazu dienten, diese Einstimmigkeit zum Selbstbewußtsein zu bringen, und die eben genannten widerstreitenden Ansichten als häretische zu bezeichnen. – Indessen, so einstimmig auch die Freiheit des Menschen, und die Notwendigkeit der Gnade zu allen Zeiten gelehrt werden, so findet doch in sofern eine Mannigfaltigkeit in dem diesfälligen Lehrvortrage statt, als hier, z. B. bei den griechischen Vätern und Lehrern mehr die Freiheit, dagegen dort – bei den lateinischen (wenigstens von Augustinus an) mehr die Gnade hervortritt«* (I, 37f.).

Bei aller »Einheit und Gleichheit des sittlichen Geistes«, so meint Hirscher, gewähre es doch »einen höchst interessanten Anblick, den Einen christlichen Geist in der Mannigfaltigkeit seiner Selbstdarstellung im Lehrbegriffe und Leben der verschiedenen Zeiten je nach den besonderen Bedürfnissen derselben zu verfolgen.« Nachdem unter Konstantin das Christentum »Staats-Religion« geworden war, setzte sich der christlich-sittliche Geist »in Gestalt des Mönchtums« der Verweltlichung entgegen. Andererseits erwachte an der jetzt errungenen äußeren Freiheit der dem Christentum innewohnende »Geist der Einheit und Liebe« zum Selbstbewußtsein und strebte nach Einigung aller Gemeinden der Erde untereinander. *»Einheit des Glaubens, Einheit in Liebe, und heiligem Wandel sind daher die großen sittlichen Ideen, die in dieser Zeit recht charakteristisch hervortreten, in Schriften mit Nachdruck vorgetragen, und in der Wirklichkeit, insbesondere in den Synoden, angestrebt werden.«* – Die Ausdehnung des Christentums auf die jungen Völker brachte es mit sich, daß die christliche Moral als Erzieherin zu Humanität und Gerechtigkeit auftreten und zeitweise auf den Gesetzesstandpunkt (»Mosaismus«) zurückgehen mußte, das Weitere »von der Zukunft hoffend«. Entwicklung ausgedehnter Kasuistik und disziplinarischen Bußwesens waren die Folge. Doch der »Zögling« bedurfte allmählich des

»Zuchtmeisters« nicht mehr. Der »Geist des Christentums, welcher nicht Zwang, Äußerlichkeit, Mechanismus« ist, sondern »Freiheit, Innerlichkeit, Liebe und Leben aus Glauben«, war im ganzen zum Selbstbewußtsein erwacht, und vieles, was ihm bis jetzt zur Entwicklung gedient hatte, wurde ihm jetzt zum Hemmnis: *»So erhob sich also unausweichlich ein Kampf zwischen der alten und neuen, zwischen der mosaisch-christlichen und der rein-christlichen Zeit. Es beginnt derselbe schon im Mittelalter, er spricht sich auf mannigfache Weise im Laufe der Jahrhunderte, besonders heftig im sechzehnten aus, und dauert fort bis heute. Wenn wir nach dem Charakteristischen fragen, was die christliche Moral, den Bedürfnissen der neuen Zeit folgend, von den Tagen des begonnenen Kampfes an, gefordert und angestrebt hat, so ist es die Entwicklung und Herrschaft der christlich sittlichen Prinzipien selbständig aus sich selbst«* (I, 39-58).

»Dieses Charakteristische der Moral der neuen Zeit« spricht sich geschichtlich teils mehr negativ aus, z. B. durch Ausschneiden von Mißbräuchen oder im »Kampf gegen jede Art von Despotie in Sachen des Glaubens und der Liebe«, oder aber mehr positiv, und dies bedeutet: *»ein Bewußtwerden des reinen sittlichen Geistes des Christentums; ein Bewußtwerden des Verhältnisses der temporären Formen, unter welchem derselbe geschichtlich erschienen ist, zu ihm selbst; ein Zurückführen dieser Formen auf ihn, den Geist, der sie ursprünglich bildete; ein verjüngendes, ... umgestaltendes, ... die zeitgemäße Form erzeugendes sich Fortbilden und Ausgestalten dieses Geistes; ein Streben desselben, mehr und mehr über alle Zeit-Formen hinaus zu kommen, und endlich eine absolute Selbstdarstellung zu gewinnen«* (I, 58f).

Die christliche Moral faßte jedes Zeitalter entsprechend seinen Bedürfnissen auf, durchdrang es mit seiner Kraft, gestaltete Denkart, Gesetzgebung und Sitte um. »Aber, wie sie einerseits die Wirklichkeit und das Leben nach sich umformte, so empfing sie doch auch von letzterem nicht selten eine Berichtigung, und eine erfreuliche Zurückführung von Einseitigkeit« (I, 62). Hier läßt sich eine wirkliche Wechselwirkung zwischen Leben und Lehre konstatieren. Dennoch ist die Priorität des Lebens unübersehbar. Wenn auch die Lehre, dadurch daß sie es wissenschaftlich ausdeutete, das Leben leitete und korrigierte, so wirkte dieses wieder auf sie zurück. Das Leben war und ist der Lehrer. *»Nur das Leben ist System und Organismus, nur die Kopie des Lebens ist Wissenschaft und wissenschaftliche Darstellung«* (I, 15). Auf diese Weise kam die christliche Moralwissenschaft auf den gegenwärtigen Standpunkt. Aber noch ist die Entwicklung nicht zu Ende, noch ist es »zu wenig der eigentliche Geist des Christentums«, der die Moral durchdringt, noch ist die »absolute« Darstellung nicht erreicht. Es gibt noch zu viel »Akkomodation an die Praxis der Welt, an die gangbaren Ansichten der Schule und des Lebens« (I, 74f.).

*Lebendige Anschauung – »die eigene Urteilskraft des Volkes heranzubilden«*

Bei der Suche nach dem »Geist des Evangeliums«, nach dem »Geist des christlichen Lebens« oder nach dem »Geist des Christentums« in seiner geschichtlichen Entfaltung, immer setzt Hirscher die Fähigkeit der Vernunft oder des Erkenntnisvermögens voraus, den Buchstaben auf den Geist zurückzuführen, der sich in ihm ausspricht, in einem Werk den Gedanken und Willen zu finden, der es hervorgebracht hat, die Erscheinung in der Kraft begreifen, deren Produkt sie ist, überhaupt alles von einem umfassenden Sinn-Ganzen her zu deuten und zu beurteilen. *»Selbst in der Handlungsweise des Herrn«, so sagt der Moraltheologe, »ist Geist und Buchstabe der Handlung wohl zu unterscheiden. Jener (der Geist) ist allgemein und ewig geltend; dieser dagegen, d. h. das Materielle – der Buchstabe der Handlung ist nicht das reine Hervortreten des Geistes, sondern ein Hervortreten, modifiziert durch die Rücksicht auf Zeit, Personen, Örtlichkeit, und eigentümliche Umstände«* (ChM I, 23). Dieses Vermögen theologischen

Verstehens ist für den Tübinger nichts anderes als die Fähigkeit des Einzelgeistes, die Geschöpfe und Dinge und sich selbst aus der Idee des Einen Geistes, der das Universum als ein organisches Ganzes wirkt und trägt, »zu fassen und zu verstehen«. Als hermeneutisches Prinzip formuliert: Der Geist erkennt den Geist in seinen Äußerungen. Das damit gesetzte Vermögen, Welt und Geschichte als ein organisches Ganzes anzuschauen (»lebendige Anschauung«), die eigentlich nur dann möglich ist, wenn man selbst schon in dieser Wirklichkeit steht und lebt, bildet bei Hirscher den entscheidenden *Übergang zwischen Erkennen und Handeln*, Theorie und Praxis. In *lebendiger Anschauung* nämlich ist es möglich, nun umgekehrt die »Idee« des Einen Geistes auch »auf alle Besonderheiten der Verhältnisse zu beziehen, und in diese einzuführen« (I, 135). Daher das beständige Drängen, überall den Geist zu suchen und anzuregen. Nur auf diesem Wege glaubt er, »das Subjektivwerden der objektiven christlichen Wahrheit« (I, 3) induzieren zu können. Letztlich geht es ihm darum, »die eigene Urteilskraft des Volkes heranzubilden« (II, 273). »Gebe man dem Volke«, so schreibt Hirscher in seiner »Katechetik«, »eine Anschauung vom Christentum als jenem gnade- und weisheitsvollen Ganzen, das es ist, dann erst wird es eines tüchtigen Urteils in Sachen der Religion und Moral fähig sein« (Katechetik 1. Aufl., 129f.). Organisches Erkennen, genetisches Verstehen allein ist praktisch, weil es Handeln aus freier Einsicht und eigener Motivation ermöglicht. Wenn beispielsweise die »Christliche Moral« dies zu leisten vermag, dann und nur dann, ist sie als Wissenschaft praktisch, nämlich »praktisch von innen heraus« (ChM I<sup>5</sup>, xxi). Ein Rezensent hat diesen Zusammenhang bei Hirscher sehr klar erkannt, wenn er bemerkt: »Hier gelte nun zur Antwort, was der Herr gesagt hat: »Die Wahrheit wird euch frei machen.« Die Moral unorganisch behandelt mag wohl mancherlei Wahrheiten geben, die Wahrheit gibt sie aber nicht, darum macht sie auch nicht frei«<sup>33</sup>.

In diesem Zusammenhang wird nun auch deutlich, welchen Stellenwert die »Coexistenz« des Menschen und das »Vermögen der Sprache« bei Hirscher einnehmen: Gott offenbart sich uns in seinem Sohn, in der Genesis des Logos, im »Niederlegen« des ganzen Wesens Gottes »in eine zweite Persönlichkeit«, in der »Dahingabe des Logos in die Welt«: Das »Wort« erscheint in der Zeit. Auch der einzelne geschaffene Geist will dementsprechend den Reichtum seines Lebens »in Anderen niederlegen«. In Geben und Nehmen, Lieben und Geliebtwerden vollzieht sich menschliche und christliche Gemeinschaft. Im Wort »gibt sich der Geist dem Geist«, im Wort ist das Reich Gottes grundgelegt, das Wort ist gegeben als »Medium« des Austausches von Liebe und Leben (vgl. ChM I, 82 ff.; 240f.).

Hirschers dialogische Konzeption, die freilich nur ansatzweise entwickelt ist, bleibt keineswegs nur theoretische Spekulation. Sie konkretisiert sich in der Forderung nach Verwirklichung der »kollegialischen« Kirchenverfassung, in seinem Plädoyer für »Synoden« auf allen Ebenen und unter Beteiligung der Laien, für »Pastoral-Vereine« und »Gemeinde-Ausschüsse«. Nichts soll seiner Auffassung nach in der Kirche angeordnet werden, was nicht auf »Gemein-Beratung«, »Gemeinurteil« und »Gemeinentscheidung« zurückgeht<sup>34</sup>.

Trotz allem läßt sich angesichts mancher Züge der Hirscherschen Theologie die Frage nicht unterdrücken, ob der Tübinger dem organischen Gesellschaftsmodell bürgerlicher Prägung nicht doch zuviel Tribut gezollt hat, wenn er den von ihm vertretenen »Constitutionalismus« in der Kirche als eine »jener der bürgerlichen Staaten ähnliche Verfassung«<sup>35</sup> bezeichnet, wenn er in politischer Hinsicht die »drei Stände« der Gesellschaft aus den Hauptbedürfnissen des

33 Rezension zur 4. Auflage der ChM, in: Zeitschrift für Theologie 12, 1844, 176 ff.

34 Vgl. dazu die Schriften HIRSCHERS: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1849; Antwort an die Gegner meiner Schrift... Tübingen 1850; sowie den Artikel »Katholizismus« in: Staatslexikon von Rotteck und Welcker, Bd. 9, 1840, 226–238. Weitere Nachweise zu diesen Gedankengängen, siehe W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 407; 558–560.

35 J. B. HIRSCHER, Art. »Katholizismus« 22.

Menschen deduziert und wenn er die »Gütergemeinschaft«, die er durchaus als Erscheinung des Reiches Gottes bestimmt, dann doch »dem Buchstaben nach für unausführbar« hält, sie aber ihrem Geiste nach in »allgemeiner reger irdischer Gewerbsamkeit« festgehalten glaubt (ChM III, 272–279). Ebenso wenig kann aber übersehen werden, daß Hirscher sich stets der Bedingtheit und Vorläufigkeit der jeweiligen »Zeit-Formen«, unter denen der christliche Geist in Erscheinung tritt, bewußt war. Die »Hör- und Lernwilligkeit«, für die er eintrat, läßt sich auch im Wandel seiner eigenen Anschauungen feststellen. So wandte er sich – trotz Ablehnung des »Communismus« und der »roten Republik« – dagegen, »die in die Völker gekommene mächtige Bewegung« als einen bloßen »Paroxysmus« zu betrachten, der vorübergehen werde. Vielmehr meinte er darin »eine neue Station in der Entwicklung des Völkerlebens« sehen zu sollen, hinter die man nicht zurückgehen könne und dürfe, und hielt dafür, »sich mit dieser Bewegung zu verständigen«<sup>36</sup>. Nicht Opportunismus war es, der ihn dazu trieb; der Geist des Evangeliums veranlaßte ihn, die gegenwärtigen Zustände in Frage zu stellen: »*Das Volk ohne Gott und Hoffnung in der Welt, welch ein Jammer! Das Volk in Herren und Sklaven geteilt, in Unterdrücker und Unterdrückte, in Prassende und Darbende: welch ein Zustand! Wer ermißt nun das Glück und die Erhöhung, durch Jesus Christus den wahren Gott, und in ihm einen Vater Aller, unsern Vater erkannt zu haben. ... Wie ganz anders ist von nun an die Stellung des Menschen... in der Welt, wie anders erscheint seine Würde und Bestimmung!*« (Hauptstücke 353)<sup>37</sup>.

### III. Zwischen Angst und Autorität

#### DIE WENDE IN DER EKKLESIOLOGIE JOHANN ADAM MÖHLERS UND DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE ANTON GRAFS

Im Unterschied zu J. S. Drey und J. B. Hirscher, deren Theologie eine mehr oder weniger kontinuierliche Entwicklung aufweist, wobei sie ihren ursprünglichen Ansatz weiterbilden, gibt es im Lebenswerk JOHANN ADAM MÖHLERS (1796–1838) so etwas wie eine Wende, um nicht zu sagen einen Bruch, der durch eine wesentliche Veränderung des ersten Ansatzes gekennzeichnet ist. Die Neuorientierung erfolgte ziemlich genau um das Jahr 1827, im Zeitraum zwischen den beiden großen Werken, zwischen der »Einheit in der Kirche« (1825) und der »Symbolik« (1832). (Möhler lehrte von 1822 bis 1835 in Tübingen, von 1835 bis zu seinem Tode 1838 in München)<sup>38</sup>. Als seine originäre Leistung gilt das neue, den Rationalismus überwindende, zunächst *pneumatologisch* geprägte Kirchenbild. Kirche werde hier »nicht mehr gesehen als eine Gesellschaft, sondern als eine Gemeinschaft« (J. R. Geiselman). Die eigentliche Großtat des Theologen aber erblickt man in seiner nachfolgenden radikalen Abkehr vom »Subjektivismus der romantischen Gemeingeistlehre« und in seinem Schritt hin zum »Objektivismus« eines *christologisch* ausgerichteten Kirchenbildes, in welchem er die »objektive Autorität« zum »konstruktiven Prinzip« (Geiselman) erhoben habe.

36 Vgl. J. B. HIRSCHER, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, 85; sowie: DERS., Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche. Tübingen 1849, 11, 15f., 44. Weitere Nachweise bei W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 565.

37 J. B. HIRSCHER, Hauptstücke des christkatholischen Glaubens. Tübingen 1857.

38 Über Möhler vgl. P. W. SCHEELE, Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. München 1975, Bd. 2, 70–98 (Lit.). – J. KÖHLER, War Johann Adam Möhler (1796–1838) ein Plagiator? Beobachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen »Tübinger historisch-kritischen Schule« des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 86, 1975, 186–207.

Das Aufregendste an Möhlers Theologie ist freilich etwas anderes: Als erster Tübinger bringt er die Wahl eines bestimmten theologischen Standpunktes nicht nur, wie gewohnt, mit dem moralischen Zustand in Zusammenhang, sondern mit der existentiellen Zerrissenheit des »Daseins«, und interpretiert damit, wenn auch nur andeutungsweise und indirekt, seine eigene wissenschaftliche Wandlung als Bewegung heraus aus der Angst und hin zum sicheren Hort der Autorität.

*Kirche – »wie ein Geist, so ein Leib«*

Das Christentum besteht nicht in leeren Begriffen, Ausdrücken, Formeln oder Redensarten, es ist seinem Wesen nach eine wirksame Kraft, die sich die Welt gestaltet, es ist *Leben*, und zwar »gemeinsames Leben«. Eine solche Auffassung hat für die Konzeption der Theologie Folgen: Die christliche Erkenntnis kann – auch in ihrer wissenschaftlichen Form – nur dann als wahrhaft christlich gelten, wenn sie, sozusagen als der »begriffsmäßige Ausdruck«, permanent aus diesem Leben hervorgeht. Diese Überzeugung ist mehr oder weniger allen Tübingern gemeinsam. In ganz besonderer Weise aber prägt sie Möhlers Erstlingswerk *Die Einheit in der Kirche* (1825). Im Zentrum dieser Vision von Kirche steht der Heilige Geist, der Geist Jesu Christi, der als das »neue Lebensprinzip« (S. 7) alle Gläubigen von innen heraus zu einem großen Gesamtleben verbindet, der ihre Gemeinschaft stiftet und die Einheit schafft: »wie ein Geist so ein Leib« (S. 196). Alle Gläubigen, im Geiste vereinigt, bilden den »Körper Christi«. Mit dieser Konstruktion der Kirche als der mystischen, vom Heiligen Geist gewirkten, göttlichen Gemeinschaft aller Gläubigen entspricht Möhler weithin dem Plan, den sein Lehrer Drey unter dem Titel »System der christlichen Kirche«, zuweilen auch »Theorie des christlichen Lebens« genannt, in seiner »Kurzen Einleitung« (1819) entworfen hat. Wie Drey so unterscheidet auch er zwischen *Pneumatologie* (»Einheit des Geistes«) und *Somatologie* (»Einheit des Körpers«) der Kirche und faßt sie dennoch zugleich als »lebendigen Organismus« (S. 197), als von einem inneren Prinzip bewirktes »organisches Ganzes« auf, wobei die »mystische Einheit« einerseits zur »verständigen Einheit« des Geistes in der »Lehre« fortschreitet und andererseits sich in der »Kirchenverfassung« ausgestaltet (vgl. S. V–VII). Sieht Drey in der Kirche die »äußere leibliche Gestaltung« des »inneren seelischen Lebens« der geistigen Gemeinschaft, so betrachtet sie Möhler als »Körper des von innen heraus sich bildenden Geistes der Gläubigen«. Vom einzelnen Gläubigen aus gesehen, verläuft freilich bei beiden Theologen der Lebensprozeß von außen nach innen: »Das in der Kirche verbreitete heilige Leben solle der Einzelne durch unmittelbaren Eindruck in sich aufnehmen, durch unmittelbare Anschauung die Erfahrung der Kirche zur eigenen umgestalten, einen heiligen Sinn und Wandel sich erzeugen, und aus dem geheiligten Gemüte die christliche Erkenntnis entwickeln« (S. 12). Auf diese Weise soll das ins Subjekt aufgenommene Leben fortgepflanzt und aus dem Zusammenwirken der Gläubigen wiederum objektiv werden. So geschieht »lebendige Überlieferung« des Evangeliums.

Hirscher hatte das Dreysche »System der Kirche« zur »Christlichen Moral« ausgebaut, Möhler machte es nun zur leitenden Idee seiner Ekklesiologie: Doch veränderte auch er die Vorlage in entscheidenden Punkten: Die vom Heiligen Geist im Menschen gewirkten christlichen Prinzipien sind nach Drey der *Glaube* (als theoretisches Prinzip, durch das die Religion in den Menschen kommt) und die *Liebe* (als praktisches Prinzip, durch welches die im Gemüte lebendige Religion wirksam wird und sich im Leben und Handeln äußert). Diese beiden Prinzipien, von Drey in seinem systematischen Aufbau häufig als die zwei Momente der Religiosität mehr oder weniger nebeneinandergestellt, vereinigt Möhler nun konsequent zu einem Prinzip, indem er das dynamische Moment des Geistes als die erzeugende Kraft des

gemeinsamen Lebens (= Liebe) zum Grundprinzip der christlichen Erkenntnis (= Glaube) macht. Die gelebte Liebesgemeinschaft vermittelt die wahre Erkenntnis Christi als des Sohnes Gottes. Während der Dogmatiker den christlichen *Lehrbegriff* hauptsächlich in seiner Funktion als »Basis« der kirchlichen Gesellschaft betrachtet, macht der Kirchengeschichtler umgekehrt nun das geistgewirkte *Leben* zur Grundlage der Lehre. (Offenbar gab es im System Dreys selbst eine gewisse Zweideutigkeit: Einerseits hat die »praktische Religiosität« zentrale Bedeutung für das Zustandekommen der kirchlichen Gesellschaft und ihrer symbolischen Formen, so daß die »Kirche«, wie sie aus dem lebendigen Glauben hervorgeht, die wahre »Basis« auch für das theologische Wissen bildet [vgl. KE § 54]; Quelle ist hier das *gläubige Subjekt*. Andererseits aber bildet der christliche Lehrbegriff die »Basis« des »Kirchentums« [KE § 268], sofern nämlich die »christliche Ideologie« der »christlichen Kirchengesellschaft« zugrunde liegt [vgl. KE §§ 179; 253; 268]; Quelle ist hier die *Objektivität des kirchlichen Bewußtseins*. Diese Antinomie wirkt sich auf Möhlers weitere theologische Entwicklung einschneidend aus). In der Anfangsphase seines Denkens ist für Möhler jedenfalls die Kirche das Erzeugnis der »mystischen Einheit« des Geistes (Lebenskraft), die sich zur »verständigen Einheit« (Lehrbegriff) emporbildet, während sie sich in der »Einheit des Körpers«, d. i. in der »äußeren sichtbaren Gestaltung« (Lebensformen), verwirklicht. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bildet hier keinen Gegensatz zur hierarchischen Kirchenverfassung. Vielmehr ist der Bischof als Mittelpunkt seiner Diözese »das Person gewordene Abbild der Liebe der Gemeinde«. Und der Primat des römischen Papstes ist als der »Zentralpunkt« der Einheit aller Diözesen im Episkopat zugleich der »Schlußstein« des organischen Ganzen (Einheit, S. V–VII).

Möhler hat für die Modifizierung des ekklesiologischen Ansatzes gewichtige Gründe: Sein theologisches Denken ist, genauso wie bei Drey, eingebettet in ein evolutionistisches Weltverständnis. Das heißt: Geschichte ist letztlich nicht als bloßer Kausalnexus (Pragmatismus) zu begreifen; sie muß als teleologischer Zusammenhang, als eine von innen heraus sich entfaltende Entwicklung eines umfassenden Ganzen (Organismus) betrachtet werden, als die *lebendige Anschauung* der im Sinnlichen erscheinenden übersinnlichen göttlichen Idee. Man kann sie nicht einfach nur kausal *erklären*, man muß sie von Gott her *verstehen*. Geschichte hat bei dem Tübinger also eine genuin theologische Dimension. Darauf wurde unter dem Stichwort »Verbindung des Historischen mit dem Spekulativen« in der bisherigen Interpretationsgeschichte nachdrücklich hingewiesen. Allerdings hat man dabei eine andere, vielleicht grundlegendere Unterscheidung fast gänzlich übersehen: Möhler betrachtet die Geschichte vor allem als Subjekt-Objekt-Dialektik, zuerst *objektiv* als »das in der Zeit sich entwickelnde und gestaltende Leben der Menschheit unter der Leitung der Providenz«, dann *subjektiv* als »Wissen von diesem Leben« und damit als »fortschreitende Bildung«, als die Menschheit »im Werden«. Vom Standpunkt des Menschen aus gesehen, erscheint die Geschichte folglich als eine »Evolution des menschlichen Geistes«. Damit dieselbe Geschichte aber vom Standpunkt Gottes aus betrachtet nicht zur »bloßen Evolution des Absoluten« wird, versucht Möhler beide Gesichtspunkte so zu vereinen, daß er den *Pragmatismus* (Verknüpfung des Verstandes) als »Abglanz« des *Organismus* (Verknüpfung der Vernunft) versteht. Er will demnach mit Hilfe einer gewissen *Analogie* menschliche Freiheit und göttliche Notwendigkeit so versöhnen, daß sie dennoch nicht identisch werden und Freiheit nicht in Notwendigkeit umschlägt. In einer späteren Fassung des Textes formuliert er daher vorsichtiger und spricht jetzt davon, daß »die *endliche Kausalität in der unendlichen, die freie Tat in der göttlichen und umgekehrt angeschaut*« wird. Damit läßt sich jetzt Möhlers ursprüngliche Absicht klarer fassen: »Mit *Freitätigkeit handelnd ist sein Geist die produzierende Kraft in allen seinen Bewegungen und Bestrebungen, und obschon der Mensch als ein in eine durchgängige Relation gesetztes und mit Endlichkeit behaftetes Wesen der äußeren Erregungen und Einwirkungen bedarf, um zur*

*Selbsttätigkeit sich zu erheben und frei schaffend zu werden, so mag es doch nicht ein wahrhaft menschliches Sein genannt werden, wobei nicht der Geist des Menschen das ihn Erregende und auf ihn Einwirkende in sich aufgenommen, und selbsttätig sein Handeln danach bestimmt hätte*«. Gott und Mensch sind die beiden Faktoren und »die Geschichte ihr gemeinsames Produkt«. Es geht ihm um ein solches organisches Verstehen der Geschichte von Gott her (»religiöse Anschauung«), daß Naturkausalität für den Menschen nicht als Letzthorizont, vielmehr Gott als Garant unserer Freiheit erscheint<sup>39</sup>. Ob ihm dies gelungen ist, sei dahingestellt. Das ungelöste Problem bleibt offensichtlich die Art der Analogie, die im romantischen Organismusmodell der »Harmonie des Individual- mit dem Universalleben« (Einheit, S. 110) für das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln liegt.

Mit dieser Konzeption und Intention kommt Möhler der Theologie Hirschers auffallend nahe. Auch dieser deutet die Wahrheit durchweg »im Interesse der Freiheit«, auch für ihn ist die Geschichte die objektive Erscheinung (Offenbarung) der Wahrheit und zugleich der Gegenstand subjektiver Verwirklichung (Moral) durch die Freiheit des Menschen. Mitwirken, Mitleben im Universalleben, darin besteht hier wie dort der Grundcharakter des christlich-menschlichen Lebens und, wenn man so will, das gott-menschliche Prinzip. Das Entscheidende für unseren Zusammenhang ist, daß in einem solchen Denken das historische und das praktik-kritische Moment in enger Verbindung stehen, ja daß letzteres eigentlich bestimmende Priorität hat. So wird auch für Möhler die »lebendige Anschauung« zum hermeneutischen Prinzip, das den Übergang von der Theorie zur Praxis ermöglicht: »Wer immer eine wahrhafte Geschichte schreiben will, muß von einer Einheit ausgehen, sei es bewußt oder unbewußt, von einem das Ganze durchdringenden Grundgedanken, welcher alles trägt und begreifen läßt, auf welchen alles sich bezieht, der alles zu einem wahren Organismus verbindet. Eine jede Geschichte ist ja die Beschreibung eines Lebens, und diese bestimmte innere Lebenskraft, diese bestimmte Eigentümlichkeit ist es, welche sich organisch entfaltet. Eben deswegen stehen alle Erscheinungen in einer bestimmten Geschichte in einem dynamischen Verhältnisse zu dem individuellen Lebensprinzip«. Speziell die Kirchengeschichte darf daher niemals bloße Abstraktion sein. Ihre Idee muß »etwas Lebendiges« sein, eben der christliche Geist, als jene »innere, stets tätige und schaffende Kraft«, die zugleich das höchste, immer anzustrebende, freilich »in keiner Zeit zu erreichende« Ziel der Kirche bildet<sup>40</sup>.

Nach dieser Auffassung, die Möhler zu diesem Zeitpunkt (1826) als die allein katholische gelten lassen will, erscheint die christliche Wahrheit nicht nur als geschichtlich gegebene, sondern zugleich als in der gelebten »Freiheit der Christen« verwirklichte und weiter zu verwirklichende. Die Wahrheit ist dann in der »Einheit« geradezu »identisch« mit Liebe. Man kann sagen: Die Wahrheit der christlichen Lehre beruht hier auf dem christlichen Leben, die Lehre darf von der »liebenden Wechselwirkung« der Gläubigen gar nicht losgelöst werden, weil nur dort, in der Einheit der Kirche, Christus leibhaftig zur Anschauung kommt. Den genauen Gegensatz dazu bildet nun die *Häresie* (vgl. Einheit, S. 63–129). Ihr Wesen liegt vor allem darin, daß sie das Christentum, unabhängig vom Leben, durch bloßes Denken zu ermitteln sucht und es folglich als ein »bloßes Begriffssystem« auffaßt. Aber der tote Buchstabe hat keine Kraft, der bloße Begriff erzeugt kein Leben. Nur der Geist erzeugt den Geist. Die Häresie, namentlich in Gestalt der »Schulmeister« oder »idealistischen Gnostiker«, will das Positive des Christentums in Vernunftideen auflösen und seine historische und praktische Richtung in eine »rein spekulative« (S. 66) verwandeln. Sie ist also nicht das Erzeugnis der kirchlichen Gemeinschaft und des liebenden Geistes, sondern »Separatismus« und »Egoismus«, »das Böse selbst«

39 Vgl. dazu J. A. MÖHLER, Über die Geschichte, ihren Begriff und ihre Gesetze im allgemeinen (Vorlesungstexte), abgedruckt bei: J. R. GEISELMANN, Geist des Christentums 390–396; 484–491.

40 Vgl. MÖHLER, Über die Geschichte 393f.

(S. 117), der »verkehrte Geist« schlechthin. Dieser »willkürlichen Spekulation«, bei der »die Vernunft nicht zum Glauben« kommt, stellt Möhler noch die andere Häresie, den »separatistischen Mystizismus«, zur Seite, bei welchem »der Glaube nicht zur Vernunft« gelangt, ohne ihr jedoch ähnliche Bedeutung zuzumessen (vgl. S. 92 f.). Die Lehre aber, die aus der Gemeinschaft der Kirche als Ausdruck ihres lebendigen Geistes erwächst, ist »wahre Erkenntnis« = »*Gnosis*« (S. 145 ff.), Lehre, die auf der Anschauung des Lebens beruht. Zurecht, sagt Möhler, hat die alte Kirche die durch Aufnahme in die Gemeinschaft des Glaubens Wiedergeborenen die »Erleuchteten« genannt und das christliche Leben als die »wahre und göttliche Philosophie« bezeichnet (S. 18).

*Gnosis – »ein Angstschrei des Herzens«*

Möhlers erstes Buch fand fast überall begeisterte Zustimmung. Doch geschah bald etwas sehr Merkwürdiges. Fast abrupt wandte sich Möhler von diesem seinem pneumatozentrischen Kirchenbild ab, sprach von »Fehlern« und »Verirrungen« und erarbeitete in einem Zeitraum von nur wenigen Jahren eine neue, völlig veränderte Ekklesiologie, die, wie er selbst andeutete, zur bisherigen in »ungeheurer Differenz« steht. Ganz offensichtlich war er sich, vielleicht auch durch den Hinweis anderer, gefährlicher Tendenzen bewußt geworden, die der Schleiermacherschen Theologie und damit auch seinem eigenen ekklesiologischen Entwurf innewohnten. Vieles, was Möhler in seiner neuen Untersuchung *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit* (1827) gegen den Sabellianismus (wie ihn Schleiermacher interpretierte und bevorzugte) vorbringt (vgl. S. 304–333), liest sich wie eine Kritik am eigenen Kirchenbild der »Einheit«. Dafür ein Beispiel: »Der heilige Geist«, so liest man da, »ist nach Sabellius der Geist des Ganzen (aller Gläubigen). . . Der Geist verhält sich also zur Kirche wie die Gottheit in Christo zu seiner Menschheit. So ist nun freilich nicht jeder einzelne Christ Gott, aber wie von der Gesamtheit der Kirche nicht ausgesagt werden müsse, daß sie Gott sei, ist schwer zu begreifen, und wie ihr göttliche Verehrung versagt werden könne, ebensowenig« (S. 318). Vergöttlichung der Kirche, Aufhebung des Menschlichen im Göttlichen, Monophysitismus und damit Verlust der Freiheit, dies schienen ihm nun die großen Gefahren zu sein, die das idealistische Ganzheitsdenken und die Lehre vom Gemeingeist in der Theologie heraufbeschwören. Möhlers Geisttheologie von 1825 hatte sich vor allem gegen den Rationalismus mit seiner Leugnung göttlichen Wirkens in der Welt gewandt. Jetzt (1827) hat sich die Szene gründlich gewandelt. Fühlte er sich vorher gehalten, das *Göttliche* im Christentum zu verteidigen, so ging es ihm nun um das Festhalten des *Menschlichen*, das er durch die idealistische Geist- und Gefühlstheologie gefährdet sah. Hatte er in der »Einheit« das Wesen der Häresie vor allem in die vom Leben abgerissene »Spekulation« gelegt und sie schlechthin mit dem Bösen identifiziert, so sah er im »Athanasius« die häretische Verirrung hauptsächlich im grassierenden »falschen Mystizismus«, der sich letztlich von bestimmter, klarer Erkenntnis lossagt und die Trinitätslehre ebenso wie die Lehre vom Sündenfall für Spekulationen hält. Beide Häresieformen, die des *Rationalismus*, den er in der »Einheit« bekämpft, und die des *Mystizismus*, zu dem er jetzt wohl auch seine eigene vergangene Theologie zählt, kommen nun offenbar darin überein: Sie wissen »die Übel in der Welt« nicht mit der Idee von Gott zu vereinbaren. Möhler ist offenbar entschlossen, nicht nur den verborgenen Monophysitismus seiner früheren Theologie, sondern auch die darin enthaltene und daraus entspringende Abspaltung des Bösen zu überwinden. Es klingt wie ein historisches Selbstbekenntnis, wenn er schreibt, bei der Bekämpfung des *Arianismus* seien »manche Katholiken« so weit ausgeschweift, daß sie diesem nicht anders auswichen, »als indem sie sich dem *Sabellianismus* näherten« (S. 304). Die Gestalt des Athanasius und dessen Kampf gegen den Arianismus (rationalistische Trennung von Gott und Welt) und Sabellianismus (idealistische Ineinssetzung von Gott und Welt) wird für Möhler zum Spiegelbild der eigenen Kämpfe um die Ortsbestimmung seiner Theologie.

Im Jahr 1831, also noch vor Veröffentlichung der ›Symbolik‹, schrieb Möhler einen *Versuch über den Ursprung des Gnostizismus* (1831)<sup>41</sup>. Wer die schon angedeutete Gepflogenheit Möhlers kennt, die jeweilige Gegenwartsproblematik im Gewand der Geschichte zu erörtern, wird sich nicht wundern, in dieser Untersuchung nun implizit auch die Ursprünge jener Häresie diskutiert zu finden, die er neuerdings für die eigentlich gefährliche hält. Und vieles spricht für die Vermutung, daß er auf diese Weise ein Stück eigener Vergangenheitsbewältigung betreibt.

Möhler widerspricht in dieser Untersuchung der Ansicht, die häretische Gnosis sei »aus einem rein theoretischen Interesse« entsprungen, aus dem Bedürfnis, »die Tatsachen des Christentums und das historisch Positive desselben überhaupt als Idee, als reine Vernunftwahrheit und im Zusammenhang aller seiner Teile zu begreifen«, eine Ansicht, die er selbst in der ›Einheit‹ entwickelt und hervorgehoben hatte. Jetzt vertritt er die Meinung, »daß die Gnosis aus dem Christentum ganz unmittelbar und direkt hervorgegangen sei, und zwar aus einem praktischen Drange, so daß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine spekulative Richtung angenommen habe« (S. 406f.). Nur so lasse sich der mächtige Einfluß des Gnostizismus auf die Menschen erklären, der sich »so lange unter den Christen zu erhalten vermochte« (S. 403; 413). Seine jetzige Ansicht faßt Möhler mit diesen Worten zusammen: »Durch den durch das Christentum bewirkten Umschwung der realen Weltanschauung in die ideale verfiel ein sehr bedeutender Teil der christlichen Kirche in einen frommen Wahnsinn; der so lange veräußerte, in der Sinnenwelt verlorene Geist fuhr bei der plötzlichen, mächtigen Zurückerufung so gewaltsam und schnell in sich zurück, daß das Band zwischen ihm und dem leiblichen Dasein abschnellte, zerrissen ward, und alles Körperliche, nicht als das vom Geiste zu Beherrschende und Bildende betrachtet, sondern als das ihm schlechthin Feindselige, als das an sich Böse verabscheut wurde«. Als Gegenbewegung gegen die Naturvergötterung der Heiden, bei denen »der Geist in der Natur auf- und untergegangen war«, trachtete die Gnosis als »christliches Extrem«, als »Hyperchristentum« danach, »ganz aus der Natur herauszugehen«, sie zu verteufeln (S. 411). Sie kann also in ihrem Ursprung nicht als Reaktion »gegen die judaisierende Geistesrichtung unter den Christen« verstanden werden. Von der letzteren dürfte man sich doch kaum eine andere Vorstellung bilden, »als daß sie die Leiblichkeit der Tatsachen des Christentums zu einseitig im Glauben festhielt und von diesem Leibe sich nicht durch die Kraft der Intelligenz zum Geiste, von der Erscheinung sich nicht zur Idee erhob; und als das äußerste Extrem einer solchen Denkweise könnte doch wohl nur eine andere angenommen werden, welche lediglich das Ideale berücksichtigte, und die ganze Geschichte Jesu Christi als eine symbolische Darstellung ewiger Vernunftwahrheiten betrachtete, während es die Aufgabe der vermittelnden katholischen Gnosis gewesen wäre, in der beibehaltenen Tatsache die Idee aufzufinden, und in dem Einen das Andere, im Allgemeinen das Konkrete, und im Konkreten das Allgemeine zu verehren. Allein der Gnostizismus ging noch viel weiter, er erklärte keineswegs nur den *sittlichen Leib der Geschichte* für das an sich Nichtige, sondern den *Naturleib* für das Böse, und ging hiermit einen ethischen Kampf ein, vor welchem sich eine einseitige, kraftlose unmächtige Idealistik entsetzt hätte. Allerdings hatte das Größere das Mindere allmählich in seinem Gefolge, und der absolut-dualistische Spiritualismus der Gnosis führte notwendig zu einer einseitig-idealisierenden Behandlung der Geschichte« (S. 411f.). Die »neue Richtung nach Innen« war es also, die sich hier »in vielen und gewiß nicht in den schlimmsten Christen auf eine ganz überspannte, übertriebene, krankhafte Weise« offenbarte. Die Erscheinungswelt, so sagt Möhler weiter, erfüllte die Gnostiker mit unendlichem Ekel, und »eine innere, tiefe Unheimlichkeit« begleitete sie bei allen Bemühungen, in die sie mit ihr kamen. »Das schmerzhaft erregte, tief verletzte Gefühl, der unheimliche Drang, die weltverachtende Empfindung« rang

41 Veröffentlicht in: J. J. I. DÖLLINGER, Dr. J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, 2 Bde. München 1839/40, hier Bd. 1, 403–435.

nach einem Wort, in welchem sich die »dunkle Geistesbewegung« aussprach. Der Gnostizismus, als »Dollmetsch solcher Gefühle«, fand dieses Wort in der Annahme eines absoluten Gegensatzes zwischen Leib und Geist (S. 407–409). Das ursprünglich christliche »Bewußtsein eines inneren geistigen Zwiespaltes« (S. 422) steigerte sich ins Extrem. So entwickelte sich »aus einem eigentümlichen praktischen Interesse eine eigentümliche Spekulation«, und die Gnostiker erwarben sich das Verdienst, als erste »ein spekulatives System des Christentums, die erste christliche Religionsphilosophie geschaffen zu haben« (S. 410).

Nicht der theologische Idealismus, der das Empirische der Geschichte allzusehr verachtete, ist es also, was Möhler in erster Linie angreift, den verzeiht er aus verständlichen Gründen am ehesten. Es ist der absolute Dualismus von Geist und Leib, von Gnade und Natur, gegen den er sich vor allem wendet. Die Charakterisierung des *Gnostizismus* als »Hyperchristentum« (S. 411) erinnert auffallend an eine sehr ähnliche Kennzeichnung des (Schleiermacherschen) *Sabellianismus* als »Hyperkatholizismus« im ›Athanasius‹. Der Haupteinwand gegen diesen, er könne die biblische Lehre von der »Schöpfung aller Dinge durch den Sohn« nicht erklären, weil er die personale Verschiedenheit des Logos vom Vater leugne und in ihm nur die Offenbarung des *erlösenden*, nicht aber zugleich des *schaffenden* Gottes sehe, kommt mit dem Vorwurf hier gegen den Gnostizismus, er verachte den »Naturleib«, vollständig überein. Faßt man diesen Befund klar ins Auge, so ist jeder Zweifel, gegen welche Art von Theologie sich die aktuelle Spitze des Aufsatzes wendet, beseitigt: Es ist die von Schleiermacher ausgehende, von Möhler selbst in seiner ›Einheit‹ bis zu einem gewissen Grade rezipierte Gefühls- und Geisttheologie, die weder den Naturleib des Menschen (das Menschliche) wahren konnte, noch die Wirklichkeit des Bösen auszuhalten vermochte und es folglich vom *Geistleib* der Kirche absplattete. Der Ursprung solcher Theologie aber, der er selbst erlegen war, liegt für Möhler in einer bestimmten Daseinserfahrung: »Die von den Gnostikern so dringend, so unablässig aufgestellte Frage nach dem Ursprung des Bösen setzt ein tiefes Sündengefühl, einen tiefen Abscheu des Bösen voraus, ein Umstand, der gewöhnlich übersehen wird, da man diese ihre Frage meistens nur als eine Art Vorwitz behandelte, oder als Wirkung eines spekulativen Kitzels, wenn man so sagen darf. Alle Fragen, die zu einer gewissen Zeit die Köpfe ausschließend, oder doch recht ernsthaft beschäftigen, gehen aus der verborgensten Wurzel der Lebenselemente jener Zeit hervor, aus den innerlichsten Grundlagen des geistigen Daseins; eben so verhält es sich auch mit der gnostischen Frage: bevor sie mit ihrem ganzen Ernst aufgestellt wurde, mußte ihr Gehalt tief empfunden sein: sie war ein Angstschrei des Herzen« (S. 426f.).

Damit hat Möhler, wohl als erster katholischer Theologe, das Streben nach einem rein spekulativ geschlossenen, das Böse als das »schmerzlich drückende Kreuz der Spekulation« (S. 430) ausscheidenden theologischen System aus einem fundamentalen »Zwiespalt« unseres »Daseins« heraus gedeutet und mit der »Angst« in Verbindung gebracht. Der Einfluß F. H. Jacobis, der Philosophie und Wissenschaft als »Daseinsenthüllung« verstand, ist nicht auszuschließen. Nach ihm ist es die »existentielle Angst vor dem Tode«, die den Menschen nötigt, einen geschlossenen Denkbereich herzustellen. Der »Zwiespalt« besteht für Jacobi nun darin, daß der Mensch im selben Akt, in welchem er sein Dasein *im Denken* zu sichern sucht, seine Existenz gerade gefährdet und verfehlt. Dies war es auch, was ihn zu einem »salto mortale« zurück *ins Leben* veranlaßte. Gibt dies Hinweis auf die weitere Geschichte der Möhlerschen Theologie?

*Autorität – »in der Gebundenheit an die Kirche – die wahre Freiheit«*

Die Wende in Möhlers Ekklesiologie, die sich bereits im ›Athanasius‹ ankündigte, kam voll zum Tragen in der *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze des Katholizismus und Protestantismus* (1832). Seit mehreren Dezennien, so schreibt Möhler in der Vorrede, waren

»die Katholiken aufgefordert, einzig das Göttliche im Christentum zu verteidigen«, jetzt handle es sich aber nicht mehr darum, vielmehr gehe es nun »um Festhaltung des Menschlichen« im Göttlichen. Und er fügt hinzu: »Gerade von einem Extrem zum anderen müssen wir uns wenden. Doch kommt dem Katholiken das zugute, daß seine Glaubenslehre eben sowohl das umfaßt, was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Christentume verehren, als das, was der orthodoxe Protestantismus eben so einseitig oder ausschließend in demselben Christentume hervorhebt; diese beiden Gegensätze sind in der Tat in seinem Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt« (S. XI). Es ist die alte Antinomie zwischen »Naturalismus« und »Supranaturalismus«, die Möhler auch jetzt wieder in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung stellt, nur daß er in diesem Falle das katholische Christentum nicht in erster Linie von der Christologie und Trinitätstheologie, vielmehr von der theologischen »Anthropologie« (S. XIV) her zu verteidigen sucht.

Den »eigentlichen Mittelpunkt des Widerspruchs« bildet für Möhler die unterschiedliche Bestimmung des Verhältnisses von *Natur und Gnade*, Gnade und Freiheit. Der Protestantismus lasse, wegen der »gänzlichen Depravation« (S. 47) der menschlichen Natur, die Freiheit des Menschen völlig in der Alleintätigkeit der göttlichen Gnade untergehen. Daher habe er keinen Platz mehr für menschliche Selbsttätigkeit, könne somit das so sehr hervorgehobene Böse letztlich nicht erklären, komme auf diesem Wege zu einem Dualismus zwischen *Gesetz und Evangelium* und trenne folglich Religion und Moral vollständig. Nach Möhlers Worten erreicht seine Untersuchung ihren »höchsten Punkt« (S. 174) dort, wo er auf die »spekulative Idee« stößt, die der protestantischen Rechtfertigungslehre unausgesprochen zugrunde liege, die Idee nämlich, »daß das Böse allem Endlichen notwendig adhäre« (S. 181). Hieraus folge alles andere: Alleintätigkeit Gottes im Erlösungsprozeß, Trennung von Natur und Gnade, von Gesetz und Freiheit etc. Die Verwandtschaft zum »Gnostizismus« sei unverkennbar. Wie bei diesem das Wissen die Gewißheit der Seligkeit gebe, so sei es im Protestantismus »der Glaube in seiner Abstraktion« (S. 181), der allein selig mache. Dem protestantischen Standpunkt stellt Möhler nun die katholische Lehre scharf gegenüber: Der Katholizismus geht davon aus, daß der Mensch, obwohl tief gefallen, doch »nicht aus der Freiheit und dem Ebenbilde Gottes herausgefallen« (S. 56) ist. Infolgedessen gibt es auch freie »Mitwirkung« des Menschen bei der Aufnahme des Evangeliums. Im Prozeß der Rechtfertigung durchdringen sich göttliche und menschliche Tätigkeit, die Wiedergeburt ist ein »gottmenschliches Werk« (S. 74). Die Liebe (= Vollziehung des sittlichen Gesetzes) ist die »substantielle Form« des rechtfertigenden Glaubens (S. 137), ja die Werke der Liebe (praktisches Moment) werden so sehr mit dem Glauben (theoretisches Moment) in eins gesetzt, daß, wie bei Christus, eine »Communicatio Idiomatum« (S. 156) stattfindet. Nach Möhler können somit alle Differenzen in der Lehre von der Rechtfertigung zwischen Protestanten und Katholiken darauf zurückgebracht werden, daß für die letzteren Religion und Sittlichkeit »innerlich Eins und Dasselbe« sind, während die ersten sie als »wesentlich getrennt« (S. 174) betrachten. Das katholische Lehrsystem ist »Theodizee« (S. 185); das Böse ist hier eine Folge der menschlichen Freiheit. Gesetz und Gnade sind eins, Gesetz und Freiheit sind im katholischen Christentum gänzlich versöhnt (vgl. S. 74–180).

Nimmt man nun noch die Überzeugung Möhlers hinzu, daß der Mensch als Sinnenwesen »an sein Inneres nicht glaubt, wenn er es nicht äußerlich im Bilde sieht« (S. 222), so werden damit bereits alle wesentlichen Grundzüge der »Lehre von der Kirche« (vgl. S. 264–342) erkennbar, wie sie der Tübinger Symboliker entwickelt und in welcher er alle Unterscheidungsmerkmale zwischen den Konfessionen sich vereinigen sieht: Wahre Freiheit und wahre Erkenntnis werden nur im Eingebundensein in die sittliche Gemeinschaft der Kirche und ihre Gesetze gefunden. Christliche Theorie und kirchliche Praxis fallen hier geradezu in eins – freilich in einem ganz anderen Sinne als in der Ekklesiologie der »Einheit«.

Jetzt, in der ›Symbolik‹, wird die Kirche nicht mehr als »Leib des Geistes«, sondern als »Leib Christi« verstanden. Ihre Sichtbarkeit gründet nicht länger allein in einer anthropologischen Notwendigkeit, vielmehr in der Menschwerdung des göttlichen Logos selbst: »So ist denn die sichtbare Kirche ... der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Leibwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden« (S. 267). Schon immer, sagt Möhler, haben die »Idealisten« Anstoß genommen »an dem Menschen, der da Gott ist«; nicht anders ist es bei der Kirche, deren menschliche Seite Anlaß gibt, das Göttliche in ihr zu verkennen. Im Menschen freilich stellt sich das Heilige nie ungetrübt dar, und so gehört auch das Böse zur sichtbaren menschlichen Gestalt der Kirche (vgl. S. 268). Wie in Christus »Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden« ist, so auch in der Kirche; sie ist »göttlich und menschlich zugleich«, sie ist »die Einheit von beidem«. Das Unsichtbare kann vom Sichtbaren nicht getrennt werden, beide bilden eine organische Einheit. Dies gilt nicht nur für ihren Ursprung, sondern auch für die kirchliche Fortsetzung der Tätigkeit Christi durch die Geschichte. Das göttliche Wort nimmt menschliche Gestalt an in Schrift und Tradition. So sehr auch der göttliche Geist »in seiner Vereinigung mit dem Menschlichen ein eigentümlicher Takt, ein tiefes, sicher führendes Gefühl« (S. 270) für die Wahrheit wird, so wenig kann der einzelne gegen Mißverständnis und Irrtum gefeit sein, wenn er sich nicht der kirchlichen Gewalt, dem »Gesamtsinn« unterordnet: »Das Gesamtverständnis entscheidet gegen das Einzelnen, das Urteil der Kirche gegen das des Individuums: die Kirche erklärt die Heilige Schrift« (ebd.). Dieses Gesamtverständnis ist die Tradition im subjektiven Sinn, das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort. Tradition im objektiven Sinn aber ist der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche, die Norm der Schrifterklärung, die Glaubensregel. Hierin bezeugt sich die Autorität der Kirche in ihrer Gesamtheit (vgl. S. 264–281).

In der zweiten Auflage der *Symbolik* (1833) baut Möhler die Tendenz seiner neuen Ekklesiologie zur »Objektivität« und »Auctorität« weiter aus (vgl. S. 392–423). Er identifiziert jetzt die amtliche Autorität der Kirche mit der Autorität Christi schlechthin, »so daß uns Christus selbst nur insofern Auctorität bleibt, als uns die Kirche Auctorität ist«. Eine äußere Autorität, wie Christus, »können wir uns nie rein geistig vermitteln« (S. 316). »Auctorität bedarf also zu ihrer Vermittlung der Auctorität« (S. 316). – Die Wende ist komplett. Die Katholiken lehren, so konstatiert jetzt der Tübinger: »Die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare, jene bildet erst diese«, denn der menschgewordene Sohn Gottes hat die Kirche »von Außen nach Innen gebildet«. In ihm ist das Wort Gottes »ein äußerer Lehrer« geworden (»äußere Dazwischenkunft«). Daher ist auch für die Kirche, die seine Stelle vertritt, »ein fortwährendes, bestimmtes äußeres Lehramt« erforderlich (S. 398f.).

Dennoch, Möhler kennt auch jetzt noch die organische Bildung der Kirche von innen nach außen: »Wir sind nicht eher lebendige Glieder der äußeren Kirche, als bis wir der inneren angehören; das von außen Dargebotene muß in und von uns reproduziert, das Objektive subjektiv geworden sein, ehe wir uns als wahre Genossen der christlichen Kirche zu betrachten berechtigt sind.« Das von außen nach innen gedrungene »Bild« wird »von Innen nach Außen zurückgeworfen« (S. 405). Die Sichtbarkeit der Kirche erfordert eine von Christus als ihrem Ausgangspunkt ausgehende, in ununterbrochener Reihenfolge fort-dauernde Ordination. Aber der »von Oben gegebene Beruf« muß »unten zuerst erkannt und dann anerkannt werden«. So repräsentiert der Episkopat die Gesamtkirche. Er ist ihr Organ. Auf die gleiche Weise ist mit der sichtbaren Kirche zugleich ein das Ganze organisch verbindendes Haupt gegeben, ohne das sie sich auflösen würde oder vielmehr gar nie entstanden wäre (vgl. S. 366–372).

In dieser, die göttliche Einsetzung des Apostolates mit den Bedürfnissen des kirchlichen Organismus verbindenden, die gottmenschliche Struktur der Offenbarung aufnehmenden Konstruktion liegt Möhlers *theologische* Begründung der katholischen Ekklesiologie. Darüber hinaus freilich gibt er ihr noch eine *anthropologische* Begründung, die jener korrespondiert, keineswegs aber aus ihr abgeleitet ist, und es scheint, daß sie sich am nachhaltigsten auf die Gesamtkonzeption ausgewirkt hat: Ausgehend von der »Macht der Gesellschaft«, die dem einzelnen, der in ihr lebt, unvermeidlich »ihr Bild« (S. 317) einprägt, glaubt Möhler, die Entwicklung der Humanität in ursächlichen Zusammenhang mit der »Erweiterung der Gemeinschaft und gegenseitigen Abhängigkeit« sehen zu müssen. »*Je gebildeter und humaner die Menschen in einem Staate sind, desto gebundener sind sie durch weise Ordnungen, heilige Gesetze, ehrwürdige Sitten und Gewohnheiten, welche die Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten verständig begründen*« (S. 371). In den Augen Möhlers ist es die »Verschlungenheit des einzelnen Menschen in die Menschheit«, die es mit sich bringt, daß er »desto mehr sich selbst erfaßt, je mehr er im Ganzen sich zu verlieren scheint« (ebd.). Dieses soziologische Modell von »Gemeinschaft« wird ihm zum »erläuternden Gleichnis« für die Entwicklung echter Religiosität durch Kirchlichkeit. Der Katholik »faßt den Einzelnen immer nur als Glied des Ganzen auf« (S. 310). »Innere Befreiung« durch »äußere Bindung«, lautet Möhlers These. Sie führt ihn zu dem Schluß: »Je umfassender die Gemeinschaft ist, der der Katholik angehört, desto ausgebildeter und mannigfacher sind freilich auch die Beziehungen, in denen er steht, desto vielfältiger die Bande, die ihn umschlingen; aber, wie gesagt, eben diese Bande, durch welche die Gemeinschaft erst als eine wirkliche sich darstellt, erzielen das Gegenteil von sich selbst, und setzen den inneren Menschen in Freiheit oder bewirken die lauterste Humanität; denn auch dieses Ausdrucks dürfen wir uns bedienen, da Gott Mensch geworden ist« (S. 322). Leben in der Kirche und der Gehorsam gegen ihre Institutionen werden zur Bedingung christlicher Humanität. Wenn Möhler gelegentlich in Erinnerung bringt, daß die Kirche *nur in abbildlicher Weise* den fortlebenden Christus darstelle, so wird diese Einsicht dadurch bei weitem wieder aufgewogen, daß er, entsprechend dem Wechsel der Prädikate, die Kirche und ihre Institutionen auch »göttlich« (nicht gott-menschlich!) nennt: »*Ist das Göttliche, der lebendige Christus, und sein Geist in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrügliche, so ist es doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert*« (S. 307). Die Gefahr der Vergöttlichung des christlichen Gemeingeistes in der »Einheit« verwandelt sich in der »Symbolik« zur Gefahr einer Vergöttlichung der Institution.

Nicht nur die Kirche, auch die Theologie hat damit eine andere Gestalt angenommen: Faßte Möhler in Übereinstimmung mit Hirscher (teilweise auch mit Drey) in seiner »Einheit« die Spannung von Glauben und Wissen als Dialektik von Leben und Wissenschaft auf, das heißt: als Wechselbeziehung zwischen Praxis und Theorie des Christlichen, so verlagert sich diese Beziehung, bedingt durch den neuen Kirchenbegriff, jetzt ganz auf die intellektuelle Ebene, die der autoritativen Praxis untergeordnet wird. Nicht mehr primär der im Subjekt (im »Herzen«) lebendige Glaube, der die Kirche von innen heraus gestaltet und fortbildet, sondern in erster Linie der Glaube »objektiv genommen«, der in Gestalt des kirchlichen Lehrbegriffs die Kirche von außen her konstituiert, soll ins Wissen erhoben werden. War die Tübinger Theologie bislang Theorie der christlichen Religion (Drey) oder Wissenschaft des christlichen Lebens (Hirscher), in beiden Fällen also soviel wie Auslegung des christlich-kirchlichen Lebens im Geiste, so ist sie jetzt vornehmlich *Wissenschaft der amtlich verfaßten Kirche* (ihrer Lehre und amtlichen Tätigkeit) und deren reproduktives Selbstbewußtsein. Die Gefahr einer Ideologisierung taucht am Horizonte auf. Eine »Änderung zum Bessern« in der Kirche wird nunmehr offenbar allein vom Eingreifen der Autorität erwartet (vgl. S. 318).

Damit ist nun ein Punkt erreicht, der es erlaubt, in die wichtigsten Strukturmomente jenes

Theologiebegriffs Einblick zu nehmen, welcher der ›Praktischen Theologie‹ Anton Graf zugrunde liegt.

*Praktische Theologie* – »etwas gehorsam aus den Händen der kirchlichen Oberen anzunehmen«

In seiner *Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie* (1841) beschreibt ANTON GRAF (1811–1867) das Wesen der kirchlichen Tätigkeit (formal betrachtet) nach dem Vorbild des Staates. (Graf war seit 1838 Privatdozent für Pastoraltheologie mit ntl. Exegese in Tübingen, 1841 a. o. Professor; 1843 Pfarrer in Steinberg)<sup>42</sup>. Der Staat, so heißt es dort, will sich nicht bloß durch etwas außer ihm Gelegenes passiv erhalten und vervollkommen lassen, er erhält und vervollkommnet sich vor allem und notwendigerweise »durch sich selbst, durch das im Namen aller Bürger – freilich auch und zunächst im Namen Gottes – geschehende Wirken des Staatsoberhauptes und die im Namen des Oberhauptes und aller Bürger erfolgenden organisch ineinandergreifenden Tätigkeiten des Beamten-, des Wehr-, Lehrstandes usw.« »Auf gleiche Weise« will auch die Kirche sich *nicht bloß erbauen lassen, sondern sich aktiv selbst erbauen*: Sie will »das subjektive Christentum«, »den in Liebe tätigen Glauben«, in allen Menschen pflanzen und fördern, und sie will im Namen ihrer Glieder »das im Innern Lebendige äußerlich dem inneren Drange gemäß darstellen«, sie will sich selbst als »Leib Christi« erbauen. Diese aktive Selbsterbauung ist freilich nur gewährleistet, wenn sie die von ihrem Stifter gewollten und aufgestellten geistlichen Vorsteher und Hirten auch selbst will und aufstellt und die von ihm gegebenen Mittel zur Erreichung ihres Zieles (Lehre, Kult, Disziplin) »in die Hände des geistlichen Standes« niederlegt. Nur auf diese Weise, nämlich »in und durch den geistlichen Stand als ihrem amtlichen Organ« und dessen organisch ineinandergreifenden Tätigkeiten, kann die Kirche sich selbständig als Leib Christi erbauen. »Da wirken nicht mehr die Einzelnen auf Einzelne und das Ganze, sondern Alle mit und durch Christus und seinen Geist auf Einzelne und das Ganze.« Diese, durch ihr amtliches Organ, den geistlichen Stand (einschließlich der Theologen), ausgeübten Tätigkeiten der Gesamtkirche nennt Graf die »kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten zur Erbauung der Kirche«, die er von anderen »Faktoren des Reiches Gottes«, welche »mit und neben« der amtlichen Kirche wirken, unterscheidet (S. 4–6; 112; 126; 148).

Unschwer läßt sich das vorwiegend kirchenpolitische Interesse dieses Ansatzes erkennen: Die Kirche, die nach Ansicht der damals immer stärker aufkommenden ultramontanen Strömung vor allem darauf bedacht sein mußte, ihre Unabhängigkeit vom Staat zu erkämpfen, soll ihre Amtsträger selbständig wählen und einsetzen dürfen. Dieses Interesse ist es offenbar, das Graf dazu führt, sein im Grunde stark an Hirscher und den frühen Möhler erinnerndes Kirchenbild (der »in Liebe tätige Glaube« stellt sich nach außen dar; die Kirche ist »Ein Leib«, ein lebendiger »Organismus«, dessen »Lebensprinzip« der hl. Geist) mit dem christologischen Modell der »Symbolik« Möhlers zu überformen und nicht mehr eigentlich die »Verwirklichung des Reiches Gottes«, sondern die »Selbst-Erbauung der Kirche« zum pastoral-praktischen Ziel zu erklären. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, Graf habe einige Mühe gehabt, beide Vorstellungen von Kirche zusammenzubringen (vgl. die Definition S. 148!)<sup>43</sup>. Besonders

42 Zu A. Graf vgl. den Nekrolog, in: Katholisches Kirchenblatt für die Diözese Rottenburg (1867) Nr. 19 u. 20 (19. Mai) 97–99. Über seine Theologie: F. X. ARNOLD, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Freiburg 1976, bes. 178–194.

43 Daß Graf trotz offenkundigen Anschlusses an Möhler dennoch stark von Hirscher geprägt war, geht auch aus einer Bemerkung hervor, die der Schriftleiter des Katholischen Kirchenblattes, ein DR. UHL, dem Nekrolog (siehe Anm. 42) glaubte beifügen zu müssen: »Wie der Unterzeichnete von Schülern seines hochverehrten Landsmannes hörte, gefielen die pastoraltheologischen Vorträge auch mit aus dem Grunde weniger, weil sich Dr. Graf gar zu sehr an seinen großen Lehrer Hirscher hielt, dessen Schriften er, ähnlich wie ein anderer Professor jener Zeit, fast zu oft zitierte.«

fällt auf, daß er in § 7 seines Buches (S. 106–114) es zwar für höchst notwendig hält, die Mannigfaltigkeit den verschiedenen anderen Faktoren, durch welche das »Reich Gottes« wirklich werden soll, zu beachten und kennenzulernen, um sie gleichzeitig von der spezifisch *kirchlichen* Tätigkeit klar zu unterscheiden. Man muß sie sogar vom eigentlichen Gegenstandsbereich der praktischen Theologie »ausscheiden« (S. 112). Diese befaßt sich eben per definitionem nur mit den »kirchlichen«, d. h. »*amtlich beauftragten Tätigkeiten*« (S. 138). So tritt hier, ganz ähnlich wie bei Möhler, die Freiheit des einzelnen Christen, aber auch die der Theologen, hinter das Interesse an der Freiheit der Kirche als Institution zurück: Das praktische Ziel kann nur erreicht werden durch Einordnung des einzelnen in den amtlich verfaßten Organismus und seine rechtlich geregelten Tätigkeiten. Angesichts eines sich immer stärker säkularisierenden Staates soll offenbar die Kirche zum Hort einer Humanität werden, die das Eingebundensein des einzelnen in den ständisch geordneten Organismus der Gesellschaft und die gehorsame Unterordnung unter seine Autoritätsstrukturen als ihr höchstes, weil gottgegebenes Ideal ansieht. Das Äußere, immer auch zeitlich bedingte Menschliche an der Kirche, droht – wider Willen – zum Maß des Göttlichen in ihr zu werden.

Graf will mit seiner Schrift den Grund legen für den in einer späteren (nicht mehr erschienenen) Abhandlung zu führenden Beweis, »daß die Theologie nur in der Kirche, in der Mitte der Gläubigen, notwendig, und in der rechten Art und Weise zum Vorschein kommt, daß es rein zufällig ist, wenn jemand außerhalb der Kirche, ein Ungläubiger, sich mit dem Christentume wissenschaftlich und so, daß dasselbe wahrhaft zum vollen Worte kommt, beschäftigt; daß die Kirche als der notwendige, allseitig zu erschöpfende Gegenstand der Theologie angesehen werden muß; daß die Kirche wesentlich drei Seiten darbietet, daß sie als eine gewordene, als eine mit einem bestimmten stets gleichen göttlichen unabänderlichen Wesen versehene und als eine sich selbst in die Zukunft hineinbildende vor unseren Augen steht; daß die Theologie diese drei Seiten, weil die Kirche, erschöpfen muß, und die erste durch die biblischen Wissenschaften und die Kirchengeschichte, die zweite durch die Dogmatik und Moral und die dritte durch die praktische Theologie zur Darstellung kommt; daß diese drei Hauptglieder samt ihren Zweigen notwendig aus einem rein wissenschaftlichen und aus einem praktischen Interesse angebaut und studiert werden, . . . daß aber beide Interessen einander bald koordiniert, bald in der mannigfaltigen Gradation subordiniert sein können, daß insbesondere die praktische Theologie mit vollem Rechte praktische genannt wird, sofern sie einerseits an sich und im Vergleich mit der theoretischen Theologie mehr aus praktischem, als rein wissenschaftlichem Interesse angebaut und studiert wird, und das rein wissenschaftliche Element neben dem praktischen in ihren letzten Verzweigungen beinahe gänzlich verschwindet, und sofern andererseits *der Gegenstand der praktischen Theologie die Kirche, wie sie sich selbst erbaut, die tätige Kirche ist*« (S. 125f.). Demnach ist die praktische Theologie doch mehr als bloße Anweisung für den geistlichen Stand, obwohl sie auch dies ist; sie ist die »*Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten zur Erbauung der Kirche*« in die Zukunft bzw. die »*Theorie der sich selbst fortbildenden, erbauenden Kirche*« (S. 4ff.; 125f.; 148f.; 269).

Graf kritisiert an Schleiermacher, daß bei ihm das »praktische Interesse« der Kirchenleitung das Zusammenhaltende der theologischen Disziplinen bilde. Er habe auf diese Weise die theoretische Theologie zur praktischen herabgezogen, statt diese, wie es richtig gewesen wäre, zur theoretischen emporzuheben (S. 136ff.). Nicht das Verhalten des Theologen, das mehr wissenschaftliche oder mehr praktische Interesse, darf den Gegenstand bestimmen, vielmehr muß sein Verhalten umgekehrt von diesem Gegenstand bestimmt werden: »*Die praktische Theologie ist nicht da, weil es ein überwiegend praktisches Interesse in der Theologie gibt, sondern jene und dieses sind da, weil die Kirche eine sich selbst erbauende ist*« (S. 142f.). Damit wird wie das wissenschaftliche, so auch das praktische Interesse der Theologie gänzlich der amtlichen Praxis der Kirche, d. h. auch ihrem *faktischen* Selbstverständnis, unterworfen. Daher

also kann Graf sagen: »Zuerst deduziere man aus dem Begriffe der Theologie, dem Wissen durch die Kirche und um die Kirche, den Begriff der praktischen Theologie«, um dann fortzufahren: »Hier ist alles im Keime niedergelegt; das zunächst Allgemeine und Abstrakte hat man näher ins Auge zu fassen, und es wird sich zum Konkreten und Gegliederten gestalten« (S. 267f.). Das Auge des Betrachters hat nur Licht zu werfen auf das in der Kirche gegebene Ideal und dessen inneren Reichtum. Daher also bemängelt Graf, etwa in der Katechese, daß »der Willkür der einzelnen noch immer ein allzu großer Spielraum gelassen ist, daß man die Hilfe statt von oben von unten erwarten zu wollen scheint« (ThQ 1839, 700); darum beklagt er, daß leider »in der praktischen Theologie so oft etwas aus der Erfahrung abstrahiert« und sogleich zur allgemeinen Regel gestempelt werde (ThQ 1840, 217); deswegen kritisiert er »die besonders im Praktischen sich überall breit machende Subjektivität, die Sucht, überall ganz andere Grundlagen zu legen, als die längst von der Kirche Gottes gelegt sind« (ThQ 1845, 589); daher kann er behaupten, der katholische Prediger finde »in seiner Gebundenheit an die Kirche die wahre und objektive Freiheit« und fühle sich »umso freier, je mehr er die Kirche begriffen und als wahr erkannt« habe. (ThQ 1843, 298). Und hier liegt schließlich auch der Grund dafür, warum Graf es begrüßt, daß beispielsweise in der Katechismusfrage die Neigung größer werde, »ohne vieles Rasonieren etwas gehorsam und mit Ehrfurcht und Liebe aus den Händen der kirchlichen Oberen anzunehmen« (ThQ 1843, 122)<sup>44</sup>.

Für das Verständnis der verschlungenen Wege, auf denen sich die Tübinger Theologie seit Drey fortbewegt hat, ist es nicht uninteressant zu sehen, daß auch Graf seine Vorstellung von praktischer Theologie auf Dreys »System der Kirche« zurückführt: »Vereinigt man nämlich die letztere«, so bemerkt er, »mit der von Drey gegebenen praktischen Theologie, der bloßen Anleitung zum Kirchenregiment und Kirchendienst, wie man denn diese Anleitung in Tat und Wahrheit nicht wohl oder doch nur willkürlich von jenem »System der Kirche« (man vergleiche nur näher dessen Inhalt!) trennen kann; so kommt der vollständig richtige Begriff und Umfang der praktischen Theologie zum Vorschein« (Krit. Darstellung, S. 148). Dies ist also nach den Modifikationen bei Hirscher und Möhler die *dritte Metamorphose* der von Drey neu in das Gebäude der Theologie eingefügten Disziplin.

Graf beruft sich zur Rechtfertigung seines Begriffs von »Praktischer Theologie« auch auf FRANZ ANTON STAUDENMAIER (1800–1856) und dessen *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie* (1834; 2. Aufl. 1840). (Staudenmaier war 1828–1830 Repetent in Tübingen; 1830 Prof. für Dogmatik in Gießen, seit 1837 in Freiburg i. Br.)<sup>45</sup>. Aus Staudenmaiers Ausführungen, so sagt Graf, gehe hervor, daß auch bei ihm die praktische Theologie »die Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten zur Realisierung des *Kirchenzwecks* in der Menschheit oder zur Erbauung der Kirche« sei (Krit. Darstellung, S. 148). Die zunächst kaum auffallende Nuancierung, die sich hier in die Definition Grafs gewissermaßen einschleicht, hat ihren Grund vermutlich darin, daß Theologie für Staudenmaier nicht bloß – wie für Graf – »Wissenschaft der Kirche« (ebd. S. 6) oder deren »wissenschaftliches Selbstbewußtsein« ist, vielmehr »Wissenschaft des christlichen Glaubens« (Enzyklopädie<sup>1</sup> = E<sup>1</sup>, 29) oder auch »Wissenschaft des gesamten religiösen Bewußtseins, wie es historisch durch die Offenbarung in Christus bedingt und gestaltet ist« (Enzyklopädie<sup>2</sup> = E<sup>2</sup>, 37f.) und wie es sich in dialektischer Bewegung »in die absolute Ansicht der göttlichen Idee« (E<sup>1</sup>, 26) verklärt. Dahinter dürfte sich ein tieferer Dissens verbergen, den Graf nicht zur Kenntnis nimmt: Für ihn ist die amtliche Tätigkeit der Kirche der Rahmen, *innerhalb* dessen sich das Reich Gottes verwirklichen soll. Zwar ist auch für Staudenmaier die Kirche ein für das

44 Die Zitate stammen aus Rezensionen Grafs.

45 Zu Staudenmaier vgl. P. HÜNERMANN, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, 99–128 (Lit.).

Christentum notwendiges »Institut« (E<sup>1</sup>, 29), sie ist die Idee in ihrer konkreten Erscheinung; gerade als solche aber ist sie der »Dialektik« (E<sup>2</sup>, 35 ff.) des christlichen Lebensprozesses ein- und untergeordnet. Dieses Leben, der geschichtliche »Dialog zwischen Gott und den Menschen« (E<sup>2</sup>, 36), nicht allein die Kirche, ist für ihn Gegenstand der Theologie (vgl. E<sup>1</sup>, 462 ff.; 482 ff.; 485 ff.). Auf diesem Hintergrund muß Staudenmaiers Zuordnung von Moral und praktischer Theologie, die stark an Hirschers Position vor 1844 erinnert, verstanden werden: »Da die Moral zur Aufgabe hat, darzustellen, wie die Wahrheit des Christentums durch den Willen übergehe zum Leben in Christus, kann als der Inhalt der christlichen Ethik das Praktische erscheinen, als der Inhalt der Dogmatik aber das rein Theoretische. ... Die Wahrheit des christlichen Geistes wird zur Tat des christlichen Geistes, und darin liegt an sich das praktische Moment. Das Erkennen verwirklicht sich im Leben, und das praktische Wissen ist nur das Wissen als Handeln, damit aber auch das wahre wirkliche Wissen, ... Des ungeachtet wird aber im System die Moral nicht zur praktischen Theologie gerechnet, sondern unter der letzteren versteht man die Lehre von der Tätigkeit, die durch die Vorsteher und Diener der Kirche entwickelt werden soll, um die Glieder der Kirche zu jenem Leben in Christus zu führen, das in der Moral dargestellt wird« (E<sup>1</sup>, 463; 571 ff.).

Wenngleich Staudenmaier in der zweiten Auflage seiner *Enzyklopädie* (1840) vermehrt die christologische Struktur der Kirche im Sinne Möhlers herausarbeitet (vgl. S. 91; 748 ff.; 752 ff.; 760), so bleibt doch die Bestimmung der christlichen Moral als »Wissenschaft des christlichen Lebens« (S. 850), welches sich aus der inneren Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes entwickelt (vgl. S. 35 ff.; 752 ff.), letztlich auch für die praktische Theologie ausschlaggebend. Graf übergeht dies geflissentlich und er hat Grund dazu: Er versteht seine »Praktische Theologie« als Fortführung des Dreyschen »Systems der Kirche« weit mehr im Sinne Möhlers als im Sinne Hirschers oder Staudenmaiers. Die Praxis, mit der es die praktische Theologie zu tun hat, ist für Graf daher ausschließlich ein Handeln im »Auftrag« der Kirche und insofern Ausführung der Tätigkeit Christi, nicht aber das sittliche und kreative Handeln aus seinem Geist, nicht »Fortbildung der Kirche überhaupt« (Krit. Darstellung, S. 138 f.).

Es gibt noch eine vierte Variante in der Wirkungsgeschichte der Programmatik Dreys: Sein Schüler WENZEL MATTES (1815–1886; 1844–1846 Repetent am Tübinger Wilhelmsstift, dann Professor und Regens in Hildesheim)<sup>46</sup> verfaßte für Wetzer und Welte's Kirchen-Lexikon (Bd. 10), den Artikel *Theologie* (1853). Er unterscheidet zwischen Theologie im allgemeinen und der christlichen Theologie, die, »auf bestimmte Autorität gestützt« (S. 863), vom Glauben ausgeht, folglich »das kirchliche Bewußtsein zur Unterlage« hat. Merkwürdigerweise bestimmt er sie dann aber doch als Wissenschaft der christlichen Religion. Als solche zerfällt sie in drei Teile. Sie ist: 1. Erkenntnis des christlichen Gottesbewußtseins oder Glaubens (= *theoretische* Theologie, welche Erkenntnistheorie, historische Theologie und Dogmatik umfaßt); 2. Erkenntnis des im kirchlichen Leben sich äußernden Bewußtseins (= *kirchliche* Theologie, die das Kirchenrecht, von dem »insbesondere die sog. Pastoral ein Teil ist«, und die Liturgik umfaßt); 3. Erkenntnis desselben Bewußtseins, wie es sich im sittlichen Leben des Christen betätigt (= *praktische* Theologie oder *Moral*) (Vgl. S. 872–875). Vollkommen konsequent ist hier die »Praktische Theologie« im Sinne Graf's zur »*kirchlichen Theologie*« ausgebaut, wobei »Pastoral« ganz folgerichtig jetzt zu einem Teil des Kirchenrechts verkümmert. Mattes gibt dafür eine indirekte Erklärung: In der katholischen Kirche, so schreibt er, »ist ein für allemal festgestellt, wie die Kirche zu regieren und im einzelnen zu verwalten ist; es müssen die Tätigkeiten durchweg

46 Zu W. Mattes vgl. K. BRECHENMACHER, Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41, in: R. REINHARDT (Hrsg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Tübingen 1977, 197–269, hier 236–238. Zu seinem theologischen Standpunkt vgl. auch W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 272 f.

Ausdruck des in der Kirche waltenden christlichen Geistes sein gleich der der Kirche und dieser entsprechend; und Sache des Theologen ist nun nicht, Anleitungen zu geben, Meinungen zu äußern, sondern das objektiv Feststehende zu begreifen und sofort zu erkennen und anzugeben, wie die Glieder der Hierarchie beschaffen sein und handeln müssen, um, jeder an seiner Stelle und in seiner Art, getreues Abbild des Gottmenschen zu sein.« (S. 869). Solche Erkenntnis sei Theologie im vollsten Sinne des Wortes, ihr Gegenstand sei der (offenbar in der Hierarchie wirkende) göttliche Geist. Und nun fährt Mattes fort: »In Wahrheit hat auch Drey dieses vollkommen erkannt, was man nicht schon daraus ersieht, was er in der sogenannten praktischen Theologie vorbringt, sondern besonders daraus, daß er der »wissenschaftlichen Theologie« ein »System der Kirche« als zweiten Teil einfügt. Dieses »System der Kirche«, was ist es anders, als die praktische Theologie?« (S. 869). (Mattes versteht an dieser Stelle praktische Theologie offenbar im landläufigen, von ihm jetzt aber »kirchliche Theologie« genannten Sinn.) Das eigentlich Überraschende an seiner Konzeption ist, daß er erstmals die christliche Moral als »praktische Theologie« schlechthin bezeichnet. Auf diese Weise gelingt es ihm (wenigstens in formaler Hinsicht), jene Isolierung zu durchbrechen, die infolge der Beschränkung der Theologie auf den Gegenstand Kirche eintrat. Mattes bezieht das »politische Leben« ausdrücklich in den Aufgabenbereich der Theologie mit ein, eine Auffassung, die sich bereits in einem früheren Artikel ankündigte, der unter dem Titel *Unsere Aufgabe* in der Theologischen Monatsschrift (1850) erschienen war: Dort hieß es: »Mit dem rein Theoretischen... hat die Theologie zwar den Hauptteil, aber doch erst einen Teil ihrer Aufgabe erfüllt. Als zweite Aufgabe liegt ihr ob das sogenannte Praktische, d. h. Einwirkung auf das Leben, Mitwirkung zu bestimmter Gestaltung des letztern. Diese praktische Tätigkeit der Theologie erstreckt sich erstens auf das kirchliche, zweitens auf das politische Leben der Christen. Wenn man die praktische Aufgabe der Theologie auf die Moral und Pastoraltheologie beschränkt, und dabei die Moral in drei oder vier Traktate: von Freiheit, Gnade, Gewissen etc. ... zusammenfaßt: so hat man sie viel zu enge gefaßt; und behandelt man näher die Sache so, daß die Moral nicht mehr als praktische, sondern theoretische Theologie erscheint, und die Benennung praktischer Theologie der Pastoraltheologie allein bleibt: so hat man die Aufgabe vollends verfehlt. ... In der Tat, es läßt sich eine größere Verkehrtheit nicht leicht denken, als in der Forderung läge, daß die Theologie untätig, ruhig und unbekümmert die Gestaltung kirchlicher und politischer Verfassung und sofort dem kirchlichen und politischen Leben zusehen sollen« (S. 8–11)<sup>47</sup>.

Es ist bemerkenswert, daß Mattes die Realisierung der christlichen Wahrheit »im Leben, und zwar in allem Leben« anstrebt, diese Wahrheit aber nicht einfachhin mit der kirchlichen Wahrheit identifiziert. In diesem Zusammenhang läßt sich, rückblickend auf die bisherige Entwicklung, sagen: Nicht dies darf Graf zum Vorwurf gemacht werden, daß er seiner »Praktischen Theologie« eine theologische Idee zugrunde legte; dies haben auch Drey und Hirscher getan. Was man ihm aber vorhalten kann, ist, daß er diese Idee nicht kritisch, sondern autoritativ gefaßt, folglich in keiner Weise den bloß *analogen* Charakter der von ihm dabei ins Auge gefaßten kirchlichen Struktur nicht erkannt und damit den theologischen Praxisbegriff auf faktisches kirchenamtliches Handeln eingeschränkt hat. Die akute Gefahr einer ideologischen Theorie-Praxis-Vermittlung, in welcher die Theorie möglicherweise immer nur bestätigt, was gängige *amtliche Praxis* ist, hat Graf nicht gesehen. Für ihn war ohne weiteres »die Praxis... in allen Dingen das Frühere, woran sich erst die Theorie kräftig und so entwickeln kann, daß nun durch sie wiederum die Praxis sich läutern, befestigen und weiterbilden kann« (ThQ 1843, 293). Die »Rücksicht auf die Erfahrung« aber wurde zum »Nebenmoment« (Krit. Darstellung, S. 119). Wohin freilich eine praktische Theologie käme, die überhaupt auf eine wissenschaftlich durchgeführte, als hermeneutisches Prinzip wirkende theologische Idee verzichten wollte, läßt

47 Ein ausführlicheres Textstück ist abgedruckt bei W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 278f.

sich zur Genüge an der *Theorie der Seelsorge* (1848) ablesen, die JOSEF GEHRINGER (1803–1856) als »Leitfaden zu akademischen Vorträgen« publiziert hat. (Gehring war seit 1841 Professor für Moraltheologie und ntl. Exegese in Tübingen; offenbar las er auch Liturgik und Pastoraltheologie; 1849 Pfarrer in Kochertürn)<sup>48</sup>. Der Nachfolger J. Macks schickt seiner Theorie zwar eine ganz plausible Definition von »Praktischer Theologie« voraus, wenn er schreibt, sie lehre »die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Gegenwart und nächsten Zukunft«. Dann aber wird alles erschreckend beliebig: »Wenn nun diejenigen, welche die praktische Theologie anwenden, Pastoren sind; so kann die praktische Theologie Pastoraltheologie genannt werden. – Der christliche Hirt ist ein Seelenhirt; denn unser Oberhirt Christus stiftete nicht ein Reich dieser Welt, sondern er rettet die Seelen. ... Deswegen ist jeder Pastor, der die praktische Theologie auf eine christliche Herde anwendet, ein Seelsorger, und die ganze praktische Theologie oder Pastoraltheologie ist nichts anders als die Wissenschaft der Seelsorge« (S. 3).

#### IV. Dialektik und Analogie

##### DIE SPEKULATIVE METHODE IN DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE J. EV. KUHN UND DIE BEGRÜNDUNG DER CHRISTLICHEN MORALWISSENSCHAFT BEI F. X. LINSENMANN

Als der »spekulativ Hervorragendste der Tübinger Schule« (J. R. Geiselmann) gilt allgemein JOHANNES EVANGELISTA KUHN (geb. 1806; 1832 Professor für ntl. Exegese in Gießen; 1837 Professor in Tübingen, ebenfalls für Exegese; 1839 Nachfolger Dreys auf dem Lehrstuhl für Dogmatik; emerit. 1882; gest. 1887)<sup>49</sup>. Wenn man ihn – noch etwas überschwenglicher – sogar als »metaphysisches Genie« (P. Godet) bezeichnet hat, dann mag solche Hochschätzung immerhin darin ihre Berechtigung haben, daß er in ernstzunehmender kritischer Auseinandersetzung mit I. Kant, Fr. H. Jacobi, J. G. Fichte, F. W. Schelling, G. W. F. Hegel und D. Fr. Strauß eine dem positiven Offenbarungsstandpunkt entsprechende »eigene Dialektik« geschaffen hat, die anscheinend schon in ihren ersten Anfängen der Beachtung L. Feuerbachs wert war<sup>50</sup> und die auch heute noch hinreichend aktuell erscheint, um sie »als Ansatz für neue hermeneutische Möglichkeiten des Verstehens« (W. Kasper)<sup>51</sup> aufzugreifen.

48 Zu J. Gehring vgl. K. BRECHENMACHER (wie Anm. 46), 204–207.

49 Zu Kuhn vgl. F. WOLFINGER, Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, 129–163 (Lit.). DERS., Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 2). Göttingen 1972. H. FRIES, Johannes von Kuhn. (Wegbereiter heutiger Theologie). Graz–Wien–Köln 1973. H. G. TÜRK, Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn. (Theologie im Übergang, Bd. 5). Frankfurt a. M.–Bern–Cirencester/U. K. 1979. R. REINHARDT, Zur Philosophie des jungen Johann Evangelist von Kuhn in: ThQ 151, 1971, 355–358.

50 L. Feuerbach schrieb eine Rezension zu Kuhns Erstlingswerk »Jacobi und die Philosophie seiner Zeit«; sie ist abgedruckt in: LUDWIG FEUERBACHS, Sämtliche Werke. Bd. 2: Philosophische Kritiken und Grundsätze. Leipzig 1846, 81–91. Dort heißt es: »So sehr übrigens der Verf., ... in seinen Urteilen über die neuere und neueste Philosophie, ... von Jacobis Ansichten bestimmt ist, so nimmt er doch darin einen völlig eigentümlichen Standpunkt ein, daß er die Möglichkeit einer Wissenschaft des Absoluten auf dem Grunde des Relativen statuiert... Indes dürfte dieser schwierige Knoten von dem Verfasser wohl schwerlich befriedigend aufgelöst sein« S. 90f.

51 W. KASPER, Verständnis der Theologie damals und heute, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967. München–Freiburg i. Br. 1967, 90–115, hier 101.

Wenn Kuhn überall darauf ausgeht, die »Wahrheit in der Mitte« zu suchen, so erinnert dies unmittelbar an J. S. Drey. Tatsächlich hat er in erster Linie die von seinem Lehrer und Vorgänger aufgeworfenen, aber nicht gelösten zentralen Probleme der Theologie (Dialektik von Leben und Wissenschaft, Unmittelbarkeit und Vermittlung, Glauben und Wissen, Freiheit und Autorität) aufgegriffen und die dort ins Auge gefaßten Lösungsmöglichkeiten entschieden vertieft und fortentwickelt. Die durchgehende Grundidee Kuhns vom dialektischen »Gegensatz in der Einheit« läßt, ungeachtet der vorwiegend theoretischen (auf die Fragen der christlichen Lehre und Dogmatik ausgerichteten) Zielsetzung seines Werkes, auch Aufschlüsse über die Fassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses in der Tübinger Theologie erwarten.

*Dialektik der Wahrheit – »Zwiespalt im Rate der Weisen«*

Das von Kuhn schon während der Lehrtätigkeit in Gießen veröffentlichte Buch *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit* (1834) stellt wohl den gründlichsten und verheißungsvollsten Beitrag innerhalb der katholischen Tübinger Schule zur Klärung des Lebensbezuges der Theologie als Wissenschaft dar. Mit diesem umfangreichen Band, der aus einer im Jahre 1830 von der Universität Tübingen ausgezeichneten Preisschrift hervorgegangen war, unternahm Kuhn den Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern. Das Historische diente ihm dabei als Vehikel zur Erörterung der systematischen Frage, die ihm um so wichtiger zu sein schien, als alle bisherigen Versuche, eine begründete philosophische Erkenntnistheorie bzw. Wissenschaftslehre (»Theorie aller Theorien«), zu konstituieren (einschließlich der zugehörigen Metaphysik), als »Resultate der Schule« auf »die beabsichtigte Herrschaft über das Leben« verzichten mußten, »weil die Kraft des letztern, eine unbezwingbare und erste, jener erkünstelten und sekundären leicht den Sieg abgewinnen konnte« (S. 55).

Kuhn erfaßt in dieser Untersuchung mit erstaunlicher Präzision die paradoxe Situation der Philosophie nach Hegel<sup>52</sup>, der bekanntlich nicht nur den Kritizismus Kants und dessen Gegensatz in Gestalt der Lebensphilosophie Jacobis überwunden, sondern auch das absolute Wissen des transzendentalen Idealismus selbst an seine definitive Grenze geführt hat. Zeitlich noch vor den Bemühungen der Junghegelianer gelegen, die Hegels absolute Vollendung des philosophischen Systems auf das Gebiet der *Theorie* einzuschränken suchten, um wenigstens so seine kritische Relevanz für Praxis zu retten, und mehrere Jahre bevor K. Marx seine ursprüngliche Hegel-Kritik formulierte, die auf den Vorwurf hinauslief, das Hegelsche Prinzip sei deswegen unzulänglich, weil in ihm die Seite des *Lebens* nicht gleichberechtigt mit dem Geiste anerkannt sei, erarbeitet Kuhn seine Thesen vom notwendigen »Gleichgewicht des unmittelbaren und mittelbaren Momentes« im Bewußtsein und von der hieraus entspringenden bleibenden Angewiesenheit des wahrheitsuchenden Denkens auf *Erfahrung*, d. h. auf die Wahrnehmung des Lebens und die in ihm wirksamen Interessen des Menschengeschlechtes. Das Leben nämlich liefert in jedem Falle die »ursprünglichste Bürgschaft« (S. V.) der Wahrheit.

Den »interessantesten und höchsten« Gesichtspunkt zur Beleuchtung der »neuern und neuesten Philosophie« findet Kuhn dementsprechend im Gegensatz von Idealismus und Realismus, in welchem sich der *Kampf zwischen Wissenschaft und Leben* – ein »dieses großartige Ganze durchherrschendes Moment« – widerspiegelt. Keineswegs war es Vorwitz oder etwa Mutwille, »der die Schule dem Leben feindlich gegenüber treten ließ«; dahinter

52 Vgl. dazu R. BUBNER, *Theorie und Praxis – eine nachhegelische Abstraktion*. (Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe, Heft 49). Frankfurt a. M. 1971.

verbirgt sich vielmehr ein tiefgreifender Dissens, ein »Zwiespalt« in der Auffassung von Wahrheit, welcher durch »ein tiefer liegendes, über beide hinaus gehendes Interesse« an ihr bewirkt wurde. Zwei Extreme sind hier am Werk, die zueinander in Opposition stehen: Der »Enthusiasmus des reinen (unbedingten) Wissens«, der sich schon seit Cartesius zeigt und jetzt in den Systemen des Idealismus seinen Höhepunkt erreicht hat; er läßt nur das als wahr gelten, was rein durch wissenschaftliche Demonstration vermittelt, d. i. durch schlußfolgerndes Denken gewiß gemacht werden kann. Der »Enthusiasmus für das reine (wissenschaftliche) Nichtwissen« dagegen, der in Gestalt der Philosophie Jacobis sozusagen die Stelle der alten Skepsis vertritt, hält nur das für wahr, was sich »mit Notwendigkeit und praktischer Zudringlichkeit« hervortut, also unmittelbar gewiß, d. i. durch bloße (innere und äußere) Wahrnehmung gegeben ist. Dort räumt man der *demonstrierenden* Erkenntnisart des Verstandes die exklusive Stellung ein (Begriff), hier der *anschauenden* Erkenntnisweise der vernehmenden Vernunft auf dem Standpunkt des Lebens (Ideen). Dort betrachtet man die Wahrheit bloß »von Seite der Form«, hier lediglich »von Seite des Inhalts«; man setzt folglich entweder die absolute Identität von Idealem und Realem ohne weiteres voraus, oder man trennt beide schlechthin voneinander. »So gerät der aufmerksame Beobachter der philosophischen Systeme seit Cartesius abermals auf einen großen Zwiespalt im Rate der Weisen, auf einen gemeinschaftlichen höchst wichtigen Punkt in allem Forschen, an dem sich die Liebhaber der Weisheit entzweit haben. Auf der einen Seite gänzlichcs Mißkennen der Bedingtheit des philosophischen Wissens durch einen vorübergehenden notwendigen Standpunkt, auf der andern ein Festsitzen in dem Ursprünglichen und Unmittelbaren, ohne allen Übergang, ohne alle Verbindung mit dem Mittelbaren, und daher eine gewisse Feindschaft gegen alles, was Wissenschaft heißt: das sind die Resultate der Beobachtung« (S. 30–59; hier 55).

Kuhn will seine Erörterung nun als »neuen Versuch« verstanden wissen, den alten Zwiespalt, dem alle früheren Leistungen der Philosophie ihre Unzulänglichkeit verdanken, mit »glücklicherem Erfolg« zu überwinden. Er ist der Auffassung, daß beide Momente, die »Waffe der Wissenschaft« und der »gesunde Sinn eines Jeden«, immer bleiben werden und ihre Ansprüche zurecht geltend machen. Solange man aber keine »andere Auflösung« gefunden hat, als sie die herkömmlichen Systeme bieten, wird »kein ewiger Friede« sein. Bis dahin besteht die Gefahr, daß »unbegründete Theorien«, die, »auf den Strom des Lebens übertragen, wie Schaufelräder eine beschleunigte Bewegung desselben anstreben«, mit der »Gewalt der Meinung« auftreten, so daß sie zwar mächtig in die geschichtliche Bewegung eingreifen, in Wirklichkeit aber, weil ihr Wahrheitsanspruch nur *scheinbar* begründet ist, dem »Wohl der Menschheit« entgegenarbeiten (vgl. Vorwort, S. III–V, 59).

Es ist eine kritische, antiideologisch auf Praxis bezogene Zielsetzung, die Kuhns philosophische Abhandlung leitet. Dem negativen Interesse an der Destruktion falscher Verabsolutierungen entspricht jedoch zugleich das positive Interesse, »eine der Wahrheit gemäße Einsicht in das Verhältnis des Absoluten zum Relativen und die Art der Erscheinung des Absoluten im Relativen« sicherzustellen. Alle Theorien nämlich, welche Namen sie auch immer haben mögen, sind Resultate einer zugrundeliegenden Philosophie; und die Lösung des philosophischen Grundproblems müßte, wenn sie gelänge, »auf alle übrigen Zweige des menschlichen Wissens einen ungemein förderlichen Einfluß ausüben«. Dies gilt in besonderer Weise für die *Theologie*. »Oder gibt es etwa noch eine Wissenschaft, die bei den Schicksalen und der jeweiligen Lage der Philosophie in gleichem Maße beteiligt wäre, als gerade sie?« (vgl. Vorwort, S. III).

Kuhn gibt sich der Hoffnung hin, den »königlichen Weg der Philosophie« (S. 8), welcher Leben und Wissenschaft zu versöhnen imstande ist, gefunden zu haben, und er glaubt, diese Möglichkeit historisch verifizieren zu können: Überblicken wir das Gebiet der Philosophie in seiner geschichtlichen Entwicklung, so schreibt Kuhn, dann treffen wir auf eine Menge sich

entgegenstehender Systeme, darunter aber auf keines, »das das menschliche Bewußtsein oder den intelligenten Geist im Indifferenzpunkte des unmittelbaren und mittelbaren Moments« zu seiner Grundlage hätte. Vielmehr erkennt man »zwei parallele Reihen«, deren Natur es ist, daß der zwischen zwei homologen Gliedern bestehende Gegensatz »in dem Gegensatz der nächsten Glieder seine Einheit hat« und folglich der Gegensatz dieser Reihen überhaupt immer kleiner wird. Vergleicht man nun den »Dogmatismus des unmittelbaren Wissens« bei Jacobi (Philosophie als »Glaubenslehre«) mit dem »Transzendentalismus« bei Kant, Fichte und Schelling (Philosophie als »reine Wissenschaft«, daher auch »Reflexionsphilosophie« genannt), so ergibt sich, daß »die Grenze, der sich beide von entgegengesetzten Seiten nähern, sofern sie als Fluxionen betrachtet werden, nicht wieder einen Gegensatz, sondern die Einheit und das Wesen des Bewußtseins selbst von formaler und materialer Seite ausdrückt.« Die »wahre Dynamik des Bewußtseins« liegt demnach in der dialektischen Einheit zweier gegensätzlicher Faktoren, im »*Gleichgewicht des unmittelbaren und mittelbaren Moments*« (S. VII–X).

Wird diese »dynamische Duplizität« (S. 142) des Bewußtseins nicht beachtet, dies ist Kuhns Überzeugung, so verfehlt jede Wissenschaft, welcher Art sie auch immer sein mag, die Wahrheit, die sie sucht. Sie endet in diesem Fall entweder im platten *Empirismus* ohne Beziehung zu den Interessen der Menschheit oder im reinen *Apriorismus* ohne Zusammenhang mit dem wirklichen Leben (bzw. in der bloßen Negation solcher Philosophie) (vgl. S. 15f.; 44339; 360ff.; 380 u. ö.). Da sich aber die *Metaphysik* (wie auch alle anderen Wissenschaften) nach der *Wissenschaftslehre* richtet, hat diese die Aufgabe, eben jenes »Gleichgewicht der Momente« des Bewußtseins »*nachzubilden oder zu konstruieren*«; sie hat den Ausdruck dafür zu finden, in welchem unmittelbares und mittelbares Wissen so in eins gebildet sind, daß diese vermittelte Einheit jener unmittelbaren Einheit der Bewußtseinsmomente »genau gleich« ist (S. VII–X). Kuhn führt also den Gegensatz der philosophischen Systeme auf das in der Wissenschaftstheorie ungelöste Verhältnis von unmittelbarer Wahrnehmung und vermittelnder Reflexion zurück und bringt beides in Zusammenhang mit der »großen Kluft«, die zwischen Leben und Wissenschaft herrscht und die durch das genannte Mißverhältnis nur noch vergrößert wird: »*Wer sieht nicht*«, so fragt er rethorisch, »*wie der angegebene Gegensatz in der neuern und neuesten Philosophie nichts anders, als die unausgebildete natürliche Frucht des Verhältnisses darstellt, in welchem man das mittelbare und unmittelbare Wissen, das Grundbewußtsein und das abgeleitete Bewußtsein betrachtete*« (S. 58).

Kuhn hat das Ergebnis seines historischen Diskurses in der umfangreichen »Einleitung« (S. 1–59) zu seinem Werk gewissermaßen vorweggenommen. Die dortigen Ausführungen, ergänzt mit Darlegungen im »Zweiten Teil« (S. 292–425), erlauben uns jetzt, in gedrängter Form eine Darstellung der aus der Zusammenschau der historischen Gegensätze (= Standpunkt der Spekulation) entwickelten *spekulativen Methode* oder Erkenntnisart zu geben: Als das grundlegende Axiom, von dem Kuhn ausgeht, entpuppt sich der Satz: »*Das menschliche Bewußtsein erfaßt sich zuerst auf dem Standpunkt der Erfahrung, d. i. des mittelbaren Denkens und Erkennens*« (S. 49; 332f.). Hierbei entsteht jedoch das »Bedürfnis«, reflektierend vom Bedingten zu den Bedingungen und schließlich zum Unbedingten, zum begründeten Grund (complementum possibilitatis) vorzudringen. Aber das Denken kann nun trotz dieser im Mittelbaren liegenden »Richtung« auf ein Unmittelbares nicht so, wie man durch Schlußverfahren von einem Mittelbaren zum anderen kommt, also »auf stetige Weise« zum Unmittelbaren gelangen. Gleichwohl muß es sich eine »Grenze setzen«, ohne bei einer letzten Vorstellung stehen bleiben zu können. Das Relative der Erfahrung »weist mit Notwendigkeit auf ein Absolutes hin, in dem es seine Vollendung findet« (S. 337). Ein »natürlicher Drang zum Realen« (S. 49) verlangt, dem Vorgeestellten in einem *Akt der Freiheit* Realität beizulegen. Anders ausgedrückt: Der menschliche Geist kann sich unmöglich »dem Fürwahrhalten oder *Glauben* einer Wirklichkeit« entziehen. Die Erfahrung selbst bzw. die empirische Vorstellung

gibt also »Schwungkraft« zu einem »Sprung«, der jenen unmittelbaren »Grund« der Erfahrung oder Vorstellung erreicht, in welchem »Wissen und Sein schlechthin eins« (S. 36) sind und der, weil wir über das Bewußtsein nicht hinauskommen, »Grundbewußtsein« heißt. Auf diese Weise, durch einen »unmittelbaren Erkenntnisakt« oder »saltus«, werden die vielfältigen empirischen Anschauungen (denen die einzelnen Begriffe entsprechen) zur absoluten Anschauung (deren Korrelat die Idee ist) umgewandelt (vgl. S. 385). »Darin nun, nämlich aus einem gegebenen Mittelbaren nicht in ununterbrochener Schlußreihe, also auf mittelbare Weise, sondern in einer freieren, aber gleichfalls bestimmten Weise zum Unmittelbaren zu gelangen, besteht das eigentliche Wesen der Spekulation gegenüber der Demonstration.« (S. 45). Die Hauptartikel der Kuhnschen Wissenschaftslehre (»Theorie der Erkenntnis«) sind demnach: Das Grundbewußtsein (= sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung), dessen unmittelbare Einheit von Mittelbarem und Unmittelbarem erst im abgeleiteten Bewußtsein (= Vorstellung, Begriff, System) zur Geltung kommt. Beide Momente des Bewußtseins sind »Pole eines ungeteilten Ganzen« und treten erst in der Reflexion auseinander, wobei sich hier nun der Glaube auf die unmittelbaren, das Wissen (im engeren Sinn) auf die mittelbaren Erkenntnisse bezieht (S. 19, 418f.).

Hierbei sind nun einige wichtige Gesichtspunkte festzuhalten. Erstens: Das Absolute wird also nicht in der Art Jacobis durch einen »absoluten saltus« erkannt, vielmehr, da das Absolute am und im Endlichen erscheint, durch einen »relativen saltus«, das heißt, »nicht durch einen saltus aus dem Leeren, sondern aus dem Gegebenen« (S. 45). Das mittelbare Wissen bleibt also immer das »Vehikel, um das Unmittelbare mittelbar und unmittelbar zugleich zu erkennen« (S. 49). Mit anderen Worten: Die absolute Anschauung (Idee) kann nicht von der empirischen Anschauung (dem konkreten Begriff) abgelöst oder unabhängig davon gewonnen werden. Zweitens: Die mehr oder weniger »auf angeborene Weise« bewußte »Idee der Einheit« alles Relativen im Absoluten geht allem diskursiven und unmittelbaren Erkennen als Grundlage, »freilich mehr oder weniger unbewußt, voran. Wollte man nun aber diese Priorität dahingehend verstehen, »daß die Idee der Einheit und des Absoluten nur für sich und ohne alle Bezugnahme auf das Viele, Veränderliche und Bedingte richtig erkannt werde, weil sie diesem gewissermaßen vorangeht, so wäre dies nicht weniger erfolglos als unnatürlich« (S. 46). Der Grund ist wiederum: Das Unmittelbare muß vermittelt werden. Dies bedeutet: Die Idee der absoluten Einheit ist zwar unmittelbar in der Wahrnehmung mitgegeben und wird dann Schritt für Schritt durch Vorstellungen und Begriffe vermittelt, so daß es sogar möglich ist, die Differenz »auf ein Kleinstes zurückzubringen«; aber in diesem Vorgang der Vermittlung bildet die letzte Einheit eben immer ein »unmittelbarer Erkenntnisakt« als »Vervollkommnung der Erfahrungserkenntnis« bzw. als »Ergänzung der Erfahrung« zu einem Ganzen. Das unmittelbare Wissen (Idee) macht das mittelbare Wissen (Begriff) »mit einem Schlage total und die relative Allgemeinheit der Erfahrung zu einer absoluten der Vernunft« (S. 48). Die erste Aufgabe der spekulativen Wissenschaften wird daher immer die sein: »die empirische Unmittelbarkeit in die absolute aufzulösen und aus der empirischen Anschauung die absolute zu gewinnen« (S. 410–425; hier 413\*).

Drittens: Die Einheit von Wissen und Sein im Grundbewußtsein besagt freilich keine absolute Identität, denn sonst ließe sich die Idee in absolutes Wissen überführen (siehe Schelling und Hegel), und die tatsächliche Differenz zwischen Leben und Wissenschaft wäre eine Lüge; sie negiert aber ebenso eine absolute Trennung, weil in diesem Falle die Idee sich überhaupt nicht vermitteln ließe (Jacobi) und es keinen Übergang zwischen beiden Sphären gäbe. Die Einheit ist jedoch auch keine wesenhafte, vielmehr hat sie nur »negative Existenz«, d. h. sie soll anzeigen, daß dort die Verschiedenheit von Subjektivem und Objektivem – und damit von Idealem und Realem, von Wissenschaft und Leben (innerer und äußerer Wahrnehmung) – noch nicht existiert, sondern erst sekundär eintritt. An die »subjektive absolute Identität des Idealen

und Realen« im Grundbewußtsein des Ich (gegeben im Glauben) knüpft sich – und ist schlechthin durch sie gesetzt – deren »Negation« im abgeleiteten Bewußtsein (Wissen): »Das Ideale und Reale sind objektiv nicht identisch.« Durch diese Negation hängt nun das abgeleitete mit dem ursprünglichen Bewußtsein zusammen und führt zur folgenden »Position«: »Das Ideale und das Reale sind objektiv und wesentlich verschieden.« Diese allgemeine Bestimmung allen mittelbaren Wissens tritt jedoch in jeder besonderen Bestimmung hervor als eine »bestimmte Verschiedenheit« eines Begriffs vom objektiv Realen. »So erschließt sich das Grundbewußtsein in dem abgeleiteten Bewußtsein zu einem unendlichen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven«, welcher durch die Entwicklung des mittelbaren Wissens »sukzessiv« überwunden wird. Der dunkle Grund der Einheit (der »gordische Knoten«) wird dabei aber nie völlig aufgelöst, er bleibt »in letzter Instanz ein Geheimnis« (vgl. S. 34–38; 292–425).

Diese verwickelten Gedankengänge mußten in solcher Ausführlichkeit referiert werden, weil nur so das eigentliche Wesen der von Kuhn geschaffenen Dialektik (als Verbindung von idealer und realer Dialektik) bestimmt werden konnte: In dem Maße als das mittelbare Wissen (Wissenschaft) die unmittelbare Einheit des Grundes (Leben) erschließt, kommt es in einem unendlichen Prozeß zur »relativen Einheit« beider Momente, zur bewußten Erscheinung des Absoluten im Endlichen. Da sich aber das unmittelbare Bewußtsein zum mittelbaren Wissen (das Absolute zu seiner Erscheinung im Relativen) »wie Objekt und Bild des Objektes« verhält, so ist klar, daß die Kuhnsche Dialektik als *fortschreitende Bildung* oder »Vervollkommnung« der Menschheit nach der Idee vorgestellt werden muß. In diesem Sinne beruht die Philosophie – als subjektives Moment dieser Dialektik – auf dem ursprünglichen Interesse »fürs Leben« (S. 322 ff.).

Kuhns Entdeckung besteht darin, die dynamische Duplizität der Wirklichkeit, das heißt die *Transzendenz aller Erfahrung*, erkannt zu haben. Als solche aber bildet die Erfahrung dann zurecht die bleibende Basis sowohl für die *Erfahrungswissenschaften*, in denen das mittelbare Wissen dominiert, als auch für die *Vernunftwissenschaften*, in denen das Unmittelbare nicht nur, wie dort, den Wahrheitsgrund, sondern auch den vorherrschenden Gegenstand bildet. Alle Wissenschaften müssen daher spekulativ vorgehen; sie kommen durch eine »gewisse einheitliche Verbindung des empirischen und apriorischen Erkennens« (S. 15) zustande. In dieser Hinsicht gibt es lediglich einen »Gradunterschied« zwischen ihnen (vgl. S. 15; 40–45). Im mittelbaren Wissen muß sich jeweils die Duplizität des Grundbewußtseins (oder der mittelbar-unmittelbaren Wahrnehmung) abspiegeln. Mit der Auflösung der Aufgabe, welche der *Wissenschaftslehre* gestellt wurde, nämlich »das wahre Verhältnis des Grundbewußtseins zu dem abgeleiteten zu bestimmen«, sind nun zugleich die *Stufen der Kuhnschen Dialektik* vollständig erfaßt: 1. Sinnliche *Wahrnehmung*, in welcher die übersinnliche Idee unmittelbar, aber mehr oder weniger unbewußt mitgegeben ist (nach Hegel wäre dies die abstrakte Einheit). 2. *Reflexion*, in welcher die einzelnen mittelbaren Vorstellungen und Begriffe in ihrer Gegensätzlichkeit bewußt werden (Vielheit). 3. *Spekulative Versöhnung* der Vielheit zur systematischen Einheit in der Idee (nach Hegel wäre dies die konkrete Einheit). Kuhn unterscheidet sich jedoch von dem Philosophen dadurch, daß die Spekulation bei ihm es letztlich nicht zur absoluten, sondern nur zur »relativen Einheit« bringt, zur *abbildlichen* Einheit der Idee im Begriff bzw. zur »bestimmten Verschiedenheit« (S. 37) des Einzelnen und Besonderen vom Allgemeinen. Speculation im Sinne Kuhns kann somit, wie folgt, definiert werden: Sie ist, die Erfahrung vollendend, verstehendes Erkennen des Einzelnen als »Mehrbestimmung« eines einheitlichen Ganzen. Kürzer: Das Verstehen des Einzelnen im Sinn des Ganzen. In der Sprache gegenwärtiger hermeneutischer Diskussion hieße dies: *Erklären und Verstehen*<sup>53</sup> sind im Erkenntnisprozeß aufeinander verwiesen, sie lassen sich weder völlig

53 Vgl. dazu M. RIEDEL, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*. Stuttgart 1978.

trennen noch gänzlich identifizieren. Ihre gemeinsame Wurzel ist allein im Modus des Vertrauens auf die unmittelbare Sinn-Erfahrung des Lebens gewiß.

Dialektik der Wahrheit? Dies ist in der Tat die aus der Erfahrung geschöpfte Überzeugung Kuhns. Die Wahrheit kann nicht wie eine Sache endgültig und eindeutig fixiert werden, sie ist etwas Lebendiges. Die Wahrheit, als *absoluter Inhalt*, erscheint im unabschließbaren Prozeß ihrer gegensätzlichen Bestimmungen und deren höheren Versöhnung, das heißt in *endlicher Form*. »Das Lebendige – und alles Seiende ist ein solches – besteht ... nicht in einem Wechselspiel von Elementen, sondern in einer Dynamik von Momenten« (S. 417f.).

*Dialektik der Freiheit? – »das Individuum vollendet sich in der Gattung«*

Nun kann freilich nicht bestritten werden, daß Kuhn die Dialektik des Absoluten im Relativen vor allem auf die Ebene des Intellekts (»des intelligenten Geistes«) geführt und fast ausschließlich an *theoretischen* Gegenständen entwickelt hat. Er hat seine Aufmerksamkeit erklärtermaßen »hauptsächlich« auf die *formale* Seite der Philosophie (= Wissenschaftslehre) gelenkt, und zwar sofern diese in erster Linie eine transzendente Begründung des wissenschaftlichen Denkens darstellt. (Im Blick auf die Theologie heißt dies, daß er sich vorwiegend auf die wissenschaftliche Begründung des Glaubens als eines theoretischen Prinzips und auf den christlichen Lehrbegriff konzentrierte.) Dies könnte den Eindruck erwecken – und hat es bis heute getan –, als ob er die anderen Dimensionen des Lebens, wie etwa Fühlen und Handeln, weitgehend übersehen hätte. Dies trifft freilich nicht zu. Die »*Psychologie*«, die als Lehre des Bewußtseins (= »Formalismus der menschlichen Seele«) in durchgängiger Parallelität zur »*Physik*« als Naturlehre steht, umfaßt für ihn im einzelnen den »Formalismus des Denkens und Vorstellens im engeren Sinn« (Logik), den »Formalismus des Fühlens« (Ästhetik) und den »Formalismus des Willens« (Ethik). »Der Grund der ersteren liegt in der Wissenschaftslehre oder in der Philosophie, sofern sie die Seele aller Wissenschaften ist, der Grund der zweiten und dritten Disziplin in der Metaphysik, sofern sie als eigene Disziplin betrachtet wird« (S. 39–45; hier 43). Die Verbindung des Endlichen mit dem Absoluten, des Veränderlichen mit dem Konstanten, der Erscheinung mit dem Wesen, des endlichen Wissens mit dem Sein, wie sie durch die spekulative *Philosophie* festgehalten wird, ist bei Kuhn also viel »allgemeiner gefaßt«, als dies zunächst den Anschein hat. Das dynamische Beisammensein von Empirie und Spekulation gilt folglich nicht nur für Physik und Logik, sondern in den Vernunftwissenschaften auch für die Bereiche der Ästhetik und Ethik, und die Frage wird somit »sehr weit aussehend« (S. 44). Aus den Ausführungen im »Jacobi«, wo Kuhn die Dialektik speziell »von der Erkenntnisseite« der Seele her entwickelt, läßt sich so zwar keine explizite Freiheitslehre entnehmen. Gleichwohl hat er es hinsichtlich der Fragen der inhaltlichen Philosophie (= Metaphysik) »an bestimmten Erklärungen nirgends fehlen lassen« (S. XII), so daß hieraus wenigstens einige Grundlinien der implizierten Dialektik der Freiheit skizziert werden können. Dazu ist es hilfreich, Kuhns Philosophie noch näherhin in ihrem Hervorgehen aus der Philosophie Jacobis zu betrachten, und zwar sofern sich diese in Gegensatz setzt zur sogenannten Reflexionsphilosophie.

Zwei Hauptpunkte bilden – nach der Darstellung Kuhns – die Grundlage des Jacobischen Philosophierens (vgl. S. 121–291; 292–425; bes. 369–388). Erstens: Die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die im fundamentalsten Interesse des Menschen liegen, entstammen in keiner Weise dem *Wissen*; sie können daher auch niemals durch syllogistische Schlußverfahren gewiß gemacht werden; vielmehr entspringen sie unmittelbarer Erfahrung oder Überzeugung und sind so nur dem *Glauben* als einem Akt freier Annahme (Wahrnehmung) gegeben. (Kuhn nennt dies den »*Realismus*« Jacobis.) Zweitens: Philosophie, der es

ursprünglich um diese Ideen geht, ist in gar keiner Weise als Wissenschaft möglich, und Wissenschaft ist niemals Philosophie. (Kuhn nennt dies den »*Skeptizismus*« Jacobis, daher auch die Bezeichnungen »Glaubensphilosophie« oder »Nichtwissenslehre«.) Welche Absicht verfolgt nun Jacobi mit diesen beiden, für ihn eng zusammenhängenden Positionen? Die der Philosophie ursprünglich inhärierende Absicht, das Wahre, nämlich die objektive Welt und – im Zusammenhang mit ihr – den persönlichen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu finden, wird seiner Überzeugung nach durch die Wissenschaft nicht nur nicht erreicht, im Gegenteil, sie geht eben durch diese verloren. Philosophie, als Wissenschaft betrieben, bewerkstelligt das genaue Gegenteil von dem, was sie eigentlich beabsichtigt. Alle Menschen, sofern sie nach Erkenntnis streben, so sagt Jacobi, setzen sich die *reine* Philosophie, das absolute Wissen, zum Ziel. Denn der Mensch erkennt nur, indem er begreift; und er begreift nur, indem er, Sache in bloße Gestalt oder Vorstellung verwandelnd, diese zur Sache, die Sache selbst aber zu *Nichts* macht. Ob bei Spinoza, bei Kant oder Fichte, das endliche Resultat ist für Jacobi ganz dasselbe: Philosophie kommt immer nur über die gänzliche Vernichtung aller Objektivität zustande, »eine Blume auf dem Grabe alles Lebendigen« (Kuhn) (S. 207). Indem sie nämlich das Leben vollständig in Vorstellungen verwandelt, das heißt in Wissen, gerät ihr das grundlegende Interesse der menschlichen Existenz aus dem Blick, der Grund unseres Daseins, die Freiheit, wird verstellt. Die Folge davon ist Fatalismus und, was Kuhn nicht erwähnt, Angst. Jacobi gewinnt diese seine Überzeugung namentlich in der Auseinandersetzung mit Spinoza, dessen Philosophie seiner Meinung nach der Ruhm zufällt, das konsequenteste System darzustellen. Da diese Philosophie auf das Unbedingte als ein *schlechthin* Allgemeines und Notwendiges ausgeht, kommt sie zu einem »Gott, der keine *Person*, der nichts *Besonderes* ist, sondern das Eine und Alles, außer dem *Nichts*, er selbst aber auch *nicht* außer etwas ist« (S. 53). Gott und Natur werden austauschbar. Die »*Aufhebung der bedingten menschlichen Freiheit in einer absoluten Notwendigkeit*« (S. 53) ist die unabdingbare Folge. So ist Jacobi der Auffassung, daß der Pantheismus schließlich im Nihilismus endet. Nur der persönliche Gott kann Grund der Freiheit sein, und ohne sie fällt unser objektives Wissen dem Nichts anheim. In diesem Zusammenhang muß Jacobis berühmter Sprung (»salto mortale«) (S. 145) – heraus aus dem Kausalzusammenhang des schlußfolgernden Denkens zurück ins Leben – gesehen werden. Das Standgewinnen im Leben, im Gegensatz zum Haltsuchen in der Wissenschaft, ist nur als *Akt der Freiheit* (Glaube) möglich (vgl. S. 235 ff.). Erst und allein im Gebrauch der Freiheit wird der Mensch dessen gewahr, was Sinnlichkeit und Verstand nicht offenbaren können: »Durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne.« Der persönliche und freie Gott offenbart sich der Vernunft (als *aktiver* Freiheit), die gerade so rezeptiv ist, »vernehmende Vernunft«. Sie gleicht einem Auge, *tätig und leidend zugleich* (vgl. S. 150 ff.). Deshalb gesteht Kuhn Jacobi – trotz seines antiwissenschaftlichen Affektes – zu, er habe »die theoretische und praktische Philosophie sehr eng zusammengebracht« (S. 237). Und er zitiert dessen These: »Das Denken des Menschen – das höhere, nicht auf die Bedürfnisse des gemeinen Lebens gehende und seinen Zwecken dienende Denken, hängt vielmehr von seinem Handeln ab als dieses von jenem« (S. 171).

Kuhn stimmt also dem erkenntnistheoretischen Realismus Jacobis vorbehaltlos zu. Die Gotteserkenntnis bleibt auch bei ihm an unmittelbare Wahrnehmung gebunden. Denn nur auf diese Weise kann die im menschlichen Freiheitsinteresse liegende *Idee von Gott als einer freien Persönlichkeit* gewahrt werden. So sieht auch er in der Reflexionsphilosophie jene Irrlehre, die die Erkenntnis des Besonderen im Allgemeinen untergehen läßt, und er beschreibt den mit ihr zusammenhängenden Pantheismus als »den Versuch: das Gattungsbewußtsein an die Stelle des individuellen zu setzen« (S. 109 f.). Hier wird bereits sichtbar, daß das Interesse seiner Philosophie einen bestimmten praktischen Aspekt hat: Es geht ihr um Erhaltung und Vervollkommnung der Freiheit des Individuums – allerdings des Individuums, soweit es in der

Gattung lebt. In der einzigen Voraussetzung dieser Philosophie, »daß der Mensch der Wahrheit fähig und teilhaftig sei« (S. 21), ist nämlich zugleich die Voraussetzung mitenthalten, »als Kriterium der Wahrheit«, daß, »was mit Notwendigkeit im Bewußtsein erscheint oder mit Allgemeinheit, sofern es allen Individuen der menschlichen Gattung im normalen Zustande so scheint, ... wahr ist« (S. 21 f.). Die Philosophie, wenn sie ihr »wahres Interesse«, nämlich das »Interesse für das Leben« kennt, so faßt Kuhn seinen Standpunkt zusammen, ist »schon bei ihrem Ausgang an etwas positiv Gegebenes und unverrückbar Feststehendes gehalten«, nämlich »an die Erhaltung des Besonderen als eines wahrhaft Seienden, damit nicht das Allgemeine, und mit ihm alles, darüber zu Grunde gebe« (S. 358).

An dieser Stelle freilich trennen sich die Wege: Den erkenntnistheoretischen Skeptizismus Jacobis teilt Kuhn ganz und gar nicht. Er ist im Gegensatz zu diesem der Auffassung, mit der Unmittelbarkeit des Glaubens sei immer schon ein Mittelbares mitgesetzt, so daß sich jenes durch dieses im mittelbaren Wissen vermitteln läßt. Kuhn trennt also *Glauben und Wissen* nicht voneinander, sondern setzt ein »relatives Kontinuum« zwischen beide und schafft, sozusagen durch ein »Schöpfungswort« (= Sprung), einen Übergang zwischen Erfahrung und Reflexion. Er überwindet auf diese Weise den demonstrativen Wissenschaftsbegriff, den Jacobi bekämpft hat, und definiert Philosophie als »empirisch-spekulative« Wissenschaft.

Daß damit nun auch eine fundamentale Verschiebung gegenüber den Intentionen Jacobis<sup>54</sup> eintritt, dessen Ziel es war, in allem Philosophieren »*Dasein zu enthüllen*«, kann nicht verwundern. Der »Schwingungsknoten«, der zwischen Wissenschaftsbegriff und ursprünglicher »Absicht« der Philosophie liegt, verlangt – nach der Auffassung von Kuhn –, die »Erkenntnisweise des Relativen« so zu gestalten, daß den Erkenntnissen objektive Allgemeingültigkeit zukommt. Für ihn besteht nämlich die letzte Absicht der Philosophie darin, »*Objektivität – in wissenschaftlicher Form zu enthüllen*« (S. 400). Die Dialektik der Freiheit wird in Umrissen sichtbar, sie entfaltet sich fürs erste als dynamische Wechselwirkung zwischen Subjektivität und Objektivität.

Kuhn hatte in der Preisschrift über die Philosophie Jacobis den Versuch gemacht, eine *auf Erfahrung bezogene spekulative Philosophie* zu begründen. Er explizierte sie nach ihren beiden Grundrichtungen als *Wissenschaftslehre*, die imstande sein sollte, eine »der Wahrheit gemäße Einsicht in das Verhältnis des Absoluten zum Relativen und der Art der Erscheinung des Absoluten im Relativen« zu geben, und als *Metaphysik*, die den »Theismus der natürlichen Religion« außer Zweifel setzen konnte, beides nicht zuletzt mit dem Ziel, wie er später selbst im Vorwort zu seinem Buch erklärt, die Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft der »*positiven Religion*« in formaler und materialer Hinsicht sicherzustellen. Konsequenterweise entwickelte er nun mit nur geringem zeitlichem Abstand auf der Grundlage dieser spekulativen Philosophie auch die *spekulative Theologie* (als eine Art Fundamentaltheologie). Ihre Idee entfaltet er in der Abhandlung *über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie oder christlichen Philosophie* (ThQ 1832). Kuhn siedelt hier die spekulative Theologie als eine spezielle philosophische Disziplin an zwischen der »Philosophie im gewöhnlichen Sinne« (S. 282), die sich auf Natur und Geist stützt, und der »Philosophie κατ' ἐξοχήν«, die sich auf das in der Weltgeschichte gegebene Reale überhaupt bezieht, und konzipiert sie als »Philosophie der Offenbarung« (S. 413), die sich speziell nun die »Manifestationen der Gottheit in der *Geschichte*« (S. 256), näherhin den Zentralpunkt aller positiven göttlichen Offenbarungen, das

54 Über den Stand der Jacobi-Forschung informiert K. HAMMACHER (Hrsg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Philosophie und Literat der Goethezeit. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf (16.–19. 10. 1969) aus Anlaß seines 150. Todestages und Berichte. (Studien zur Philosophie und Literatur des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 11). Frankfurt a. M. 1971.

Christentum, zum Objekt macht. Als »*Philosophie des Christentums*« (S. 418) ist sie »ein Teil« der »Religions- oder Geschichtsphilosophie« (S. 412f.) und doch zugleich auch eine theologische Disziplin.

Als solche kann sie sich nun aber der Frage nach den Grundfaktoren der Weltgeschichte nicht entziehen. Daß diese kein Produkt bloß blinder Notwendigkeit oder allein der menschlichen Freiheit sein kann, vielmehr aus der »*göttlichen und menschlichen Kausalität zugleich*« hervorgeht, wird vorausgesetzt. Was die spekulative Betrachtung darüber hinaus erbringt, ist die Ergänzung oder Vervollkommnung der »*sinnlichen Historie*« (Empirismus) und der »*verständigen Historie*« (Pragmatismus) durch die »*vernünftige Historie*« (Idealismus), so daß hier »*alle Geschichte nur Verwirklichung einer Idee*« ist, in welcher »zugleich die Kraft und das Ziel« liegen (vgl. S. 283–286). Nur so kann sie dann auch im einzelnen als Evolution der Ideen der Sitte, des Rechtes und der *Religion* angesehen werden. – Geschichtsphilosophie ist folglich immer auch »*Religionslehre*« (S. 413). Das Band, das den Menschen mit dem Schöpfer verbindet, das Gottesbewußtsein im Menschen, war jedoch seit dem Sündenfall nicht mehr für sich allein, sondern nur an dem »*Bewußtsein eines Andern*« vorhanden. Eine »*große Kluft*« trat zwischen beide, und die Handlungen des Menschen waren in bezug auf Gott und göttliche Dinge »*nicht mehr reine actio, sondern actio und reactio zugleich*« (S. 413). Die Offenbarung der »*Dreieinheit in der Gottheit*«, welche, als geschichtliches Ereignis verwischt, immerhin noch darin ihre Spuren hat, daß »*alle uns bekannten Völker, mit Ausnahme eines einzigen, über die Vielheit in der Gottheit, der Dreieinheit nämlich, die Einheit vergaßen oder zurückließen, jenes einzige aber, die Einheit streng festhaltend alle Pluralität in dem göttlichen Sein ausschloß*«, bildet den »*Anfangspunkt aller objektiven Religion*«, der »*endlich im Christentum sich wiederfand*« (S. 412–415). Die Möglichkeit und Notwendigkeit der spekulativen Theologie erwachsen demnach aus der spekulativen Betrachtung der Geschichte als der Verwirklichung (= »*unendlicher Prozeß*«) jener von Gott geoffenbarten, »*durch die Menschheit darzustellenden Idee*« (S. 286) und spezifiziert sich als »*wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarung, als eines schlechthin Geschichtlichen*« in ihrer höchsten Einheit und Vollendung (S. 423). Sie unterscheidet sich also von der Dogmatik, welche sich auf das »*Didaktische*« des kirchlichen Lehrbegriffs bezieht.

Wie die spekulative Philosophie notwendig an der »*Grenze*« entsteht, welche das »*Grundbewußtsein*« als unmittelbare Wahrnehmung des Objektiven für unser Erkennen darstellt, so entspringt auch die spekulative Theologie notwendigerweise an der »*Grenze*« (S. 253), die das »*Grundfaktum*« der göttlichen Offenbarungen, die »*Inkarnation des ewigen λόγος*« (S. 418), als das unmittelbar Gewisse des Christentums der menschlichen Intelligenz darbietet. Das Geheimnis der Inkarnation nimmt folglich im *christlichen* Bewußtsein eine ganz ähnliche Stellung ein, wie die unmittelbare Erscheinung des Absoluten im *natürlichen* Bewußtsein der Vernunft. Ein schlechthin »*Ursprüngliches*«, das letztlich durch keine Wendung aus seiner Unmittelbarkeit hervorgezogen werden kann, ist hier wie dort die »*Grundvoraussetzung allen Wissens*«, und man sieht, daß in dieser Hinsicht »*zwischen der sogenannten natürlichen und übernatürlichen Offenbarung eine gewisse Identität obwaltet*« (S. 426–429). Der menschliche Geist eilt hier, indem er sich dieser Grenze nähert, der höchsten Stufe der Einsicht entgegen, »*nachdem* er alle Stufen durchlaufen hat, die das Christentum dem Bewußtsein überhaupt darbietet« (S. 254). Die »*christliche γνῶσις*«, um die es geht, ist nur insofern etwas Besonderes gegenüber der »*Erkenntnis überhaupt*«, »*als sie sich bloß an diejenigen Individuen wendet, welche den vorausgehenden Prozeß bereits durchlaufen haben*« (S. 255). Die Inkarnation ist für Kuhn also die »*Basis des christlichen Bewußtseins*« (S. 432); sie ist folglich nicht nur als einzelner, vielmehr als (ewiger) *allgemeiner* »*Offenbarungsakt*« (S. 431) aufgefaßt, der ein bestimmtes Gattungsbewußtsein begründet. Demgemäß geht die spekulative Theologie – im Unterschied zur Dogmatik – »*nicht von der als sekundäres Element des Christentums sich*

verhaltenden Lehre und Lebensordnung oder von dem Didaktischen aus, sondern wirft sich auf das primitive und ursprüngliche Gebiet, auf das Gebiet der Offenbarungen als solcher und insofern sie der Weltgeschichte angehören« (S. 420). Das unmittelbare christliche Bewußtsein, in welchem »das Theoretische und Praktische (die *regula fidei et morum*)« in der »innigsten Verbindung« (S. 421) gegeben sind, bildet den Ausgangs- und Zielpunkt.

Die »Erkenntnisart« ist folglich in der Philosophie des Christentums ganz dieselbe wie in der Philosophie überhaupt, sie ist *spekulativ*. Glaube und Wissen bilden die notwendigen Faktoren der Wahrheitserkenntnis, die in ihrem Gewißheitsgrad *an sich* nicht unterschieden sind. Betrachtet man allerdings den Zusammenhang von unmittebarer und mittelbarer Erkenntnis, also das *Entstehen* des Bewußtseins, so gibt es hinsichtlich des individuellen Bewußtseins hier wie dort einen reellen Unterschied zwischen (unmittelbarem) Glauben und (mittelbarem) Wissen: Sofern nämlich das unmittelbare Erkennen »ein Werk der Freiheit« ist, fällt dem Individuum im unmittelbaren Erkennen (Wissen) die Aufgabe zu, den im »Bewußtsein schlechthin« (Gattungsbewußtsein) objektiv gesetzten Wahrheitskriterien der »Notwendigkeit und Allgemeinheit« »unendlich sich zu nähern« (S. 286–296).

Nun kann kein Zweifel mehr bestehen über die Funktion der spekulativen Theologie für die positive Theologie und ihren beabsichtigten Einfluß auf die Denk- und Handlungsweise des einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche: »Die *spekulative Theologie* verteidigt das *Ursprüngliche und Unmittelbare im Christentum* durch bloßes Hinzeigen auf dasselbe und durch Nachweisung, daß, wenn die ganze Summe des Christlich-Wissenschaftlichen in Betracht gezogen wird und so in einem eigenen und eigentümlichen Bewußtsein dargestellt wird, irgend ein Unmittelbares, die Basis dieses Bewußtsein ausmachen müsse. Dadurch werden aber die ursprünglichen und unmittelbaren Wahrheiten weder demonstriert noch überhaupt dem Verstande näher gebracht, sondern allein die Handlungen der Kirche in Ansehung des Gebrauchs ihrer Auctorität für die Basis des Christlichen zu einer vollkommen vernünftigen Maxime erhoben« (S. 422). Da aber die »fortwährend höhere Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs das vornehmste Gesetz des Lebens der Kirche in der Zeit« ausmacht und diese Bewegung auf dasselbe wissenschaftliche Ziel gerichtet ist, »welches in der spekulativen Theologie angestrebt wird« (S. 419), nämlich (wie im Bereich der Vernunftkenntnis) auf dem Feld der positiven Offenbarung »das Unmittelbare bis zu einem Minimum zu reduzieren« und durch Wissen zu vermitteln (S. 279), so hat sie ihre »Endabsicht«, die »Versöhnung des Christentums mit der Vernunft« (S. 260) weder durch absolute Identifizierung noch durch völlige Trennung, vielmehr durch dialektische oder *spekulative Einheit* beider erreicht: Kuhns Dialektik der Freiheit realisiert sich im Spannungsverhältnis zwischen subjektiver *Freiheit* der Wissenschaft und objektiver *Autorität* des kirchlichen Glaubensbewußtseins. Sie ist jedoch seiner Auffassung nach der analoge Ausdruck einer allgemein geltenden Lebensbewegung, welche mit der Formel umschrieben werden kann: Das Individuum vollendet sich in der Gattung, es ist tätig und leidend zugleich. Diese Dialektik der menschlichen Freiheit stellt für Kuhn offensichtlich die *Analogie* dar für das Verstehen der christlichen Freiheit.

#### *Dialektik des Glaubens und Dialektik des Wissens – »eine durchgängige Ähnlichkeit«*

Im Jahre 1835 erschien »Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet« von David Friedrich Strauß. Die Aufhebung des geschichtlich Positiven im absoluten Begriff durch die idealistische Philosophie Hegels hatte hier zu dem Versuch geführt, »an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen«, nämlich die »mythische«<sup>55</sup>, wonach die Idee des Christus sich nicht in einem historischen Individuum, sondern –

als ewige Wahrheit – im ganzen Menschengeschlecht realisiert: »Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott«<sup>56</sup>. Angesichts dieser rationalistischen These war Kuhns Auffassung von Geschichte als »Verwirklichung einer Idee« (nämlich der Einheit von Göttlichem und Menschlichem) erheblichen Mißverständnissen ausgesetzt. Vor allem aber bedurfte seine Ansicht von einer »gewissen Identität«<sup>57</sup> der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung und sein Ansatz beim unmittelbaren (»primitiven«)<sup>58</sup> christlichen Bewußtsein der Gemeinschaft als eigentlicher Quelle der Theologie – und hier speziell seine Äußerung, daß die »Basis aller Offenbarung nicht ein Einzelnes«, vielmehr ein »Allgemeines« sei – einer Überprüfung, zumindest einer Verdeutlichung, nicht zuletzt auch im Blick auf jene Art von Scholastik, die überhaupt in der wissenschaftlichen Durchbildung der Theologie nach den Ansprüchen der Zeit einen Sündenfall sehen wollte. Kuhn mußte seine eigene spekulativ-theologische Methode also nach zwei Seiten verteidigen: gegen den Rationalismus, der den Glauben beeinträchtigt, und gegen einen Supranaturalismus, der die Wissenschaft nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Dies geschah in dem Aufsatz *Über Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart* (ThQ 1839).

Zunächst bekräftigt Kuhn seine bisherige Position. Er unterstreicht, daß für ihn als katholischen Theologen Glauben und Wissen »nicht identisch, aber gleichwohl reelle und notwendige Momente der menschlichen Erkenntnis« (S. 384) seien; daß dabei der Glaube immer das Erste sei und das Wissen keine andere Aufgabe haben könne, als den »bewußten« Glauben, wie ihn sowohl der »gemeine Mann« als auch der Dogmatiker habe, zu einem »gewußten« zu erheben, wodurch die unmittelbare Gewißheit der Wahrheit als einer wirklichen in eine vermittelte Gewißheit der Wahrheit als einer notwendigen überführt werde (vgl. S. 417); daß der Glaube aber schließlich auch das Letzte sei, weil sein Inhalt nicht völlig im absoluten Begriff aufgehoben werden könne und dürfe; daß also der Glaube das »hegemonische Prinzip« sei, welches zum Wissen fortgeführt und mit ihm geeinigt werde: *Credo ut intelligam* – in dieser Formel sieht Kuhn ebenso präzise die »orthodox katholische Ansicht« (S. 386) wie den eigenen philosophischen und theologischen Standpunkt ausgedrückt. Er betrachtet daher sein Verfahren als die wahrhaft »scholastische Methode«. Der »Fortschritt des Glaubens zum Wissen« war nach seiner Überzeugung für die Vertreter der »gesunden Scholastik« (S. 398) nicht etwa nur eine analytische Zergliederung des Glaubensinhaltes, wie umgekehrt auch kein Hinausgehen über dessen Wahrheit oder eine Verstärkung der ihm eigenen unmittelbaren Gewißheit durch Demonstration, sondern »ein wahrhaft objektives, dem Gegenstande immanentes Verfahren«, so daß sie überall wieder zum Glauben selbst zurückkamen. »Indem sie aber durch diesen objektiv dialektischen Prozeß ausgehend von der Wirklichkeit des Glaubens in ununterbrochenem Zusammenhange und stetigem Fortschritte des Wissens auf die unerforschliche und schlechthin unmittelbare Grundwurzel des Glaubens sich hingeleitet haben, mußte er ihnen nicht als mögliche, sondern auch als notwendige Wahrheit erscheinen, womit der wissenschaftliche Prozeß seine Endschaft erreicht hat« (S. 391 f.).

Nach wie vor beruht für Kuhn also die Möglichkeit, die Offenbarung mit der Vernunft zu einigen, wie es der katholischen Lehre entspricht, auf einer formalen Parallelität beider: »Die Philosophie«, so betont der Tübinger Dogmatiker, »kann in der Hauptsache keinen andern Gang einschlagen als die Wissenschaft des positiven Glaubens, und hat strenge genommen auch keine größere Evidenz als diese. Sie ruht auf dem Vernunftglauben oder auf der Unmittelbarkeit der Objektivität, und der Unterschied besteht lediglich darin, daß dieser Glaube der natürliche und allgemeine, jedem Menschen immerdar gegenwärtige, jener aber ein besonderer und

56 Ebd. II, 735.

57 J. EV. KUHN, Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie oder Philosophie, in: ThQ 14 (1832) 429.

58 Ebd. 420.

*übernatürlicher, weder in allen, noch überall und in jedem Lebensmomente realisierter ist*« (S. 393). Kuhn distanziert sich damit von der »spekulativen Philosophie« Hegels, die in idealistischer Weise beim bloßen Denken als einem schlechthin Allgemeinen anfängt und folglich auch beim absoluten Denken als einem reinen Nichts endet. Er muß allerdings einräumen, daß der Pantheismus unter allen Systemen des »reinen Anfangs« nicht dem Nihilismus verfällt. Aber auch dieser, da er sein Prinzip in den »absoluten Geist« legt und damit die Identität des dialektischen Prozesses mit der Realität behauptet, kehrt in die absolute Allgemeinheit an sich zurück. »Dagegen kann nur ausgeführt werden..., daß der menschliche Geist, wo er sich seiner selbst und Gottes bewußt wird, beide als für sich bestehend und wesentlich verschieden erkennt, und die wesentliche Wirklichkeit beider in die Individualität setzt, so zwar, daß in dem Selbstbewußtsein des Menschen Gott als ein Anderes und in dem Selbstbewußtsein Gottes der Mensch als ein Anderes gesetzt ist« (S. 396f.). Die Spekulation, wie Kuhn sie versteht, hält also »die Wahrheit vor dem Wissen« im Glauben fest, erhebt sie (als eine zunächst empirisch-zufällige) in die Form einer wissenschaftlich notwendigen, ohne sie in ihrer Substanz zu verändern, gemäß dem Satz des Vinzentius von Lirinum »vere profectus sit ille fidei, non permutatio«. Dort wird die Verschiedenheit von Glauben und Wissen »mit Ausschließung der Einheit« gelehrt, hier aber ihre Verschiedenheit »ohne Aufhebung ihrer Einheit« (S. 385). Nur so kann der *Realitätsbezug der Wissenschaft*, der theologischen wie der philosophischen, gewahrt bleiben. »Die Spekulation, welche dem Leben und der Erfahrung den Rücken kehrt, ist wie eine taube Nuß, unfruchtbar und unlebendig, und ihre Resultate sind notwendig erfolglos, weil unwahr« (S. 402).

Bisher steht alles im Einklang mit der schon zuvor vertretenen Position Kuhns. Im weiteren Gang jedoch modifiziert er diese in einem ganz bestimmten Punkt. Und das wiederum wirkt sich nachhaltig auf seinen Theologiebegriff aus: So sehr sich auch Philosophie und Theologie im *methodischen Verfahren* ähneln, in der Sache unterscheiden sie sich wesentlich. Der *positive Glaube* ist eine *übernatürliche*, »auf der Wiedergeburt des ganzen Menschen durch den Geist Gottes beruhende Erkenntnis« (S. 407), welche der *natürliche* Mensch »nie hat, noch jemals aus sich erzeugen kann« (S. 407f.). »Dieser auf dem Gegensatz von Natur und Gnade beruhende *Supranaturalismus*, hat für die Wissenschaft die Bedeutung, daß der unmittelbare christliche Lehrinhalt als objektive göttliche Wahrheit vor aller Wissenschaft feststeht und als das von dem göttlichen Geiste gewirkte und getragene Gattungsbewußtsein der Wiedergeborenen (Gläubigen) betrachtet wird« (S. 410). Das christliche Bewußtsein tritt jetzt also gleich von vorneherein mit dem Anspruch auf, nicht lediglich »die höchste Stufe« in der Entwicklung des religiösen menschlichen Geistes, vielmehr auch »eine andere« zu sein. Der Begriff des menschlichen Daseins wird dahingehend verändert, daß sich »im Gottmenschen« Christus die Einheit des Individuums und der Gattung »als ein Anderes und Höheres« (S. 412) darstellt: »Die Person Christi, wie überhaupt jede Persönlichkeit, beruht auf der Einheit der bloßen Individualität mit einem Gemeinsamen derselben Gattung d. h. hier der Gottheit. Wie Christus für sich ist als bloßes Individuum, so ist er zugleich ein Glied der Menschheit« (S. 415). Da nun Christus die Einheit beider in seine Individualität aufgenommen und sie »als Person in der Gemeinschaft des Vaters und Geistes vollendet« hat, ist jene selbst »höher gehoben«, und so ist dann auch umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christus vermittelt durch das Verhältnis zur kirchlichen Gemeinschaft, er wird »erlöste Person... durch seine Einigung mit der Gattung, d. i. der Kirche Christi« (S. 416). Das christliche Bewußtsein hat folglich einen »höheren Begriff der Persönlichkeit«, der sich von Auffassungen eines Göschel und Strauß unterscheidet. Der Mensch kommt zur »wirklichen Persönlichkeit in der Gemeinschaft« (S. 415), nicht umgekehrt. Das einzelne verhält sich zum Gemeinsamen wie Natur und Gnade, wie Menschliches und Göttliches (vgl. S. 412).

Damit hängt nun aber noch etwas anderes zusammen: Die unmittelbare Voraussetzung der

Theologie kann nun nicht mehr die »unmittelbare Objektivität selbst« sein, wie sie jedem einzelnen im unmittelbaren Wissen gegeben ist, vielmehr muß das *schon fertige kirchliche Bewußtsein* der Glaubenswissenschaft zur unmittelbaren Voraussetzung dienen. Die Wahrheit der Trinität, »nicht mehr auf der Stufe der ersten Unmittelbarkeit des Glaubens, sondern als allgemeiner und objektiver spekulativer Begriff« (S. 398), muß die Grundlage bilden. Die Theologie basiert jetzt auf dem *entwickelten kirchlichen Lehrbegriff*, freilich nur insofern, als in ihm (als einem Empirischen) die ursprüngliche Idee enthalten ist. Indem sie aber die gegebene Kirchenlehre spekulativ aus ihrer Idee versteht und entfaltet, schreitet sie vom Glauben zum Wissen fort, und die Glaubenserkenntnis als konkrete Einheit hat so zugleich die Vernunft-erkenntnis als Allgemeines in sich aufgenommen, ohne, wie Kuhn meint, beide miteinander zu vermischen.

Auf diese Weise versuchte der Tübinger die Mitte zu halten zwischen der Scylla des »Rationalismus« eines Hegel und Strauß und der Charybdis des neu aufkommenden »theologischen Empirismus«. Dies freilich hatte seinen Preis. Es kann nicht übersehen werden, daß nun das christliche Dasein *analog* zum Leben in der konstitutionellen Monarchie verstanden wird, in der das Staatsoberhaupt nicht wie in der absoluten Monarchie dem Staat schlechthin gegenübersteht, sondern als »immanentes Prinzip« (S. 414, Anm.) der Garant einer Ordnung ist, in welcher der Mensch zur »Persönlichkeit in der Gemeinschaft« gelangt.

In der Abhandlung über *Prinzip und Methode der spekulativen Theologie* (ThQ 1841) baut Kuhn seine theologische Konzeption weiter aus und führt sie konsequent fort. Unter »spekulativer Theologie« versteht er jetzt nicht mehr wie 1832 eine *Philosophie des Christentums*, sondern – er ist inzwischen Inhaber des dogmatischen Lehrstuhles in Tübingen geworden – die *spekulative Dogmatik*<sup>59</sup>. Als ihr Prinzip bezeichnet er die »Immanenz des Glaubens und Wissens« (S. 45), und zwar in dem Sinne, daß das »*apostolische religiöse Bewußtsein*« gar nicht getrennt werden kann von den »reflexiven Bestimmungen, mit denen es in dem Bewußtsein der Apostel vorkommt« (S. 6), so daß auch der kirchliche Begriff als unmittelbare Voraussetzung der theologischen Wissenschaft »eine Trennung des rein apostolischen Inhaltes von den Bestimmungen, durch welche ihn die Kirche sich zum Bewußtsein gebracht hat« (S. 7), nicht mehr zuläßt.

Die durch das Denken geleitete Bewegung des Glaubens, wie sie sich in der Dogmengeschichte entfaltet, faßt Kuhn nun endgültig als »*objektive und immanente Dialektik des Glaubens*« (S. 3), die zugleich »das Gesetz und die Methode« für die Glaubenswissenschaft darbietet. Letztere versteht er als »*diese objektive Dialektik des Geistes in der Form des Systems*« (S. 13), nicht nur als ihre »Rekonstruktion« (ebd.), sondern auch als ihre Fortsetzung und als Vorwegnahme ihres Zieles: »Der empirische Begriff ist überall ein ins Stocken geratenes Denken; nur findet gerade auf dem theologischen Gebiete das Besondere statt, daß in dem dogmenhistorischen Prozeß das Denken fortwährend in Bewegung ist und dem Ziele immer näher rückt, das die Wissenschaft in ihrer Weise zu allen Zeiten erreicht, das aber für den kirchlichen Begriff an das Ende der Zeit gesetzt ist, wo Alle in Einem Glauben vereinigt sind und somit tatsächlich das Denken mit dem Glauben eins geworden ist. Die Voraussetzung der theologischen Wissenschaft ist also der kirchliche Begriff als empirische Einheit des religiösen Seins und Denkens auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung, und ihre Aufgabe kann keine andere sein, als den religiösen Denkprozeß teils von seinen empirischen Elementen zu befreien, teils zu vollenden im spekulativen Begriffe« (S. 60). Die Differenz von Inhalt und Form der Wahrheit wird »auf unvollständige Weise im gemeinen, vollständig im spekulativen Begriff aufgehoben« (S. 5).

59 DERS., *Prinzip und Methode der spekulativen Theologie*, in: ThQ 23, 1841, 1–80.

Das »dogmatisch-dialektische Verfahren« (S. 54) enthält demnach wie die spekulative Methode im allgemeinen 3 Momente: »das der *Unmittelbarkeit* (die Stufe der Wahrnehmung), das der *Mittelbarkeit* (Stufe der Reflexion, Vorstellung) und das der *Vermittlung* der (in der Reflexion vorkommenden) Gegensätze zur Einheit im Begriff« (S. 55). So faßt etwa die *empirisch-dogmatische* Vorstellung« das »Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit« sinnlich auf, als ein zeitliches Nacheinander beider Momente (vgl. S. 65f.). Die spekulative Wissenschaft ergreift diesen empirischen Inhalt »in der Form der Unmittelbarkeit«, in der Weise der Idee (vgl. S. 62), betrachtet dann auf der Stufe der Mittelbarkeit die einzelnen Momente als *Gegensätze* und vereint sie schließlich im *spekulativen Begriff* (vgl. S. 63f.). Indem sie so »jedes Glied als das Ganze, je in anderer Weise, begreift, und eben dadurch, daß sie dasselbe als ein doppeltes hat«, erreicht sie ihre Einheit ohne Aufhebung des Gegensatzes (vgl. S. 79). Wir dürfen folglich den genannten Gegensatz niemals so lösen, »daß wir die menschliche Freiheit als ein unbedingtes aufgeben und sie mit der Notwendigkeit identifizieren« (S. 69). Der wissenschaftliche Begriff hält das Moment der Gnade als »das bedingende« und das Moment der Freiheit als »das abhängige« (S. 66) gleichmäßig fest. Beide verhalten sich wie das Gemeinsame und das Individuelle im christlichen Bewußtsein. Die relative Einheit von Wahrheit und Begriff, wie sie »das objektive Denken« im dogmengeschichtlichen Prozeß darstellt, wird zwar »vermittels des subjektiven Denkens« (S. 3) bewirkt, gleichwohl bildet die objektive Dialektik, als das *göttliche* Moment, die bedingende Voraussetzung für ihre Fortbestimmung zum spekulativen Begriff in der Wissenschaft. Diese ist als abhängige »ein Werk des *menschlichen* Geistes« (S. 32).

Damit hat Kuhn im wesentlichen jene Form der Glaubensdialektik erreicht, die der 1. Auflage seiner bekannten *Einleitung in die katholische Dogmatik* (1846) zugrunde liegt. Allerdings wird hier der Glaube nun ausdrücklich als »Auctoritätsglaube« bestimmt, und zwar »in doppelter Hinsicht: als Offenbarungsglaube und als Kirchenglaube. In jener Beziehung ist sein Inhalt dogmatisch an sich, objektiv (für *alle* menschliche Vernunft), in dieser ist er dogmatisch bloß beziehungsweise, subjektiv (für das *einzelne* Subjekt)« (S. 65). Die Dialektik des Vernunftglaubens verhält sich zur Dialektik des Offenbarungsglaubens »*analogisch*«, und zwischen dem Verhältnis des Glaubens und Wissens auf dem Feld der Offenbarung und jenem auf dem Gebiet der Vernunft »findet *eine durchgängige Ähnlichkeit* oder Verwandtschaft, ein innerer wesentlicher Zusammenhang« (S. 62) statt.

Nun aber besteht für Kuhn der »Fortschritt von der Empirie zur Wissenschaft« in der Dialektik des natürlichen Vernunftglaubens (Philosophie) nicht darin, die sinnlichen Formen des empirischen Gottesbewußtseins (= natürliche Religion) wie bei Hegel als inadäquate Formen der Wahrheit zu zerschlagen (*»ausschließliche Negation«*), sondern darin, den ins Stocken geratenen Prozeß des Denkens wieder in Gang zu bringen und die empirischen Formen dem Inhalt der Wahrheit entsprechend fortzubestimmen (*»Determination«*) (vgl. S. 45–50). Der Grund hierfür ist, daß Gott als das Unendliche im Endlichen, d. h. in seiner Verschiedenheit und gleichzeitigen Einheit mit der Welt gewußt wird. Darin liegt auch die »Quelle der Negation, die der denkende Geist gegenüber jenen unangemessenen Formen geltend macht und so sich selbst korrigiert« (S. 50). Gleichwohl sind diese Formen doch nicht unwahr, eben »*weil der Unendliche als die Ursache des Endlichen in diesem zur Erscheinung kommt und somit darin auf abbildliche Weise enthalten ist*« (S. 50f.). Nimmt man hinzu, daß bei Kuhn die Unmittelbarkeit (= der *Inhalt* der Wahrheit) in der Objektivität des Gattungsbewußtseins zur Geltung kommt, dem sich die mittelbaren Begriffe (= die *Formen der Erkenntnis* der Wahrheit) im individuellen Bewußtsein fortschreitend annähern müssen, ohne darin die Wahrnehmung des Absoluten als ursprüngliche »Tatsache« der Vernunft je gänzlich aufheben zu können, so wird das autoritative Moment in der Erkenntnistheorie Kuhns sichtbar: »*So verwirklicht sich die wahre bürgerliche Freiheit nur im Staate, in der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze,*

und je mehr diese Unterwerfung von allen Seiten stattfindet, desto vollständiger wird jene erreicht, desto freier bewegt sich Jeder« (S. 75 f.). Gleichwohl hat die Philosophie, indem sie fortgesetzt die »Objektivität des Inhalts« (= Idee) ermittelt, auch »die Beseitigung des sinnlichen Scheins und des falschen Urteils« (S. 33) zum Ziele.

Unschwer läßt sich hieraus entnehmen, daß das Verhältnis von Glauben und Wissen auf dem Gebiet der Vernunftkenntnis »die schlagendsten Analogien« (S. 5) für das Verhältnis der Wissenschaft zum christlichen Glauben enthält: Wie die Kirche »in der schlechthinigen Hingabe an die göttliche Wahrheit« von menschlichem Irrtum freibleibt und somit in einem »rezeptiven und passiven Verhalten« begründet ist, »so ist auch für den Einzelnen die unbedingte Hingabe an die Kirche, das Organ und die Vermittlerin der göttlichen Wahrheit für Alle, nur das Grab seiner individuellen Willkür und subjektiven Meinung, dagegen die Geburtsstätte seiner wahren geistigen Freiheit und einer von allem Menschlichen gereinigten Erkenntnis der göttlichen Wahrheit« (S. 75). Der Theologie kommt hier dann die Aufgabe zu, den »Fortschritt in der Darstellung der christlichen Wahrheit« (S. 116), wie er im dogmengeschichtlichen Prozeß vor sich geht, fortzuführen und die kirchlichen Ausdrucksformen des christlichen Bewußtseins, die nur für die jeweilige Zeit bindend sind, als »Mittel« zu benutzen, um in der Gegenwart »die ihnen gemäße Darstellung in vollkommener Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Glauben«, der die »eigentliche Norm und Richtschnur oder Regel« ist, zu bewerkstelligen (vgl. S. 116 f.). Ihre Ergebnisse haben freilich nur einen »subjektiven Wert« (S. 118).

Die letzte Station in Kuhns theologischer Entwicklung bildet die 2. Auflage der *Einleitung in die katholische Dogmatik* (1859), die er selbst als »ein ganz neues Werk« bezeichnet. Kuhn erklärt im Vorwort (Bd. I, 1), daß der »rein objektive« Weg, den er jetzt eingeschlagen habe und der die inhaltliche Seite des Glaubens (*fides quam credimus*) zum Ausgangspunkt nehme, der früheren Ausarbeitung, in welcher die formelle Seite (*fides qua credimus*) im Vordergrund stand, nicht entgegen, vielmehr zur Seite trete. Dies kann indessen nicht verbergen, daß der Tübinger nochmals einen entscheidenden Schritt vorwärts getan hat in Richtung auf eine durchgehend autoritative Begründung der Dogmatik. Geiselman führt dies auf den Einfluß zurück, den Hegels Lehre vom »objektiven Geist« jetzt auf das Kuhnsche Denken ausübte. Ob und inwieweit dies zutrifft, soll hier nicht weiter nachgeprüft werden. Tatsache ist, daß es in der Philosophie Kuhns von Anfang an ein Moment gab, das in diese Richtung wies. Wenn es Aufgabe des Philosophen ist, »Objektivität zu enthüllen«, und das »reale Substrat« der Idee, d. h. der *Inhalt* des Gattungsbewußtseins, »das erscheinende Unendliche« ist, dann heißt das (der Abbildlehre zufolge, die hier zugrunde liegt), daß auch für den Begriff (als *Form* der Erkenntnis) Objektivität beansprucht wird. Auf die Theologie übertragen bedeutet dies: Die *objektive Dialektik*, die in diesem Falle ja »das Positive oder Auctoritative« des christlichen Glaubens vermittelt (und daher bereits 1841 als das schlechthin Göttliche im Gegensatz zum bloß Menschlichen der *subjektiven Dialektik* angesehen wird), bildet nicht nur hinsichtlich ihres idealen Inhalts, sondern auch in bezug auf ihre reale Form eine verbindliche Norm. »*Dogma und Symbolum, kirchlicher Glaube und Glaubensbekenntnis*«, so heißt es jetzt, »bedeuten eine die individuelle Überzeugung bindende Macht, eine Wahrheit, die, weil sie eine göttliche ist, unter allen Umständen und zu allen Zeiten gleiche Gültigkeit haben muß und nicht etwas bloß zeitweilig Geltendes und nach Umständen in ihr Gegenteil sich Veränderndes sein kann« (S. 65). Zwar bleibt der Dogmatik nach wie vor eine spekulative Aufgabe, indem sie nämlich die einzelnen »kirchlichen Dogmen« im Sinne der »apostolischen Tradition«, d. h. von Inhalt und Form des »christlichen Dogma« her auslegt, aber sie tut dies in strikter Unterordnung unter das kirchliche Lehramt, in welchem sich das apostolische Lehramt als einzig autorisierte Instanz der christlichen Wahrheitserkenntnis fortsetzt. War Kuhn noch 1841 – mit einer gewissen Inkonsequenz – der Meinung, »daß auch der Dogmatiker ein Organ des

kirchlichen Geistes ist und auf die Fortbildung des Dogma mächtig einwirkt, und daß somit überhaupt die wissenschaftliche Erkenntnis der wirklichen zu Hilfe kommt« (ThQ 1841, 63), so weist er jetzt (1859) mit Vinzenz von Lerin nachdrücklich darauf hin, daß die Dogmenbildung »nicht das Werk des subjektiven Geistes, der sich dabei nur auf seine eigenen Kräfte stützt, sondern des kirchlichen Lehramtes ist, das sich der Leitung des hl. Geistes zu erfreuen hat« (Dogm. I. 1, 2. Aufl. S. 155).

Diese zweite große Wende Kuhns läßt sich am Begriff des *Dogma* am besten verdeutlichen: »Das unmittelbare Analogon dieses Begriffs ist der des staatlichen Dekrets. Dasselbe entfließt der obersten Auctorität und geht in ihrem Namen aus; seine Einführung, Durchführung und Überwachung aber ist obrigkeitlichen Personen als Organen des höchsten Willens übertragen. Diesen kommt daher gleichfalls eine Auctorität, wiewohl nur diese abgeleitete zu, und ihre Auctorität ist die nächste für die Staatsbürger, von der sie unmittelbar abhängen. Insofern also das von dem Staatsoberhaupt ausgehende Gesetz durch ihre Hände geht, von ihnen angewendet und durchgeführt wird, ist auch der Begriff des juristischen Dogma ein zusammengesetzter, wie der des theologischen. Diese Analogie hat darin ihren Grund, daß die Religion nicht bloß Gewissenssache des Einzelnen, sondern eine allgemeine Angelegenheit ist, wie das Recht, und deshalb mit derselben innern Notwendigkeit eine kirchliche wird, wie das Recht ein staatliches. ... Der Kirche als auctoritativem, gegliedertem Körper, der kirchlichen Hierarchie entsprechen analog die von der obersten Rechtsauctorität eingesetzten Obrigkeiten in ihren Abstufungen« (S. 187–189).

Damit dürfte hinreichend deutlich geworden sein, daß der Entwicklungsgang der Kuhn-schen Theologie aus ihrem erkenntnistheoretischen Ansatz hervorgeht: Das *Abbildverhältnis*, das (im Sinne der griechischen Ideenlehre) die Dialektik der Vernunft bestimmt, bildet die *Analogie* für die Dialektik des christlichen Glaubens. Der im Trinitätsglauben enthaltene kritische Impuls (*dialogisches* Verhältnis von Vater und Sohn im biblischen Sinn) konnte so, trotz der versuchten Vertiefung des Personalismus, kaum zur Wirkung kommen. Eine mögliche Überwindung der philosophischen Dialektik durch eine *christliche Dialogik* fand nicht statt, obwohl die Philosophien Jacobis (»Ich und Du – creatio ex nihilo«) und des späten Schelling hierzu gute Ansätze enthielten. Der Grund für diesen, angesichts der großartigen Leistungen Kuhns in der Begründung einer wahrhaft erfahrungsbezogenen geschichtlichen Theologie, tragischen Mangel liegt, so kann abschließend gesagt werden, in der *unkritischen Auffassung von Analogie*. Die direkte Folge davon war, daß das Verhältnis von theologischer Theorie und kirchlicher Praxis, statt zugleich kreativ und dialogisch, nur noch autoritativ und reproduktiv gefaßt wurde. Die Dogmatik, von Kuhn ursprünglich durchaus als kritische, primär auf die Erkenntnis der Offenbarungswahrheit und die Verwirklichung des Reiches Gottes gerichtete Wissenschaft konzipiert, verwandelte sich ihm so schließlich, gleichsam unter der Hand, in eine nur noch positive, unmittelbar »den Interessen der Kirche dienende« und in diesem Sinne »praktische Wissenschaft« (Dogm. I. 1, 2. Aufl. 206, Anm.).

### *Spekulative Moralwissenschaft – die »gefangene christliche Freiheit zurückfordern«*

Daß die spekulative Methode an sich ein durchaus praktisch-kritisches Moment enthält, zeigt sich bei FRANZ XAVER LINSENMANN (1835–1898), der dieses Verfahren auf das Gebiet der Moraltheologie übertragen und hier mit Erfolg angewandt hat. (Linsenmann war zunächst, seit 1861, Repetent für Dogmatik; 1867 wurde er a. o. Professor für Moraltheologie; 1872 übernahm er als Nachfolger seines Lehrers Moritz Aberle den Lehrstuhl für Moral- und Pastoraltheologie; 1889 Berufung ins Domkapitel; 1898 Wahl zum Bischof von Rottenburg; er

starb noch vor der Inthronisation)<sup>60</sup>. Linsenmann gilt als einer der »markanten« Lehrer der »dritten Generation« in der katholischen Tübinger Schule (H. Fries)<sup>61</sup>. Die »Mauer des Schweigens«, mit der man sein Werk unter den zumeist neuscholastisch ausgerichteten Fachkollegen bereits zu seinen Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tod umgab, konnte nicht verhindern, daß sein Name in der Geschichte der katholischen Moraltheologie inzwischen wieder mit »Respekt« genannt wird<sup>62</sup>. Daß sich sein »Engagement für die Aufwertung der Freiheit« bis in die Gegenwart auswirkt, ist vor allem den Arbeiten von Alfons Auer zu danken<sup>63</sup>. Nach Auer hat Linsenmann in radikaler Abkehr von der herkömmlichen exzessiven Kasuistik »den Durchbruch zu einer mehr psychologischen und spekulativen Behandlung der Moraltheologie vollzogen« und gegen eine legalistische Verformung des christlichen Ethos erneut das »Prinzip der evangelischen Freiheit« zur Geltung gebracht; sein Verdienst könne in diesem Punkt »nicht hoch genug angeschlagen werden«<sup>64</sup>. Auch außerhalb der katholischen Theologie gilt Linsenmann heute als »kraft- und geistvoller Vertreter Tübinger Tradition« (J. Klein)<sup>65</sup>.

Was bei Linsenmann unmittelbar ins Auge fällt, ist, daß er die gegensätzlichen Bestimmungen in der kirchlichen Morallehre und in den sogenannten Moralsystemen, vor allem die Gegensätze von *Gesetz und Freiheit*, auf ihren richtigen Gedanken zurückführt und die Einzelprobleme der christlichen Ethik von ihrer Grundidee her interpretiert und sie so zu lösen sucht. Entschiedener als der späte Kuhn in der Dogmatik unterscheidet er in der Moral »zwischen Auctorität und Auctorität« (ThQ 1880, 615)<sup>66</sup> und tritt nachdrücklich für eine »freie geistige Auffassung des Gesetzes« (ThQ 1871, 73)<sup>67</sup> ein. Er ist der Überzeugung, daß der menschliche Geist in Sachen des Sittengesetzes und seiner Befolgung nicht »wie das Zünglein der Waage zwischen Ja und Nein stille stehen und seine Urteilskraft suspendieren« kann (ThQ 1869, 150). Man darf die katholische Lehre »nicht aufoktroieren«; sie »scheut die Probe eigenen Nachdenkens nicht«, im Gegenteil, die theologische Wissenschaft muß zum »Selbstdenken« anregen (ThQ 1869, 490)<sup>68</sup>.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Untersuchung die moraltheologische Methodik Linsenmanns in ähnlicher Ausführlichkeit wie die dogmatische Methode Kuhns darzustellen. Es sollen lediglich einige Grundlinien seines Denkens nachgezeichnet werden, und zwar mit dem Ziel, die hierin erkennbare Fruchtbarkeit der theologischen Spekulation in praktischer Hinsicht, sofern sie nämlich wirklich eine »Wissenschaft des Lebens« (ThQ 1865, 676)<sup>69</sup> ermöglicht, aufzuzeigen, zugleich aber auch mit der Absicht, die typische Modifikation

60 Zu Linsenmann vgl. A. AUER, Franz Xaver Linsenmann (1835–1898), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, 215–240, (Lit.). J. PIEGSA, *Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann*. (Moraltheologische Studien, hrsg. von J. G. ZIEGLER, Bd. 2). Düsseldorf 1974.

61 H. FRIES, Art. »Tübinger Schule«, in: *LThK* 10, <sup>1</sup>1965, 390.

62 A. AUER, Franz Xaver Linsenmann 215; 218.

63 Vgl. A. AUER, Grundzüge des christlichen Ethos nach F. X. Linsenmann (ungedr. Diss., Tübingen 1947). DERS., *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei F. X. Linsenmann*, in: *Der Mensch vor Gott* (Festschrift für Th. Steinbüchel, hrsg. von PH. WEINDEL und R. HOFMANN). Düsseldorf 1948, 246–263.

64 DERS., Franz Xaver Linsenmann 225.

65 J. KLEIN, Art. Linsenmann, in: *RGG*, 4 <sup>1</sup>1960, 382f.

66 F. X. LINSENMANN, Das ethische Problem der Aufklärung, neu abgedruckt in: F. X. Linsenmanns *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. MILLER. Kempten und München 1912, 304–332, hier 324.

67 DERS., Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, neu abgedruckt in: *Gesammelte Schriften*, 36–172, hier 42.

68 Beide Zitate stammen aus Rezensionen.

69 F. X. LINSENMANN, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus, in: *ThQ* 47, 1865, 449–481.

wenigstens andeutungsweise sichtbar zu machen, die das von Kuhn entwickelte Vorgehen in der Theologie Linsenmann erfährt.

In seiner ersten größeren Abhandlung in der ThQ mit dem Titel *Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus* (1865) versucht Linsenmann, die Frage »nach der Bedeutung der scholastischen Wissenschaft nach Prinzip und Methode für die heutige Theologie« (S. 451) historisch zu erörtern und die »eigentümliche Art der Dialektik«, durch die sich die »echte Scholastik« auszeichnet, von der neuerdings wieder auflebenden »Renaissance-scholastik« und ihren Prinzipien abzugrenzen. Letztere ist für ihn nichts anderes als eine Nachwirkung des »Nominalismus«, den er als Verfallsprodukt der mittelalterlichen Scholastik beurteilt. Hierin folgt er seinem Lehrer Kuhn, der die nominalistische Position in eine Reihe stellte mit der vom reinen Denken ausgehenden Reflexionsphilosophie und mit dem theologischen Empirismus einer ausschließlich syllogistisch verfahrenen Theologie, die diesem »gar nicht geeignet« zu sein schien, »den Inhalt der christlichen Lehre zu begreifen, ohne ihn zu verstümmeln« (Dogm. I. 1, 1. Aufl., 233). Die »Losscheidung der Mystik von den scholastischen Traditionen, die Resignation der grübelnden spekulativen Vernunft, welche den Theologen bestimmt, auf mystischer Grundlage eine Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse zu erstreben« waren für Linsenmann »der Absagebrief gegen den Realismus« (S. 456). Die mittelalterliche Scholastik ließ es zwar an einer Theorie der Erkenntnis fehlen, aber sie war »von Anfang an auf das unmittelbare christliche Bewußtsein gebaut«, so daß die Zusammengehörigkeit von Glauben und Wissen ihr Ausgangspunkt, die Scheidung beider Bereiche aber ihr Ziel war (S. 461).

In der nächstfolgenden Abhandlung, *Albert Pighius und sein theologischer Standpunkt* (ThQ 1866), führt Linsenmann die Analyse des von ihm als höchst schädlich für die Theologie betrachteten Nominalismus fort. Nach dieser Darstellung ließ sich Pighius, ein gegenreformatorischer Theologe des 16. Jahrhunderts, »zu sehr von der Theorie des absoluten Gehorsams beherrschen«, wobei er vergaß, daß aus dem absoluten Gehorsam auch eine »rationabile obsequium« werden kann und soll (S. 587). »Wenn wir hier schon den theologischen Standpunkt, von welchem aus diese Anschauungen des Pighius zu erklären sind, näher bezeichnen sollen«, schreibt Linsenmann, »so prägt sich in demselben aus eine sterile Auffassung des Verhältnisses der Glaubenswahrheit zu der Vernunft und des Christentums zu den geistigen Strömungen der Zeit, so wie unklare Vermischung des Geistlichen mit dem Weltlichen« (S. 587). Der Grund dieser Verirrung: Das dem Menschen eingepflanzte Bewußtsein von Gott ist hier nicht eine »spekulative Idee«, sondern ein bloß moralisches Bewußtsein, über dessen Quelle er nicht weiter nachdenkt. »Es ist die Nachwirkung des Nominalismus, die Scheidung von Glauben und Wissen, die in einer gewissen Resignation verläuft und sich in der rückhaltlosen Hingabe an die kirchliche Auktorität sicherstellt gegen den Skeptizismus einerseits und gegen den Irrationalismus der Reformatoren andererseits. An die Stelle der Spekulation, des denkenden Eindringens in den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit tritt die historische Begründung derselben auf Grund der kirchlichen Lehrverkündigung« (S. 598). Der oberste Grundsatz der nominalistischen Richtung, die »Trennung nämlich zwischen Vernunft und Offenbarung«, hat zur ersten Folge, daß beide Gebiete unvermittelt nebeneinander stehen und keines von beiden in seiner wahren Bedeutung erkannt werden kann; »das Übernatürliche nicht, weil es für dasselbe gar keine Analogie im Natürlichen gibt; das Natürliche nicht, weil es nicht in seiner Vervollkommnungsfähigkeit, nicht in seiner Bestimmung übernatürlich erhoben zu werden, erkannt wird.« Der nominalistische Standpunkt charakterisiert sich ferner dadurch, »daß an die Stelle des spekulativen (begrifflichen oder idealen) Denkens die Empirie und die Reflexion tritt«. Dieser Mangel wirkt sich insbesondere auch auf den Kirchenbegriff nachteilig aus: Da »nominalistisch die Kirche als Begriff nur eine Abstraktion ohne Realität wäre, so muß dafür das Concretum genommen werden, das ist der Papst als Repräsentant, Inhaber und Träger all der von Christus

seiner Kirche gegebenen Gewalten und Ämter« (S. 606f.). Der »absoluten Ausübung« seiner Gewalt entspricht auf seiten der Gläubigen der »absolute Gehorsam« (S. 601). – In einer späteren Abhandlung vervollständigt Linsenmann seine Aussagen über den Nominalismus mit den Worten: Nach dieser oberflächlichen Theorie ist die Schöpfung »aus einem Akt göttlicher Willkür hervorgegangen, aus einer Willkür, die nicht im Wesen der göttlichen Weisheit und Güte ihre unmittelbaren Beweggründe findet«. So sind dann auch die Gesetze der sittlichen Welt willkürliche; es gibt für sie keine Gründe im Wesen Gottes selbst. »Diese Theorie schädigt wesentlich die Idee des Sittengesetzes. ... Denn von ihr aus gäbe es keine vernünftige Unterwerfung unter den göttlichen Willen..., sondern nur ein blindes, unverstandenes Gehorchen, kein vernünftiges, sondern ein planloses, unzusammenhängendes Handeln; und von einer freien geistigen Auffassung des Gesetzes im Unterschied vom Buchstabendienst könnte keine Rede mehr sein« (ThQ 1871, 73)<sup>70</sup>.

Linsenmann mußte sich öffentlich gegen den Vorwurf wehren, er sei der Meinung, die Scholastik im Sinne des Thomas von Aquin habe sich notwendigerweise zum Nominalismus ausgestaltet. Er erklärte darauf: »Aber muß denn Alles, was von der streng aristotelischen Scholastik gesagt wird, auf den hl. Thomas bezogen werden? Ich habe ja ausdrücklich nachzuweisen gesucht, warum ich einen Unterschied ansetze zwischen dem strengen und starren Aristotelizismus und der echt scholastischen, augustinisch-thomistischen Spekulation, welche letztere ich mir als die allein fruchtbare Methode und als diejenige Wissenschaft vorstelle, welche allein einen wahren Fortschritt in der Erkenntnis hoffen läßt« (ThQ 1866, 593 Anm.). Damit steht Linsenmann eindeutig auf dem Standpunkt, den Kuhn – vor allem in der 1. Auflage seiner Dogmatik – einnimmt. – Kuhn hatte mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß die spekulative Methode eine viel breitere Anwendung erlaube als nur etwa auf das Gebiet der Philosophie und Dogmatik; er hatte auch darauf hingewiesen, daß die Religion notwendig in »drei verschiedenen Gestaltungen« auftrete – als Glaube oder theoretische Religion (Dogma), als Tun oder praktische Religion (Kultus) und als Gefühl oder subjektive Religion (unmittelbares religiöses Selbstbewußtsein) –, daß er selbst aber »es bloß mit dem religiösen Glauben zu tun« habe. So kann es kaum verwundern, daß Linsenmann das Kuhnsche Verfahren – durchaus im Sinne des Meisters – nun auch in der Moralwissenschaft einsetzt.

Linsenmann blieb nicht bei bloßer Kritik am Nominalismus stehen. In seinen *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit* (ThQ 1871/72; zit. nach: Gesammelte Schriften, 36–188)<sup>71</sup> wandte er sich nun der »Prinzipienfrage in der theologischen Moral« auch positiv zu. Angesichts der von protestantischer Seite erhobenen Anklage, daß die römisch-katholische Kirche den Gesetzesstandpunkt des Alten Bundes nicht überwunden, »vielmehr die im Neuen Bunde verkündigte evangelische Freiheit aufs neue in die Ketten des ›Gesetzes‹ geschlagen habe«, und dem weiteren Vorwurf, daß sie es dann aber mit der Verpflichtung des Gesetzes keineswegs so ernst nehme, indem wenigstens die herrschende Richtung in der Kirche, die Moral der Jesuiten, mit Hilfe der Theorie des Probabilismus »auf leichte Weise die Last der in Menschensatzungen nistenden Legalität abzuwerfen, ja selbst die Strenge der Verpflichtung des evangelischen Sittengesetzes abzuschwächen« wisse (vgl. S. 38), ging es ihm darum, im Sinne echt spekulativer Theologie den »legalen Charakter der christlich-sittlichen Moralgesetze«, die »Theorie des Probabilismus« und die »Lehre von den evangelischen Räten« als kennzeichnende Erscheinungsformen der katholischen Sittenlehre (vgl. S. 39) so auf ihren eigentlichen Grundgedanken zurückzuführen, daß die in den einzelnen Lehren enthaltene Problematik als Ausdruck einer schiefen Betrachtungsweise der fundamentalen, alle Bereiche des sittlichen Daseins durchziehenden Antinomie von Gesetz und Freiheit verstanden, zugleich aber das

70 DERS., *Untersuchungen*, neu abgedruckt in: *Gesammelte Schriften*, 36–172, hier 42.

71 Vgl. Anm. 66.

wahre Verhältnis beider Momente als »Zusammenstoß verschiedenartiger Lebensinteressen« (S. 135) in der »Einheit des christlich-sittlichen Ideals« (S. 145) oder des christlichen Ethos gedeutet werden konnte.

Die »tiefere Auffassung der Offenbarungstheorie« – im Gegensatz zur nominalistischen – versteht den Menschen als geschaffen nach dem *Bilde Gottes* (»Ebenbildlichkeit«) und berufen zum »Bilde Gottes« (»Gottähnlichkeit«). Damit offenbart sich auch in den Gesetzen der »praktischen Vernunft« die Weisheit Gottes. »*Gott hat sich uns zu dem Zwecke offenbart... daß wir in der Erkenntnis seines Wesens unsere eigene Lebensweisheit finden*« (S. 42). Zwar ist die sittliche Ordnung durch die Sünde gestört, aber die Unterscheidung von Natur und Gnade, von natürlichem und positivem Sittengesetz, von Weltmoral und Heilsethos darf aus dieser Sicht nicht bis zu dem Punkt getrieben werden, »auf welchem die getrennten Teile als Gegensätze auseinanderfallen und nicht mehr unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gebracht werden können« (S. 138). Beide Momente stehen vielmehr in einem »Ähnlichkeitsverhältnis« zueinander, das eine wird durch das andere erkannt; gleichwohl besteht eine »Kluft« zwischen beiden Wirklichkeitsbereichen, ein »Zwiespalt«, der den »Dualismus« in unserem sittlichen Leben zu einer »Antinomie« werden läßt.

Die katholische Sittenlehre geht daher auf »drei verschiedene Quellen« (S. 39) zurück. Das »*natürliche Gesetz*« ist »der Vernunft gemäß« und bewährt sich vor ihr in der Erkenntnis; es ist folglich keineswegs eine »Schranke der Freiheit«, vielmehr die notwendige »Voraussetzung der sittlich-freien Betätigung« (S. 51). Überhaupt ist die Freiheit, nach »ihrem Vollbegriff«, niemals eine »regel- und gesetzlose« (S. 56), sondern eine »durch das Gesetz der Vernunft geordnete Selbstbestimmung« (Ges. Schr. S. 256). Wer »vernünftig handelt, der handelt sittlich«. Allerdings kann man nicht von einem »fertigen, abgeschlossenen Inhalt« des natürlichen Gesetzes reden; es verlangt geistige Arbeit, die »innere Offenbarung« zu verstehen und entsprechend »*weise zu handeln*« (S. 45). – Das »*positive Gesetz*« hat zu seiner unmittelbaren Aufgabe die Restauration des natürlichen; aber erst die Verheißung und das Kommen Christi haben ein wirklich »geistiges Verständnis« (S. 54) des Gesetzes eröffnet. Die Satzungen des Alten Bundes haben mit ihm ein Ende, ebenso aller Buchstabendienst: »die Freiheit tritt den Besitzstand an« (S. 55–57). – Wie aber steht es mit den »*kirchlichen Satzungen*«? Sie haben zwar ihre Notwendigkeit und ihre Berechtigung, vor allem im Dogma von der sichtbaren, auf positive Institutionen gebauten Gemeinschaft der Kirche, aber sie vermögen als menschlich bedingte Satzungen die Idee nicht »in absolut kongruenter und adäquater Form« darzustellen. Sie sind als Gesetze auf das »*Wohl der Kommunität*« bezogen und entsprechen nicht speziell dem »*geistigen Bedürfnis des einzelnen*«. Außerdem hat man versäumt, sie den »fortgeschrittenen Zuständen« jeweils anzupassen. Und dies erschwerte dem Moralisten seine Aufgabe sehr. »*Man kann es nur begreiflich finden, wenn die Kasuisten der Freiheit eine Gasse machen wollten durch das Wirrsal gesetzlicher Bestimmungen hindurch; aber alsbald heftete sich wieder eine Unklarheit an ihre Bestrebungen an, indem sie nicht unterschieden zwischen Gesetz und Gesetz, sondern einesteils den Legalitätscharakter des menschlichen Gesetzes auch auf das göttliche übertrugen und auch auf letztere den Satz anwandten: die Freiheit sei vor dem Gesetze; andernteils dem Buchstabendienst verfielen, weil man dem kirchlichen Gesetz ganz denselben Charakter der Verbindlichkeit und Unveränderlichkeit zueignete, wie den ewigen Ideen des Guten, die uns in Vernunft und Evangelium offenbart sind!*« (S. 58–64).

Die »*Freiheit vor dem Gesetz*«: dieser Gedanke hat den *Probabilismus* erzeugt (S. 69). Als Gegengewicht zum Rigorismus hat er, »auf seinen richtigen Grundgedanken zurückgeführt«, geradezu »ein christlich-evangelisches Prinzip« vertreten (S. 73). Aber die ihm zugrundeliegende *nominalistische* Theologie hat ihn dazu verleitet, Freiheit als »Willkür« zu fassen, und damit wurde die christliche Sittenlehre in Verruf gebracht. Wenn man jedoch Freiheit nicht als Willkür und das Gesetz nicht als Gesetzesbuchstaben versteht, dann geht es gar nicht um den

Gegensatz von Belieben und Pflicht, sondern um den Konflikt zwischen dem *objektiven* Gesetz und dem *subjektiven* Gesetz (der Vernunft) oder der sittlichen Freiheit. Es geht hier um einen Kampf zwischen Gesetz und Gesetz, zwischen Pflicht und Pflicht, folglich um eine wirkliche »Pflichtenkollision«, die das Gewissen lösen muß. Es ist nämlich im Zweifelsfalle keineswegs immer das Bessere, sich für die Verbindlichkeit des Gesetzes zu entscheiden; es kann durchaus Pflicht werden, der Freiheit zu folgen. – Und was die Problematik im Verhältnis zwischen *Gebot und Rat* anbetrifft, denen Linsenmann »zwei Lebenswege« zuordnet, so kommt er im wesentlichen auf dasselbe Resultat, wie bei der Prüfung des Probabilismus: »*Wo immer im Widerstreit verschiedener Verpflichtungen meine eigene freie Wahl den Ausschlag zu geben hat, da bin ich nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet, dasjenige zu wählen, was mir nach moralischer Überzeugung als das Rechte erscheint*« (S. 136).

Linsenmann ist es gelungen, die genannten Einzelprobleme aus einer ganzheitlichen Sicht zu lösen und die Antinomie von Freiheit und Gesetz auf einen in der Idee der christlich-sittlichen Freiheit selbst gelegenen Dualismus zurückzuführen: Subjektivität (Mensch, Freiheit, Vernunft) und Objektivität (Wille Gottes, Gesetz) stehen in einer *theoretisch* nicht völlig auflösbaren Antinomie zueinander; diese kann letztlich nur *praktisch* durch die sittliche *Entscheidung* des Individuums überwunden werden. Bei der Bestimmung des Menschen muß seine »Doppelstellung als Einzelwesen und als Gattungswesen« in Betracht gezogen werden. Aber: »*Die Verpflichtungen des einzelnen gegen die Gattung sind weder die einzigen noch auch nur die höchsten. Das Interesse des individuellen Seelenheils steht über dem Interesse der Gattung*« (S. 127). Linsenmann ist kein Gegner des Gesetzes, aber es muß – nach ihm – mit der Idee der christlichen Freiheit vermittelt werden. Daher drängt er auf Bildung einer eigenen »*moralischen Überzeugung*«, auf das »*eigene besonnene Urteil*« und auf »*Förderung der wahren Lebensweisheit*«. »*Wenn aber das Gesagte wahr ist, so darf man auch das Bestreben derjenigen nicht verdächtigen und zum voraus abweisen, welche auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung und mit ehrlicher Sorge für die Interessen des positiven Christentums die in der kirchlichen Lehre selbst garantierte, aber immer wieder in den Netzen eines modernen Mosaismus gefangene christliche Freiheit zurückfordern*« (S. 69\*).

Damit ist der Charakter der christlichen Moralwissenschaft, wie Linsenmann sie versteht, hinreichend bestimmt. In seiner akademischen Rede *Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft* (ThQ 1872; zit. nach: Gesammelte Schriften, 173–188)<sup>72</sup> stellt er sich selbst auf die Seite der »neuen Moralwissenschaft«, im Sinne einer »neuen spekulativen Theologie«, die in der Sache dem Anliegen Hirschers verpflichtet, in der Methode aber über ihn hinauszuführen verspricht. In radikaler Abkehr von der »Moral des Absolutismus« oder des »leidenden Gehorsams«, die den Schwerpunkt der Sittlichkeit »in den Gesetzesbuchstaben und in die äußere Autorität« legte, läßt die »spekulative Auffassung« von Gottes Wesen und Offenbarung das »Sittengesetz in seinen Beziehungen zu unserer Vernunft, in seiner inneren Wahrheit und Harmonie« erkennen; »und in dieser Erkenntnis liegt die wissenschaftliche Bestätigung jener evangelischen Grundidee von der ethischen Freiheit, wie sie z. B. der Apostel ausspricht mit den Worten: »Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2. Kor. 3,17)«. Die christliche Ethik ist die Ethik der Freiheit. Im Begriff der Freiheit aber liegt die »Verantwortlichkeit« (S. 186f.). »*Wir schwächen damit die Auctorität nicht ab*«, schreibt Linsenmann; jedoch: »*es wird zwischen ihr und der Freiheit stets dieselbe Antinomie bestehen bleiben wie zwischen Wissen und Glauben, Kirche und Staat; wir werden das letzte Wort nicht finden, das diese Antinomie löst. ... Aber es liegt in der Natur der Religion, daß sie uns für ein großes Gebiet des bürgerlichen und sozialen Lebens nur die allgemeinsten sittlichen Gesichtspunkte darbietet, für Einzelentscheidungen aber uns an unsere eigene Einsicht verweist*« (S. 187).

72 Vgl. ebd.

Aus diesen Grundbestimmungen erklären sich nun auch unmittelbar Ansatz und Aufbau von Linsenmanns berühmtem *Lehrbuch der Moraltheologie* (1878). Es erübrigt sich, diese hier noch im einzelnen vorzustellen. Nur auf die dort angegebene »wissenschaftliche Aufgabe der Moraltheologie« (S. 3) sei noch hingewiesen, weil hier die Stufen der Kuhnschen Dialektik am deutlichsten durchscheinen, aber auch das andersgeartete Grundinteresse sichtbar wird: I. Den Anfang macht die Erkenntnis des einzelnen. Die einzelnen Gesetze, Gebote und sittlichen Vorschriften sind fortschreitend umfassender und tiefer aus den Quellen der sittlichen Erkenntnis »zu verstehen und zu deuten«. II. Die Einzelbestimmungen müssen zu einem Ganzen zusammengeschlossen werden in der »Form des Systems«. III. Aus der Einsicht in den inneren Zusammenhang des einzelnen mit dem Ganzen gewinnt man »den richtigen Blick für die praktischen Fragen des Lebens« (S. 3–5).

Dies ist Linsenmanns Überzeugung: In dem Maße, als in der Theologie die »spekulative Kraft im Aufbau der Systeme erschläft«, hört sie auch auf, »anregend zu wirken für die Entwicklung der sittlichen und sozialen Ideen«. Aus diesem Grund wendet er sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln dagegen, die christliche Sittenlehre wieder auf den »verlassenen Standpunkt der dürren Scholastik« zurückdrängen zu lassen. Dieser Theologie (samt der aus ihr hervorgegangenen »Jesuitenmoral«) gebricht es an den richtigen »wissenschaftlichen Grundlagen«; sie ist »starr« und daher auch »ohnmächtig gegenüber den großen sozialen Fragen der Zeit«. Wer aber imstande ist, sich »mit spekulativem Geiste« der Dogmen zu bemächtigen, »wird auch ein offenes Auge haben für die fortschreitende Gestaltung der irdischen Dinge; in dem Lichte, das ihm aus der geoffenbarten Wahrheit entspringt, wird er auch an der neuen Gestaltung der Dinge im Staats- und Wirtschaftsleben das wahrhaft Gute und Dauernde erfassen und erproben; ihm steht die Religion in keiner Feindschaft zur modernen Kultur und zum echten Fortschritt in Geistesbildung, Recht und Freiheit« (ThQ 1872, Über Richtungen und Ziele, zit. nach: Gesammelte Schriften, 173–188)<sup>73</sup>.

Linsenmanns Moraltheologie zielt also auf die Bildung der sittlichen Persönlichkeit, auf ein sittliches Urteilsvermögen, das hinreichend kritisch ist, um die Macht des »sinnlichen Scheins« (Ges. Schr. S. 322) und der »bloßen Meinung« (S. 105) zu durchbrechen, und selbständig genug, um angesichts der »jeden Tag neu« sich stellenden Probleme die erkannten Prinzipien auf die Ausgestaltung des sittlichen und sozialen Lebens anzuwenden. Zum Abschluß sei dazu noch ein kleiner, aber kostbarer Abschnitt aus dem »Lehrbuch« zitiert: »Man kann in der Schule nicht Alles lehren, was man im Leben braucht. Die rechte Einsicht in die sittlichen Aufgaben des Lebens wird nicht durch bloße Abrichtung mitgeteilt; man muß lernen, richtig zu sehen, richtig zu beobachten, das Beobachtete auf allgemeine Gesichtspunkte zurückzuführen und danach sich ein eigenes Urteil zu bilden, selbst auf die Gefahr hin, gegen überlieferte Meinungen zu verstoßen« (S. 5).

### Ertrag des theologiegeschichtlichen Durchblicks

Die Untersuchung läßt erkennen:

Die Tübinger Theologie hat eine praktische Wurzel und ein praktisches Ziel. Die einzelnen Fachvertreter sind sich dieses Praxisbezugs in unterschiedlicher Weise, mehr oder weniger bewußt. Dennoch kann die allgemeine These gewagt werden: Ihr Denken bezieht sich auf eine unmittelbare Erfahrung des lebendigen christlichen Geistes, der das positiv gegebene, gesellschaftlich vermittelte, geschichtlich sich entfaltende Christentum von innen her bildet und trägt. Die Tübinger Theologie versteht sich somit als *wissenschaftliche Reflexion des christlich-*

73 Vgl. ebd.

*kirchlichen Lebens aus seiner ursprünglichen, produktiven Mitte – und zwar mit der Absicht dieses Leben der Zeit entsprechend kritisch zu begründen, zu korrigieren und zu fördern.* Die spezifisch praktische Perspektive, wie sie in den eigentlich praktischen Fächern hervortritt, ist Ausdruck der fundamental-praktischen Version dieser Art von Theologie. Allerdings bedarf eine solche, die historischen Tatsachen ziemlich verallgemeinernde Kennzeichnung erheblicher Nuancierungen.

Differenzierter kann das Ergebnis der theologiegeschichtlichen Untersuchung in folgenden 12 Punkten zusammengefaßt werden:

1. Das *Spezifikum* der ›Katholischen Tübinger Schule‹ wird heute allgemein in einer durchgreifenden »Synthese des Historischen mit dem Spekulativen« gesehen. Der theologiegeschichtliche Diskurs hat gezeigt: Die damit umschriebene Methodik war ursprünglich nicht auf die wissenschaftliche Durchdringung des christlichen Lehrbegriffs (Dogma) beschränkt, wie immer wieder irrtümlicherweise angenommen wird, sie fand genauso auf das Verständnis der christlichen Lebensformen (Sitte und Moral) Anwendung. Nur unter dieser Rücksicht kann die vielzitierte traditionelle Formel als tatsächlich zutreffende Kennzeichnung der Tübinger Theologie und ihrer Eigenart gelten.

2. Bei allen Unterschieden im einzelnen ist den mannigfaltigen Entwürfen, Systemen und Disziplinen der Tübinger Theologieprofessoren des 19. Jahrhunderts doch etwas Entscheidendes gemeinsam: Das Christentum ist für sie keine bloße Lehre; es besteht wesentlich, nach dem Vorbild Jesu Christi, in der *Einheit von Leben und Lehre*. Die Theologie, die historische wie die systematische, bezieht sich daher immer auf beide Momente. Im enzyklopädischen System Dreys zerfallen dementsprechend die Hauptteile, die historische Propädeutik und die eigentliche Wissenschaft, jeweils in zwei einander ergänzende Hälften: Die ›historische Theologie‹ enthält die Geschichte des christlichen *Lehrbegriffs* und die Geschichte des gemeinsamen christlichen *Lebens* (oder der Kirchengesellschaft), die ›wissenschaftliche Theologie‹ gliedert sich in das System des christlichen *Lehrbegriffs* und das System des christlichen *Lebens* (oder der Kirche). Was im Lehrbegriff die *Idee* ist, von ihrer theoretischen und praktischen Seite betrachtet, das ist im Leben die *Handlung*, von ihrer transzendentalen und empirischen Seite aufgefaßt. Als Dogmatiker sah Drey dann natürlich seine Aufgabe in erster Linie darin, die *Orthodoxie der Lehre* wissenschaftlich darzustellen, während der Praktiker Hirscher vor allem die *Orthodoxie des Lebens* zu erfassen und zu fördern suchte.

3. Von diesem Ansatz her war die Theologie der Tübinger aber nicht nur auf beide Momente des Christentums bezogen, sie verstand sich vielmehr selbst in ihrer Ganzheit als Wissenschaft der lebendigen christlichen Religion und damit als *Theorie der Praxis*. Allerdings zeigen sich gerade in diesem Punkt gravierende Differenzen zwischen den einzelnen Fachvertretern und Generationen: *Drey* sieht in der Theologie, da sie auf der eminent praktischen Religion beruht, eine von ihrem Ursprung und Ziel her genuin praktische Wissenschaft, gleichwohl behandelt er sie, wegen der bloß intellektuellen Beschäftigung mit dem Gegenstand, als streng theoretische Wissenschaft. *Hirscher* sagt, die Theologie sei um so wissenschaftlicher, »je lebensstüchtiger sie ist«; *Kuhn* betrachtet sie wegen des Vorrangs, den er der Wahrheit vor der Freiheit einräumt, als primär theoretische, *Linsenmann* hingegen, im Blick auf die Gleichursprünglichkeit der theoretischen und praktischen Vernunft des christlichen Bewußtseins, als »*theoretische und praktische Wissenschaft*« zugleich. (Die paradoxe Tatsache, daß *Graf* seine ›Praktische Theologie‹ als theoretische und der spätere *Kuhn* seine ›Dogmatik‹ als praktische Wissenschaft bezeichnet, hängt mit der autoritativen Fassung der Wahrheit im Anschluß an *Möhler* zusammen.) Trotz diesen Divergenzen kann festgehalten werden: Die Tübinger verstehen unter dem »Praktischen«, auf das sich ihre Theologie in je unterschiedlicher Weise bezieht, eine komplexe, Denken und Handeln, Glauben und Wissen, Ideales und Reales umfassende, geschichtlich sich entwickelnde Wirklichkeit, die sie vorzugsweise mit dem Begriff »*Leben*«

benennen. Dies gilt, soweit ich sehe, auch für den Exegeten *Gratz*<sup>74</sup> und den Kirchengeschichtler *Hefele*<sup>75</sup>. »Wir suchen die Wahrheit im Leben und das Leben in der Wahrheit.« Mit diesen Worten umschreibt *Staudenmaier* seine eigene Auffassung wie auch die wissenschaftliche Richtung seiner Kollegen und Lehrer.

4. *Geiselmann* hat es bekanntlich abgelehnt, die Idee des Lebens als Charakteristikum der Tübinger Theologie gelten zu lassen<sup>76</sup>. Er hat demgegenüber behauptet, die »Geschichtlichkeit der Offenbarung« sei »das eine Grundprinzip, von dem die Schule beherrscht wird«<sup>77</sup>. Vorliegende Untersuchung hat ergeben, daß er damit die historische Sachlage ganz erheblich verkürzt: von *Drey* über *Staudenmaier* und *Hirscher*, *Möhler* und *Graf* bis hin zu *Kuhn* und *Linse*, für alle ist *der adäquate Gegenstand* der theologischen Wissenschaft die Geschichte als *Offenbarung* der göttlichen Wahrheit (Idee) und als *Verwirklichung* dieser Wahrheit durch die Freiheit des Menschen (freier Akt); genauer gesagt, das Objekt ist *die dialektische Einheit* beider Momente im geschichtlich sich entfaltenden und gesellschaftlich strukturierten *Leben*. Dem Verhältnis von Theologie und *Geschichte* korrespondiert somit der Zusammenhang von Theologie und *Praxis*, beide Beziehungen bilden gleichsam nur die speziellen Aspekte der grundlegenden Spannungseinheit zwischen *Wissenschaft und Leben*, die das eigentlich Attraktive dieser theologischen Richtung ausmacht. Entgegen den Thesen *Geiselmanns* zeigt der theologiegeschichtliche Befund, daß auch *Kuhn* am Zusammenhang von Theologie und Leben festhielt, obwohl er den darin eingeschlossenen Erfahrungsbezug zunehmend autoritativ verstand. *Linse* bestätigt indirekt unsere Beobachtung, wenn er nur der theologischen »Spekulation« die Fähigkeit zuschreibt, wirklich eine »*Wissenschaft des Lebens*« begründen zu können.

5. Die *Schwierigkeiten einer zutreffenden Deutung* der Tübinger Theologie hängen offenbar mit folgendem Sachverhalt zusammen: Der ebenso geniale wie diffizile Versuch *Dreys*, die originär christliche Spannungseinheit von *Leben und Lehre* mit dem ursprünglich philosophischen *Theorie-Praxis*-Schema zu verbinden, und zwar so, daß das erste Verhältnis mit Hilfe des zweiten ausgesagt und zugleich gefördert werden sollte, wurde als solcher nicht erkannt. Man übersah, daß bei *Drey* auf diese Weise die als *Praxis* angesetzte Einheit von *Leben und Lehre* in der abbildlich gestalteten Theorie in zwei sich gegenseitig durchdringende, gleichsam senkrecht aufeinander stehende Dimensionen auseinandertritt: 1. in die vertikale Dualität von *Geschichte und Idee* (historische und systematische Theologie); 2. in die horizontale Dualität von *Handlung und Begriff* (System des Lebens und System des Lehrbegriffs). Ohne diese Einsicht konnte die Einteilung der *Dreyschen Enzyklopädie* nie recht plausibel werden. Die Verständigung wurde dadurch noch zusätzlich erschwert, daß *Drey* dem zu vermittelnden Gegensatz von *Historischem* und *Systematischem* zwei weitere Antinomien assoziierte, freilich weniger deutlich: Im Bereich des Begriffes den Gegensatz von

74 Vgl. Anm. 23.

75 Vgl. etwa *Hefeles* Kennzeichnung der christlichen Archäologie, wie sie in einer Besprechung der ThQ 26, 1844, 491 f. zum Ausdruck kommt: Sie hat »alle jene Zustände *des in die äußere Erscheinung tretenden Lebens* der Vorzeit zu ihrem Objekte, in denen sich die Eigentümlichkeit des christlichen Geistes geoffenbart hat«.

76 J. R. GEISELMANN, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg i. Br. 1964, 610: »So war es die Idee des Lebens, die lange Zeit die Theologie der Tübinger Schule prägte, so daß man in ihr das Charakteristikum der Schule auch heute noch fast allgemein erblickt, was der Wirklichkeit jedoch nicht entspricht. Denn mit dem größten spekulativen Kopf, den die Schule hervorgebracht hat, mit *Joh. Ev. Kuhn* und dem späten *Möhler* und *Staudenmaier* vollzog sich die Wende vom *Leben* zum objektiven Geiste im Hegelschen Sinne, der dann nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus und mit dem Heraufkommen des Empirismus und Positivismus in *Paul Schanz* dem Positivismus weichen muß«.

77 Ebd. 611.

*Spekulation und Praxis*, im Bereich der Handlung aber den von *Transzendentalität und Empirie*. Ebenso blieb verborgen, daß er den Vorgang der theoretischen Theorie-Praxis-Vermittlung auf die *intellektuelle Anschauung* gründete, das Vermögen der praktischen Theorie-Praxis-Vermittlung in letzter Instanz aber der pastoralen *Weisheit* überließ. Gerade diese höchst wichtige Tatsache wurde bislang fast gänzlich unbeachtet gelassen.

6. *Dreys Systemprogramm* hat Schule gemacht. Außerordentlich anregend wirkte vor allem der Vorschlag, in die wissenschaftliche Theologie ein ›System der Kirche oder des Lebens‹ (als Darstellung der *realen* Seite des Reiches Gottes) aufzunehmen. Mindestens *fünf Metamorphosen* dieses Gedankens lassen sich bei den Kollegen und Schülern Dreys nachweisen: *Hirscher* übertrug die Konzeption auf die christliche Moral und entfaltete sie als ›Kopie des Lebens‹. *Staudenmaier* definierte in seiner Enzyklopädie dieselbe Disziplin als ›Wissenschaft des christlichen Lebens‹. *Möhler* machte den Vorstellungen seines Lehrers entsprechend die Pneumatologie und Somatologie des Kirche‹ zur leitenden Idee seiner Ekklesiologie. *Graf* gestaltete die praktische Theologie zur ›Theorie der sich selbst erbauenden Kirche‹ aus, und *Mattes* entwickelte im Anschluß daran den Begriff einer ›kirchlichen Theologie‹. Noch für *Linsenmann* offenbart sich in der christlichen Gemeinde »eine eigentümliche organisatorische Kraft, die zu einer praktischen Ausgestaltung des christlichen Lebens drängt« und »eine Neubildung auch auf dem weltlich sozialen Gebiete« anstrebt.

7. Auch die *Methodik Dreys* hat sich nachhaltig ausgewirkt: Seine ›*wissenschaftliche Erkenntnis*‹ weist deutliche Parallelen auf zur ›*organischen Erkenntnis*‹ bei *Hirscher*, *Staudenmaier* und *Möhler* sowie zur ›*spekulativen Erkenntnis*‹ *Kuhns* und *Linsenmanns*. Die einzelnen nicht unerheblichen Varianten der Tübinger theologischen Methode haben zweierlei gemeinsam: Sie erheben das Empirisch-Positive (Einheit des Verstandes) zum wissenschaftlichen System (Einheit der Vernunft). Und sie betrachten die hieraus entspringende Erkenntnis als eine *praktische*, sofern sie nämlich zum selbständigen Denken herausfordert und zum freien Handeln motiviert. Nach *Staudenmaier* geht es immer um das Erkennen des »Mannigfaltigen und Besonderen« in »allseitiger Beziehung auf das Ganze«, denn nur eine Wissenschaft, die in dieser Weise das »Leben in sich selbst hat«, kann auch ihrerseits »wieder Leben erwecken«<sup>78</sup>. Die auf Anschauung bezogene ›*wissenschaftliche Konstruktion*‹ Dreys wurde durch *Kuhn* zum ›*Ideal-Realismus der Spekulation*‹ umgestaltet und führte in anderer Weise zum kritischen Realismus bei *Linsenmann*. Man hat die theologische Methode der Tübinger pauschal als ›*historisch-kritische*‹ bezeichnet. Nach unserer Beobachtung ist dies nur dann zutreffend, wenn man das darin enthaltene und von einzelnen Fachvertretern bevorzugte ›*praktisch-kritische*‹ Moment nicht übersieht. Das von *Drey* initiierte Verfahren wurde, wie sich am Beispiel *Kuhns* und *Linsenmanns* zeigen läßt, auch auf den Bereich des Anthropologischen angewandt; insofern beinhaltet es eine allgemein ›*empirisch-kritische*‹ Tendenz.

8. Was die theologische *Reflexion des christlich-kirchlichen Handelns* (Praxis im engeren Sinn) und deren Auswirkung auf die Stellung der Praxis-Reflexion im enzyklopädischen System angeht, so zeigt die historische Untersuchung ein interessantes Spielen mit verschiedenen Möglichkeiten, die jeweils eine bestimmte Bewertung implizieren: *Drey* führte neben Dogmatik und Moral (als Reflex des idealen Christentums) das *System der Kirche* (als Reflex des realen Christentums) ein und scheidet die sogenannte Praktische Theologie (= Pastoral) vom eigentlichen Corpus der Theologie aus. *Hirscher* versucht alle Momente des Praktischen in der *Christlichen Moral* zu vereinen; für ihn ist Pastoral ein Teil der Moral. *Graf* trennt beide Disziplinen wieder strikt voneinander, behandelt die Pastoral nun aber, im Gegensatz zu *Drey*, als integrierenden Teil der theologischen Wissenschaft und nennt sie gleichwohl *Praktische*

78 F. A. STAUDENMAIER, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie. Mainz 1834, 11.

*Theologie* (Reflexion der *amtlichen* Tätigkeiten der Kirche). Auch Mattes trennt die beiden Fächer, bezeichnet nun aber die *Moral als Praktische Theologie* und (vom Ansatz Grafs her ganz folgerichtig) die *Pastoral als Kirchliche Theologie*.

9. Die aufgeführten Gemeinsamkeiten können nicht die *tiefgreifenden Gegensätze* verbergen, die zwischen den verschiedenen Modifikationen der Tübinger Theologie bestanden. Sie wurden zeitweilig von schwerwiegenden Auseinandersetzungen, Parteinungen und Richtungskämpfen in der Fakultät begleitet. Schon Dreys Entwurf der Theologie enthielt einen bedeutsamen Zwiespalt: Auf der einen Seite gründet er die Theologie auf die Kirche als Leib des in den Gläubigen wirksamen Geistes (Christentum), auf der anderen Seite beruht bei ihm die kirchliche Institution auf dem autoritativ überlieferten, das Göttliche in menschlicher Form darbietenden Lehrbegriff (Kirchentum). Beide Elemente, das Mystische und das Institutionelle, stehen mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander. Dieser *Antagonismus zwischen pneumatologischem und christologischem Kirchenbild* bestimmt weithin die Geschichte der Tübinger Theologie, er kam am deutlichsten in der bekannten autoritativen Wende der Ekklesiologie Möhlers und in der ganz ähnlich verlaufenen Wandlung der Kuhnschen Dogmatik zum Ausdruck. Aber auch der Unterschied zwischen der mehr pneumatozentrisch angesetzten »Christlichen Moral« Hirschers und der christozentrisch ausgerichteten »Moraltheologie« Linsenmanns zeugt von der im Prinzip ungelösten Antinomie. Ein andere Quelle für Zwistigkeiten war ein gewisses Schwanken Dreys zwischen *Rationalismus und Supranaturalismus* (Idee – mystische Erfahrung). Dies führte in der Theologie Möhlers zunächst zur Übertreibung des Charismatischen im Kirchenbegriff, dann, gleichsam im dialektischen Gegenschlag dazu, zur Überhöhung der amtlichen Autorität. Der Weg vom schwärmerisch idealistischen zum streng autoritativen Standpunkt war offenbar nicht weit. Das Erregende an dieser Sache ist, daß Möhler, wenn auch nur indirekt und am Rande, seine theologische Entwicklung mit »Angst« in Verbindung bringt. Erst Linsenmann spricht im Zusammenhang mit theologischen Problemen – angesichts der Kollision der Pflichten und der für ihn schmerzlichen Erfahrung, daß zwischen ihnen »ein so schroffer Zwiespalt klafft« – wieder in vergleichbaren existentiellen Kategorien von der »Tragödie des Menschenlebens«<sup>79</sup>.

10. Die eigentliche *Aporie der Tübinger Glaubenswissenschaft*, in der zum Teil die Ursache der erwähnten Differenzen zu suchen ist, dürfte in bestimmten philosophischen Prämissen liegen: Die Analyse der theologischen Entwicklung Kuhns hat das *unkritische Analogieverständnis* aufgedeckt, das seiner Erkenntnistheorie innewohnt. Die in *intellektueller Anschauung* gewisse christliche *Idee*, auf die bei Kuhn, aber auch schon bei Drey, Hirscher und Möhler, das ganze System gebaut ist – Staudenmaier macht hier eine gewisse Ausnahme –, ist, *analog* zum herrschenden Zeitbewußtsein, als *abbildliche Erscheinung* des Absoluten aufgefaßt. Dies ist der Grund dafür, daß so gut wie alle Tübinger mit der so verstandenen Idee unversehens auch *zeitbedingte Autoritätsvorstellungen und Strukturen des bürgerlichen Gesellschaftsmodells* in ihre Theologie mit aufgenommen haben und die platonisch gefärbte *Dialektik* letztlich nicht durch eine christliche *Dialogik* überwinden konnten, obwohl die Philosophie Jacobis gute Ansätze dazu enthielt (»Ich und Du – creatio ex nihilo«). Auch beim späten Schelling finden sich »Kategorien für eine personal-dialogische und zugleich christozentrische Sicht der Geschichte« (W. Kasper)<sup>80</sup>. Das bei den Tübingern ungelöste Problem kann (mit Duss-von Werdt)<sup>81</sup> in etwa so formuliert werden: Oberste Kategorie aller Theologie ist nicht

79 F. X. LINSENMANN, Über Pflichtenkollision, in: ThQ 58, 1876, 3–59; neu abgedruckt in: Gesammelte Schriften, 252–289, hier 264–168.

80 W. KASPER, Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965, 22.

81 J. DUSS-VON WERDT, Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur theologischen Hermeneutik und Topik. Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 102.

eine Idee, die erscheint (vertikale Analogie), sondern eine Person-Wirklichkeit, die sich geschichtlich fortzeugt (historische Analogie). – Die vertiefte Einsicht in die Divergenzen und Aporien der Tübinger Theologie dürfte es jetzt eher ermöglichen, die Biographien der einzelnen Professoren wie auch die verschiedenen Phasen der Fakultätsgeschichte schlüssiger mit bestimmten theologisch-praktischen Positionen und den zugehörigen kirchen- und gesellschaftspolitischen Standpunkten in Verbindung zu bringen. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um den Unterschied zwischen einem kritischen und einem ideologischen Praxisverhältnis der Theologie. Anton Graf, seine praktische Theologie und sein persönliches Schicksal, bieten ein anschauliches Beispiel und ein interessantes Objekt für das Studium der Zusammenhänge.

11. In diesem Kontext ist es interessant, zu sehen, daß nur zwei der Tübinger Theologen auf einen mehr dialogischen Stil in Ausübung der kirchlichen Autorität hinarbeiteten: Hirscher, der einen *praktischen* Wahrheitsbegriff bevorzugt (»Wahrheit im Interesse der Freiheit«), und Linsenmann, der die »evangelische Freiheit« zum höchsten Prinzip macht. Nur diese beiden haben es sich außerdem zum Ziel gesetzt, die »*Urteilkraft*« eines jeden Christen zu bilden und zu stärken. Linsenmann rezipierte zwar die spekulative Methode Kuhns, ersetzte aber die »*intellektuelle Anschauung*« durch die »*intellektuelle Tugend*« der »Lebensweisheit«. Durch diese Änderung im hermeneutischen Prinzip gestaltet sich alles viel offener: »Wie die recht staatliche und gesellschaftliche Ordnung einzurichten sei, dies ist Gegenstand menschlichen Nachdenkens«, schreibt der Moraltheologe, »und das Resultat dieser menschlichen Tätigkeit sind die menschlichen Gesetze über Regierungsform, Eigentum usw., sie werden mehr oder weniger der Idee entsprechen«<sup>82</sup>. Das kreative Moment, das der Spekulation Kuhns ursprünglich eigen war (spekulativer Sprung als »Schöpfungsakt«), kommt in Linsenmanns Theologie wieder viel stärker zur Geltung. Dasselbe gilt für den kritischen Impuls, der darauf zielte, die »Macht der bloßen Meinung«, des »sinnlichen Scheins« und des »falschen Urteils« zu durchbrechen und durch begründete Einsicht und verantwortbare Entscheidung zu ersetzen.

12. Ausgangspunkt und Entwicklungsgang der Theologie Kuhns haben exemplarisch sichtbar werden lassen: Die Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts suchten einen Weg zwischen der wissenschaftskritischen Dialogik Jacobis (Wissenschaft kommt niemals zu Gott) und der offenbarungskritischen Analogik Kants (die sinnliche Welt symbolisiert nur indirekt das Übersinnliche). Weder die Intuition noch die reine Vernunft allein schienen ihnen ein hinreichendes Instrumentarium zu sein, um damit die Wahrheit der christlichen Offenbarung und die Freiheit des christlichen Lebens zu erfassen. Sie setzten daher an die Stelle der *bloßen* Wahrnehmung auf der einen und der *reflektierenden* Urteilkraft auf der anderen Seite die *spekulative* Vernunft, die Glauben und Wissen weder trennt noch identifiziert, sondern eint. In kritischem Anschluß an Schleiermacher (»Religion ist Leben«) versuchte man in Tübingen so etwas wie eine »*Theologie des Lebens*« (K. Adam)<sup>83</sup>, die »der Lebensphilosophie zu präliminieren« (P. Hünermann)<sup>84</sup> scheint. Bringt man in Erinnerung, daß Dilthey, der seinen Ausgangspunkt vom »Leben selbst« ebenfalls auf Schleiermacher zurückführt<sup>85</sup>, für die Entwicklung gegenwärtiger Hermeneutik immer mehr Bedeutung gewinnt, dann tritt der aktuelle Impuls der Tübinger Theologie deutlich hervor: Sie gibt Anreiz zur Suche nach einer *theologisch-*

82 F. X. LINSENMANN, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. Br. 1878, 62.

83 K. ADAM, Die Katholische Tübinger Schule, in: Gesammelte Aufsätze, hrsg. von F. HOFMANN. Augsburg 1936, 389–412, hier 395.

84 P. HÜNERMANN, Der Reflex des Deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: Philosophisches Jahrbuch 73, 1965/66, 48–74, hier 74.

85 Vgl. dazu M. RIEDEL (wie Anm. 53), 50f., 75.

*praktischen Hermeneutik*, die – auf der Basis von Dialog und Kommunikation – Wissenschaft und Praxis, Freiheit der Forschung und Autorität der christlichen Überlieferung zu verbinden vermag. Im übrigen kann auf dem Hintergrund des theologiegeschichtlichen Verlaufs, der hier nachgezeichnet wurde, eine Theologie, die ihre Daseinsberechtigung vorwiegend aus der praktischen Relevanz für das Leben ableitet, nicht gegen eine Theologie ausgespielt werden, die sich primär von ihrem Wissenschaftscharakter her zu legitimieren sucht.