

durchgedrungen sind? Von unten her stellen sich die Fragen: Was ist Aufklärung? Was heißt ein aufgeklärter Kopf?« Die Kritik am moralinsauren Deismus, am »Geist der Aufklärung«, an dem Jung ganz offenkundig teilhat, fällt deutlich aus. Dennoch: Gruber will Jung nicht der Inquisition unterwerfen; er will seinem seelsorgerlichen Willen gerecht werden.

Hierzu einige Anfragen: Trifft es wirklich zu, daß Jungs naive Poesie nur Mittel zum Zweck rationaler Unterrichtung und moralischer Belehrung war? Bei aller berechtigten Kritik am literarischen Niveau seiner Dichtkunst und bei allen Vorbehalten gegenüber der katholischen Aufklärungspastoral überhaupt, ist doch nicht zu übersehen, daß ihre pastoralen Versuche einem Anliegen verpflichtet waren, das bis heute immer wieder der Aufklärungskritik zum Opfer fällt und daher nie recht ernstgenommen wurde: Ist es nicht wirklich überraschend, daß einer, der bei eingefleischten Aufklärern in die Schule ging, im Gegensatz zu den nachmaligen Neuscholastikern die rein argumentativ-lehrhafte Sprechweise für die seelsorgerliche Artikulation des Christlichen für unzureichend hielt, daß sein seelsorgerliches Gespür ihn zur Sprache der erzählend-gemüthhaften, anschaulichen Sprache der Poesie greifen ließ? Wird hier nicht doch deutlich, daß man die Aufklärungspastoral gehörig mißdeutet, wenn man sie als flachen Rationalismus brandmarkt? Die katholischen Pastoraltheologen der Aufklärungszeit waren zweifellos allzusehr in staatskirchliche Erziehungsinteressen verstrickt und neigten von daher zur Verbürgerlichung; sie haben aber auch ein zentrales Problem der Glaubensweitergabe in Erinnerung gerufen, das in der anschließenden Phase der neuscholastischen Orthodoxie zu Unrecht und zum Schaden der Pastoral wieder verdrängt worden ist. Sie suchten nach Wegen, wie Unterricht mit Erziehung, Erkenntnis mit Anschauung, Lehre mit Leben, Dogmatik mit Pastoral, Ethik mit Ästhetik, Verstandesbildung mit Herzensbildung zusammengebracht werden konnten. Sie wußten sehr wohl, daß Vernunft mehr war als Ratio; sie sahen in ihr durchaus das Organ ganzmenschlicher Wahrnehmung der Wahrheit, die Fähigkeit, Gott im Leben zu »vernehmen«. Zu solchen Erwägungen Anregung zu geben ist nicht das geringste Verdienst der vorliegenden Neuveröffentlichung der oft unbeholfen moralisierenden Verse des Michael Ritter von Jung.

Walter Fürst

RAIMUND LACHNER: Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften XXIII/280). Frankfurt a. M.–Bern–New York 1986. XII u. 586 S. Brosch. sFr 82,-.

Seit der auch jetzt noch unüberholten Arbeit von Josef Rief (Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. Paderborn 1965, bes. 214–345) hat die Ekklesiologie des Tübingers Johann Sebastian Drey (1777–1853) – von einigen sektoralen Beiträgen (wie Congar, 1971; Gogolewski, 1971; Bantle, 1976; Brunner, 1979) abgesehen – keine Darstellung mehr gefunden. (Ein zu Beginn der 70er Jahre damit befaßtes Habilitationsprojekt kam krankheitshalber leider bald zum Erliegen.) Die vorliegende Münchner Dissertation wendet sich dem Thema monographisch zu und reklamiert es zu Recht »als zentrales Thema Drey'scher Theologie« (S. 56–61). Literarische Hauptinstanz dafür ist der 3. Band der »Apologetik« Dreys (Mainz 1847), der seine »demonstratio catholica« unter den Separattitel »Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche« stellt.

Lachner setzt methodologisch reflektiert mit der Darstellung der »philosophisch-theologischen Grundlegung« (1. Kap., S. 62–178) der Ekklesiologie im offenbarungsphilosophischen System Dreys ein. Die auf die Ekklesiologie zuführenden Linien des Geschichts-, Offenbarungs- und Überlieferungsverständnisses Dreys kommen dabei in textnaher Darstellung luzid und gebündelt zur Geltung. Da Dreys grundsätzlicher Ansatz auch seinen grundsätzlichen Begriff der Kirche in sich schließt, kommt es hier – sozusagen unter der Hand – bereits zur Formulierung wesentlicher Ergebnisse der Arbeit: Kirche ist »nach Dreys Worten nicht weniger als die Real-Objektivierung, die reale Darstellung und Gestalt von Christentum, Offenbarung und Reich Gottes«, »Reich Gottes in fieri« (S. 112f.; vgl. S. 118, 144, 147–149, 559, 562). – Statt der Möglichkeit, für die Herausarbeitung des die Ekklesiologie Dreys prägenden Konzepts von dem (die Ergebnisse des 1. und 2. Bands der Drey'schen »Apologetik« in dieser Hinsicht selbst noch einmal bündelnden) I. Hauptstück des 3. Bandes (»Die Idee der christlichen Kirche«) auszugehen – mit ständigem Blick nach »rückwärts« –, wählt Lachner hier den umgekehrten Weg: kursorisch durch das Werk Dreys hindurch vom ersten über den zweiten Band auf den dritten zu, ohne den eigenen, auch eigenständig formulierten theoretischen Einsatz Dreys im 3. Band der »Apologetik« weiters zu berühren.

Eindeutig fällt die Klärung des systematischen Orts der Ekklesiologie in Dreys theologischem System aus (S. 151–178): Es ist nicht die Dogmatik, sondern ausschließlich die Apologetik (»Fundamentaltheologie«).

Allerdings spricht hier der von Lachner klar dargestellte Sachverhalt mehr für sich als die – Dreys Interpretieren wegen nie ausgeführter, nur zuweilen vage angedeuteter Konzeptvarianten wahrlich nicht leicht gemachten – Begründungen dafür im einzelnen. Die pragmatischen Gründe, die S. 178 dafür genannt sind, sind wohl doch nicht die letztlich entscheidenden gewesen, sondern eine ›fundamentaltheologisch‹ bedeutsame Entwicklung von Dreys Theologischer Erkenntnislehre, vor allem unter dem Einfluß von Marian Dobmayer (1753–1805). – Die eingehende Diskussion von Dreys Dogmatik-Handschriften u. a. zu diesem Punkt (S. 151–178) schöpft u. E. die Grenzen des auf dieser Basis Möglichen aus, zeigt aber zugleich, daß diese Basis allein nicht mehr weiterführt (u. a., weil sie von Dobmayer diesbezüglich nichts weiß; dazu demnächst an anderer Stelle).

Die übrigen Kapitel der Arbeit zeichnen in breiter Darlegung die materialen Gehalte der Drey'schen Ekklesiologie nach, wie sie vornehmlich und abschließend eben aus dem 3. Band der »Apologetik«, dem Lachner dabei kapitelweise folgt, zu erheben sind: Kirchenstiftung (S. 179–216), notae ecclesiae (S. 217–323), Amt (S. 324–364), hierarchische Kirchenleitung (S. 365–460), Kirche und Staat (S. 461–520), Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit der Kirche (S. 521–557). – In diesen Kapiteln stört allerdings, daß die ansonsten minutiös und erschöpfend referierten Positionen Dreys in den Anmerkungen an nicht wenigen Stellen punktuell vom heutigen Stand des kirchengeschichtlichen, exegetischen, dogmatischen und kanonistischen Wissens her der Kritik unterzogen werden. Exemplarisch sei hingewiesen auf S. 187–189, 202–206, 210, 240, 333, 369. Der methodisch legitime Vergleichspunkt wäre doch allein im einschlägigen Denken der Zeit Dreys zu suchen gewesen.

In einem »Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts« (Untertitel) darf das 5. Kapitel (»Johann Sebastian Drey und die kirchliche Hierarchie zwischen Episkopalismus und Ultramontanismus«, S. 365–460), die Frage der Kirchenverfassung also, mit bevorzugter Aufmerksamkeit rechnen. Lachners zutreffende Feststellung, Drey denke in dieser Hinsicht »gemäßigt konziliaristisch« bzw. »gemäßigt episkopalistisch« (S. 458), ist im Horizont der damals bereits formierten Gegenpositionen des papalistischen Ultramontanismus gedacht und formuliert (zu dem hin sich von Dreys Denken aus auch nach dieser Darstellung keine Brücke schlagen läßt), und läßt sich deshalb – jenseits der zeittypischen, heute nach verbaler »Milderung« (»gemäßigt«) heischenden Ismen – sachlich schlicht als kollegialer und konziliarer Verfassungsstandpunkt beschreiben.

Ein eher dogmatisch resümierendes Schlußwort formuliert Probleme, die nach Lachners Untersuchung als dem systematischen Gesamtkomplex der Drey'schen Ekklesiologie immanent stehen bleiben, worunter in gewisser Weise die Klammer selbst fällt, die dieses System zusammenhält: das Bewußtsein, »die Kongruenz von ideal-spekulativer und real-positiver Argumentation« (S. 562) stringent durchhalten zu können. An weiteren Problemen wird namhaft gemacht, daß Drey »die anthropologische Dimension der Kirche nur passivisch einzubringen vermag« sowie »eine gewisse Hierarchologie« bzw. ein kaum zu übersehender »Klerikalismus« (S. 560) und die – freilich nicht nur an Drey gestellte – Frage, wo in diesem idealistisch durchkonstruierten System »bei aller göttlichen Notwendigkeit noch Raum für echte menschliche Freiheit bleibt« (S. 562). – Bezüglich des letzten Punkts wäre an dieser Stelle vielleicht doch noch einmal kurz zu verdeutlichen gewesen, daß im theologischen System Dreys – anders als in manchen dogmatischen heute, in denen die Kirche als die alles in sich fassende Wirklichkeit (»Ursakrament«) figuriert und die (dogmatische) Ekklesiologie dementsprechend als umfassende Metatheorie der ganzen Theologie – die Kirche als »vorläufige« Größe nochmals in Differenz zum Reich Gottes gedacht und gesetzt ist, das allein den Ort der Identität (oder eigentlich: Koinzidenz?) von Freiheit und Notwendigkeit bezeichnet.

Wenn wir zuletzt das allenthalben durchschimmernde Bemühen, Dreys Ekklesiologie für unsere Situation unmittelbar nutzbar zu machen, d. h. zu aktualisieren, als Grund für manch überflüssigen moralisierenden Ton im Text vermuten, soll auch dieser Hinweis nichts am Verdienst der Arbeit Lachners schmälern, die Drey-Forschung mit einem notablen Beitrag bereichert und tief in eine ihrer bislang eher unterbelichteten Ecken hineingleuchtet zu haben.

*Abraham Peter Kustermann*

ERICH NAAB: Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule (Eichstätter Studien N. F. 20). Regensburg: Fr. Pustet 1985. 340 S. Kart. DM 65,-.

Die Kirchlichen Seminarien werden gemeinhin für das 19. Jahrhundert als Kadenschmieden einer ultramontan-neuscholastischen Theologie vorgeführt und der »wissenschaftlichen« deutschen Universitäts-theologie kontrastiert. Für das in Bayern singuläre Bischöfliche Lyzeum in Eichstätt (ab 1843) bestätigt die