

JOSEF RIEF

Die Idee eines guten Rituale

Johann Sebastian Dreys dogmatische Theologie als Grundlegung der Liturgie

Kritiker und Anreger

Es konnte um die diözesanen Rituale und um die bischöfliche Verantwortung für diese liturgischen Bücher noch in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts nicht gut bestellt gewesen sein¹, wenn J. S. Drey im Jahr 1835 das vieldiskutierte neue Rituale der

1 Zum Stand der Forschung stellt Manfred Probst fest: »Die im Aufklärungszeitalter entstandenen liturgischen Bücher, die für die Verwendung in der Liturgie bestimmt waren, (haben) noch zu wenig Berücksichtigung gefunden«, in: *Der Ritus der Kindertaufe. Die Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches. Mit einer Bibliographie der gedruckten Ritualien des deutschen Sprachbereichs von 1700–1960.* (Trierer Theologische Studien, Band 39.) Trier 1981, 37. Ebenso urteilt Franz KOHLSCHNEIDER, *Die Liturgie der Buße in der späten Aufklärung*, in: DERS. (Hg.), *AUFKLÄRUNGSKATHOLIZISMUS UND LITURGIE. Reformentwürfe für die Feier der Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung.* (Pietas Liturgica, Studia 6.) St. Ottilien 1989, 5. – Über die Einstellung des Katholischen Kirchenrats in Stuttgart zu den »vielen gottesdienstlichen Mißbräuche(n) in der Diözese« (Rottenburg) und die Reformbemühungen seitens des Bistums berichtet August HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg I* (Stuttgart 1956) 125–138. Über das Echo, das die Auseinandersetzungen über Formulare der Sakramentenspendung, über Ritualien, Liturgiereform, Exorzismen und Benediktionen während der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts in der von Johann Sebastian Drey mitbegründeten und mitherausgegebenen Tübinger Theologischen Quartalschrift gefunden haben, geben außer der in Anmerkung 2 eigens zu nennenden Abhandlung, die für den hier vorgelegten Beitrag besonders wichtig ist, Auskunft: *einmal* die Rezension: *Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der katholischen Kirche, oder praktische Anleitung für den katholischen Seelsorger zur erbaulichen und lehrreichen Verwaltung des liturgischen Amtes.* Zugleich ein Erbauungsbuch für die Gläubigen. Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1831. V. 486 S. 8, in: ThQ 14, 1832, 150–171. In ihr befaßt sich Josef Halder mit dem Rituale Ignaz Heinrichs von Wessenberg (1774–1860) und stellt sich vor mit der Einführung und Bemerkung: »Rec. verbittet sich zwar allen Ernstes die Ehre, jenen kurzzeitigen Aufklärern beygezählt zu werden, die da träumen, daß, ohne anderweitige, tiefgreifende Verbesserungen, mit der bloßen Einführung der teutschen Liturgie das neue Jerusalem unfehlbar und urplötzlich beginnen werde; ist aber andererseits eben so willig und bereit, als es V. A. Winter war, den Ausspruch Pauli I. Cor. XIV. 19. (»Doch vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungen stammeln.«) mit voller Überzeugung zu unterschreiben« (ThQ 14, 1832, 150); *sodann* die Rezension: *Die Kranken-Ölung, in ihrer biblischen und historischen Begründung dargestellt von Dr. Joseph Gläser, Religionslehrer und Professor der hebräischen Sprache am Lyceum zu Regensburg.* Regensburg, bei Fr. Pustet, 1831. IV. und 128 S. in 8, in: ThQ 14, 1832, 345–351; sie ist verfaßt von J. S. Drey und geprägt von seinem dogmatischen und theologisch-encyklopädischen Interesse. Dazu kommt die in demselben Jahrgang der Theologischen Quartalschrift veröffentlichte Abhandlung J. S. Dreys: *Über öffentliche oder liturgische Beichten* (ThQ 14, 1832, 494–525). Der Autor beginnt seine Darlegungen mit der Artikulation der ihm eigenen Einstellung zu liturgischen Reformen und schreibt: »Zu den mancherlei Vorschlägen kirchlicher Verbesserungen, welche in unserer Zeit entweder ein blinder reformatorischer Instinkt, oder ein in Beziehung auf das Bedürfnis sicheres, in Beziehung auf die Mittel aber unklares Gefühl hervorgebracht hat, gehört auch

Erzdiözese Freiburg² mit den Worten zu begrüßen sich genötigt sah: »Endlich einmal ein neues Ritual, als gesetzlich bestimmte Norm für die Verrichtung der liturgischen Handlungen, nachdem auf diesem Gebiete die Willkür und Neuerungssucht seit einer Reihe von Jahren ein arges Spiel getrieben!«³ Um so mehr Umsicht mußte bei dieser ungunstigen Lage der Dinge von einem Bischof verlangt werden, der mit der Herausgabe eines neuen Rituale nicht nur diesen Auswüchsen entgegenzuwirken und die berechtigten Anliegen liturgischer Reformvorschläge im Bereich der Sakramentenspendung und der kirchlichen Segnungen offiziell aufzugreifen bestrebt war, sondern auch über die in diesem Gegenstandsbereich immer noch als unzureichend kritisierten Versuche seiner Kollegen im bischöflichen Amt durch positive Anordnungen hinausgelangen wollte.

Vor dieser mehrfachen Herausforderung stand der Bischof von Limburg, Johann Wilhelm Bausch, als inmitten seiner Bemühungen um ein neues Ritual für seine Diözese die erwähnte Abhandlung J. S. Dreys erschienen war und er die differenzierte Kritik des Tübingers zur Situation auf dem weiten Feld dieser Bemühungen zur Kenntnis genommen hatte. Doch der Bischof machte aus der Not eine Tugend und verpflichtete sich den Kritiker als Anreger: Er entschloß sich, sein Ritual bereits vor der Einführung der Kritik zu unterwerfen, die das Freiburger Ritual durch J. S. Drey erfahren hatte⁴, und wandte sich an den Kritiker in Tübingen mit der Bitte um eine Stellungnahme zu dem für die Diözese Limburg vorgesehenen

der angedeutete« (Vorschlag, öffentliche oder liturgische Beichten einzuführen). Er fährt fort, nachdem er auch auf die liturgische Kommunion hingewiesen hat: »Neuerlich hat man vernommen, daß einzelne Pfarrer eigenmächtig anfangen, solche öffentliche oder allgemeine Beichten in ihren Gemeinden einzuführen oder wenigstens einführen zu wollen, und sich dadurch ihres Geschäftes in der Privatbeichte zu entledigen, die letztere aber auf diese Weise zu abrogieren suchen« (ebd. 494–495). Doch sieht J. S. Drey diese Vorkommnisse zu sehr in größeren Zusammenhängen, als daß er meinen könnte, die Schuldigen nur in einem kleinen Kreis der Kirchenglieder suchen zu müssen. »Bereits« – so sieht er sich genötigt zu urteilen – »fängt die Erfahrung an zu zeigen, was aus der consequenten Entwicklung der Dinge von selbst begriffen wird, wohin die Trägheit und der Abscheu an diesem Geschäft und die Entblößung vom Zutrauen der Gemeinde führe. Hier erkleckt selbst die Zurechtweisung der Einzelnen nicht, eine allgemeine Anregung und Belebung thut hier Noth, wie wenn ein Teich durchbrechen will, es nicht genügt, die einzelnen Öffnungen zu verstopfen, sondern die Festigkeit des ganzen Damms untersucht werden muß« (ebd. 525). Der Theologie des Tübingers ist es unabdingbar eigen, daß er über das Einzelne in seiner Zuordnung zur Ganzheit zu seinem Urteil zu kommen sucht; *endlich* aber gehört unmittelbar in diesen Zusammenhang auch die Abhandlung Franz Xaver DIERINGERS (1811–1876): Über die Bedeutung der kirchlichen Exorzismen und Benediktionen, in: ThQ 18, 1836, 256–280. Auch sie ist durch theologisch-ganzheitliches Denken charakterisiert. Das »Festhalten an den Satzungen und Gebräuchen« der Kirche, so betont er, falle um so leichter, »je lebendiger die Anschauung ist, welche jemand von dem Dogma und der Aufgabe der Kirche gewonnen hat, je mehr bei ihm die Kluft verschwunden ist, welche eine äußerliche Auffassungsweise zwischen Glauben und Leben, zwischen Dogma, Kult und Disziplin hineingelogen hat, je mehr er überhaupt alle Erscheinungen des Christenthums aus dem Einen Innersten und Tiefsten derselben, aus der Erlösung des sündhaften Menschengeschlechtes in Jesus Christus und aus der Subjectivierung des Erlösungswerkes durch den heiligen Geist in der Kirche abzuleiten und darnach zu würdigen gewohnt ist« (ebd. 257).

2 Auf das Erscheinen dieses Rituale, in das J. S. Drey sehr ausgeprägte Erwartungen gesetzt hatte, reagierte er mit der Abhandlung: Über die bei Anordnung neuer Rituale zu beachtenden Grundsätze, mit Rücksicht auf das neue Ritual der Erzdiözese Freiburg, in: ThQ 17, 1835, 585–623.

3 ThQ 17, 1835, 585.

4 Die kritischen Äußerungen J. S. Dreys beziehen sich zunächst (S. 585–602) »mehr auf äußere Formen und Bestimmungen als auf den eigentlichen Inhalt, und wie dieser in den verbesserten Ritualen sich gestalten soll«; er will sich jedoch »nicht in eine eigentliche Theorie der Liturgik« verlieren. Sein Augenmerk gilt vielmehr den Punkten, »welchen wegen der Richtung unserer Zeit und der Verirrungen mancher Geister eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen ist« (ebd. 602).

Entwurf einer erneuerten Taufliturgie, die sich näherhin in zwei Formularen für die Taufspendung⁵ niedergeschlagen hatte.

Die Frucht dieser bischöflichen Bemühungen, die in zwei brieflichen Stellungnahmen J. S. Dreys vorliegt⁶ und den Bischof von Limburg mit der Idee eines guten Rituale konfrontiert, soll hier vor dem Hintergrund der Theologie des Tübinger Dogmatikers erörtert werden.

I. J. S. Dreys theologische Kompetenz

Johann Wilhelm Bausch, der Bischof von Limburg, trug seine Bitte zunächst ganz gewiß dem Verfasser der Abhandlung vor, die aus Anlaß der Einführung des neuen Freiburger Rituale in der Tübinger Theologischen Quartalschrift erschienen war; aber diese Abhandlung war ja nicht die einzige Äußerung, in der J. S. Drey auf seine theologische Kompetenz auf dem Gebiet der Liturgie bis dahin aufmerksam gemacht hatte⁷. In welchem Umfang der Bischof von Limburg diese Kompetenz freilich kannte, muß dahingestellt bleiben, auch wenn man davon ausgehen wird, daß man die Professoren der jungen Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät hinreichend einzuschätzen wußte⁸.

5 Im Limburger Rituale, das 1838 in Frankfurt erschienen ist und den Titel trägt: *Rituale sive Agenda ad usum Dioeceseos Limburgensis edita jussu et auctoritate Reverendissimi et Illustrissimi Domini Joannis Guilielmi Limburgensis Episcopi sacrosanctae Theologiae Doctoris. Pars Prima*, finden sich die beiden Taufformulare auf den Seiten 18–33 (*Ordo baptizandi parvulos*) und auf den Seiten 41–78 (Taufordnung, welche zugleich als Belehrung über das heilige Sakrament, und die bei seiner Ausspendung von der Kirche eingeführten Gebräuche, zum Nutzen und zur Erbauung der Gegenwärtigen befolgt werden kann, wenn letztere über den Werth und die Bedeutung derselben nicht hinlänglich unterrichtet, oder mit denselben ganz unbekannt sind); auf den Seiten 79–103 wird endlich auch noch ein *Ordo baptizandi adultos* geboten.

6 Zum Briefwechsel zwischen dem Bischof von Limburg, Johann Wilhelm Bausch, und J. S. Drey teilt R. Reinhardt das bisher gefundene Material mit (s. o. S. 56–67). Die drei Briefe J. S. Dreys an den Bischof von Limburg hat R. Reinhardt seinen Ausführungen (S. 61–67) als die Anlagen 1 bis 3 beigegeben; diese werden hier als solche zitiert, also z. B.: A 1 = Anlage 1.

7 Die für seinen Umgang mit liturgischen Fragen einschlägigen Publikationen und Stellungnahmen J. S. Dreys, angefangen von seiner Beichtschrift: *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in Ecclesia catholica ex documentis Ecclesiasticis illustrans*. Ellwaci 1815, bis zu den Einordnungen des Kultus und der Liturgie in seinem Hauptwerk: *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*. 3 Bände. Mainz 1838–1847, zuletzt in Band III 172–175, sind verzeichnet bei Fridolin LAUPHEIMER, *Die kultisch-liturgischen Anschauungen Johann Sebastian Dreys*. Masch. Diss. Tübingen 1959, Teil II (Literatur und Anmerkungen) I–XI.

8 Dieses gilt, auch wenn »in der Forschung über Johann Sebastian Drey... bislang noch kein Versuch unternommen wurde, die unmittelbare Rezeptions- und Wirkungsgeschichte seines theologischen Hauptwerkes zu dokumentieren«; so Abraham Peter KUSTERMAN, *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zur Forschungsgeschichte, Programmwicklung, Status und Gehalt*. (Contubernium, Band 36) Tübingen 1988, 106. Daß J. S. Drey weit über Tübingen hinaus bekannt war, ergibt sich aus folgenden Tatsachen: Er war bis 1827 viermal Bischofskandidat im Gespräch, galt vor und auch noch nach dem endgültigen Scheitern seiner Bischofskandidatur als »der Vertrauensmann der Regierung in der (Tübinger Katholisch-Theologischen) Fakultät«, war bereits für 1820/21 zum Rector magnificus der Universität Tübingen gewählt und 1823 geadelt worden. Schließlich machte er auch durch den Wandel auf sich aufmerksam, den er um 1830 vollzog (siehe dazu ebd. 27–30), auch wenn dieser Wandel schon damals keine einheitliche Beurteilung erfahren konnte (vgl. ebd. 29).

1. *Theologie als Konstruktion aus Ideen*

Was J. S. Drey dem Bischof von Limburg unter dem Datum des 11. und 12. November 1836 brieflich mitteilte, ist so sehr die Frucht seines über viele Jahre gehegten Interesses an der Stellung auch des Kultus und der Liturgie in Theologie und Kirche⁹, daß seine von ihm selbst so bezeichnete Argumentation aus dem »Geist der Kirche und der Bibel selbst« und aus der »christliche(n) und kirchliche(n) Idee« (A 2) anhand dieser brieflichen Mitteilungen allein nicht als schlüssig und zwingend, als hilfreich und weiterführend erkannt werden kann. Man würde zumal den Grundduktus der Theologie des ersten Dogmatikers der im Jahre 1817 in Tübingen wiedererrichteten Katholisch-Theologischen Fakultät unterbewerten und vernachlässigen, wenn man in seiner Stellungnahme zum neuen Limburger Rituale nicht auch den theologisch-wissenschaftlichen Anspruch erkennen würde, der von seinem Verständnis der Theologie und von den im Geist dieser Theologie gemachten Äußerungen nicht getrennt werden darf, ganz abgesehen davon, daß J. S. Drey mit der Berufung auf diesen Geist andere Autoren und ihre Stellungnahmen zu den liturgischen Anliegen der Zeit hinter sich läßt. Anders ausgedrückt: J. S. Drey präsentierte dem Bischof von Limburg die von diesem erbetene Stellungnahme nicht unter unmittelbar pastoral-liturgischen oder pastoral-pädagogischen Gesichtspunkten¹⁰, sondern im Gewand derjenigen Theologie oder vielmehr im Gerüst der für diese Theologie bezeichnenden inhaltlichen Zusammenhänge, die auch seiner Enzyklopädie¹¹, seiner Apologetik¹² und seiner Dogmatik¹³ ihr wissenschaftliches Gepräge verleihen, d. h. ihren Anspruch rechtfertigen, die Darstellung theologischer Zusammenhänge als vor der Vernunft aufweisbare Zusammenhänge zu bieten. Gemeint ist näherhin die im Sinn wichtiger Anstöße aus dem deutschen Idealismus¹⁴ intendierte Erfassung des vielschichtigen Gegenstandes der Theologie im Zeichen des Wissens und darum für J. S. Drey im reflektierten Blick auf die Idee, die als Vernunftidee oder als das einheitliche »Bild« figuriert, in dem der durch das Walten der Gnade zum Glauben gelangte menschliche Geist nach der Wirklichkeit des Reiches Gottes zwar als einem Ganzen greift, aber sich der Wirklichkeit dieses Ganzen fortwährend zu- oder ein- oder unterordnen muß, damit seine Vorstellungs- oder Darstellungsweise, die ja unter den Bedingungen des Geschaffenen geschieht, nicht über die darzustellende Wirklichkeit des Reiches Gottes dominiert.

Theologie als Konstruktion aus Ideen ist also ganz und gar Bemühen des Menschen im geschöpflichen Bereich; denn auch die Ideen, aus denen die Konstruktion erfolgt, gehören als Bilder, in denen der menschliche Geist auf die hinter den Bildern wirkende göttliche Macht hingeführt werden kann, dem geschöpflichen Bereich an. Der Theologe aber, der aus diesen

9 Siehe dazu die frühen Äußerungen J. S. Dreys in den geistvollen Wegweisungen zum Studium der Theologie in seinem größeren Erstlingswerk: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*. Tübingen 1819 (= KE), besonders die §§ 268–292, 336–337 und 360–363.

10 Dazu Fr. LAUPHEIMER 204–211; F. PROBST 87, Fr. KOHLSCHHEIN 19.

11 Dieser Aufgabe hat sich J. S. Drey vor allem in der KE angenommen.

12 Mit den Zusammenhängen, die in der »Apologetik« obwalten, hat sich insbesondere A. P. Kustermann beschäftigt.

13 Über Zusammenhänge in der Dogmatik J. S. Dreys geben z. B. Aufschluß: Franz SCHUPP, *Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey*. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 59; Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät 5.) Innsbruck 1970, und Max SECKLER, *Reich Gottes als Thema des Denkens. Ein philosophisches und ein theologisches Modell* (E. Bloch und J. S. Drey), in: Heribert Gauly u. a. (Hg.): *IM GESPRÄCH: DER MENSCH. Ein interdisziplinärer Dialog*. Joseph Möller zum 65. Geburtstag. Düsseldorf 1981, 53–62.

14 Dazu Josef RIEF, *Reich Gottes und Gesellschaft bei Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher*. (Abhandlungen zu Moraltheologie 7.) Paderborn 1965, 69–106.

Bildern konstruiert, muß wissen, daß sie, da sie selbst nicht das schlechthin Letzte sind, offenbleiben müssen für die Wirklichkeit Gottes selbst. Als göttliche Wirklichkeit muß sie dem Menschen unverfügbar bleiben. Doch entläßt diese Unverfügbarkeit den vor die Idee des Reiches Gottes gelangenden Menschen nicht in die Beliebigkeit seines Denkens und seines seiner Vernunft anvertrauten Umgangs mit den von seinem Geist nicht zu trennenden Ideen. Vielmehr steht dieser in seinem Unterworfensein unter das Wissen der Ideen unausweichlich und fortwährend vor der Notwendigkeit, die Wirklichkeit Gottes aus ihrem Wirken im geschöpflichen Bereich zu erfassen, also als Bild, das es ihm verbietet, sich anzumaßen, mit dem Bild, d.h. mit der Erfassung der göttlichen Wirklichkeit in der Idee eines göttlichen Reiches und damit auch mit der (theologischen) Konstruktion aus dieser Idee im Bereich der Realitäten, jemals zu Ende kommen zu können. Alle theologische Konstruktion steht unter der Notwendigkeit, sich im rechten Umgang mit der Idee des Reiches Gottes als theologische Vernunft zu rechtfertigen. Auch Kult und Liturgie haben sich als vom Menschen zu verantwortende Realitäten durch die Konstruktion aus Ideen zu rechtfertigen und damit zugleich die Realwerdung der Idee des Reiches Gottes in der raumzeitlichen Welt mitzutragen.

2. *Das in allem Wesentliche der Idee eines guten Rituale*

Man kann die Absicht J. S. Dreys, seine Stellungnahme zu dem vor der Einführung stehenden Limburger Rituale theologisch im Sinn seiner Theologie zu rechtfertigen, am deutlichsten an der Tatsache ablesen, daß er in seinem Begleitbrief (vom 12. November 1836) zu dieser Stellungnahme (vom 11. November 1836) dem Bischof von Limburg mit folgenden Worten für das neue Rituale dankt: »Ich fühle mich daher (d.h. weil er, J. W. Bausch, Bischof von Limburg, das Freiburger Rituale nicht übernommen hat) im Namen unserer heiligen Kirche zum wärmsten Danke gegen Eure bischöflichen Gnaden verpflichtet für die gelungene Einrichtung Ihres neuen Rituals« (A 1). Überraschung ist durchaus angebracht: Der Dogmatikprofessor dankt dem Bischof, durch dessen Sein und Wirken die Kirche als solche überhaupt nur in Erscheinung treten und das zuwege bringen kann, was sie gemäß ihrer Sendung ins Werk setzen soll, im Namen der Kirche! Der Dogmatikprofessor nimmt somit für sich in Anspruch, seine Stellungnahme im Sinn der Kirche abgefaßt zu haben und für die Kirche selbst sprechen zu können! Der Dogmatikprofessor erhebt diesen Anspruch vor dem Hintergrund der ungunstigen Erscheinungen und Auswüchse (auf dem Feld der in der zurückliegenden Zeit neugeschaffenen Rituale¹⁵), und zwar mit dem Hinweis, daß er, der Bischof, nicht »einer gewissen Parthei unter (...) (den) Geistlichen« gefolgt sei, »auf welche nie hätte Rücksicht genommen werden können«, weil diese »modernen Gebetmacher« und »ihre trocknen Reflexionen« (A 1) »den Geist der Kirche und der Bibel selbst« (A 2) verfehlen. J. S. Drey artikuliert seinen Dank im Namen der Kirche, also im Blick auf den Geist der Kirche, den er mit dem Geist der Bibel in engsten Zusammenhang bringt, und vor allem im Blick auf die geistgewirkte Vergangenheit und Zukunft der Tradition, durch die die gegenwärtig sich zeigenden Irrwege auf dem liturgischen Sektor als traditionswidrige Entwicklung bereits jetzt erkennbar seien beziehungsweise in der Zukunft entlarvt würden.

Vor dem Hintergrund dieses eminent theologischen Zusammenhangs, in den die Kritik an den unerleuchteten und der Tradition feindlichen Geistlichen eingefügt ist, die als Träger und Glieder der kirchlichen Tradition nie hätten in Frage kommen können (auch wenn sie ihre Ansichten als Gebetmacher faktisch durchgesetzt hätten), wird auch die Formulierung J. S. Dreys deutbar, mit der er im Sinne einer Zusammenfassung seines positiven Urteils über

15 Dazu Fr. KOHLSCHNEIN (Hg.) 203–206.

das Limburger Rituale die Feststellung trifft, dieses entspreche »dem in allem Wesentlichen der Idee eines guten Rituals« (A 2). Gedeutet ist diese ungewohnte Formulierung, die grammatikalisch unmöglich zu sein scheint, dann, wenn geklärt ist, was *das Wesentliche der Idee eines Rituals* oder vielmehr – und darin liegt das Ungewohnte der in Frage stehenden Formulierung – was als *das in allem Wesentliche der Idee eines guten Rituals* zu gelten hat. Gefragt ist hier nicht einfach nur nach der Idee im üblichen Sinn, um diese als das für sich bestehende Ur-Maß der kontingenten Dinge einzuführen; gefragt ist vielmehr nach dem Wesentlichen der Idee angesichts der kontingenten Dinge, die sich in der Geschichte notwendig ändern und *kraft der Idee* unter wechselnden Verhältnissen ihr Recht als kontingente Dinge in jeder Phase ihrer Entwicklung und Geschichte haben sollen. Mit Hilfe der *konkreten* Idee soll also die Geschichte (nicht zuletzt im Blick auf das Reich Gottes) auch denkerisch ihrem Gesetz unterworfen werden, gemäß dem sie durch das Heraustreten des Ideellen ins Reelle vorangetrieben wird; die Geschichte soll dadurch eine positive Deutung erfahren und zugleich der Kritik zugänglich sein.

J. S. Drey blickt in seiner Stellungnahme zum neuen Limburger Rituale somit nicht in erster Linie auf die psychologisch gerechtfertigte Zweckmäßigkeit dieses Rituals, um gegebenenfalls darüber zu urteilen, daß es angesichts der besonderen geistigen Situation, in der es der Sakramentspendung der Kirche zu dienen hat, den Belangen der Verwaltung der Sakramente in dieser Situation entspricht oder nicht entspricht; er sucht vielmehr dadurch zu einem Urteil zu gelangen, daß er sein Augenmerk auf das Wesentliche der Idee eines guten Rituals richtet, um darüber zu befinden, ob das Wesentliche dieser Idee – und im Insistieren auf diesem Wesentlichen zeigt sich seine theologische Kompetenz auch auf dem Feld der Liturgie – in diesem Rituale *in jeder Hinsicht als das Wesentliche* zur Geltung kommen und insofern dann auch als das »in allem Wesentliche... der Idee eines guten Rituals« gelten könne. Wie sich noch zeigen wird, liegt J. S. Drey daran, im Blick auf die bischöfliche Anordnung neuer Rituals für genügend geistige Freiräume¹⁶ Vorsorge zu treffen, in denen einerseits allen etwaigen zeitlichen, örtlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Gegebenheiten in Kirche und Kirchenvolk Rechnung getragen werden kann, andererseits aber das »in allem Wesentliche... der Idee eines guten Rituals« durch das in Übung gekommene Abrücken vom »Geist der Kirche und der Bibel selbst« (A 2) nicht noch verantwortungsloser angetastet wird. – Auch hat J. S. Drey, wenn er bei der Beurteilung neuer Rituals in zwei Richtungen blickt – in Richtung auf die Idee eines guten Rituals und in Richtung auf die geschichtlichen Gegebenheiten, in denen dieses sich als gut erweisen soll –, nicht den (metaphysikfeindlichen) Kompromiß als Idee vor Augen; er zielt nicht auf ein Rituale, in dem Theorie und Praxis etwa nur wegen eines zeitabhängigen Interesses an einer effizienteren Seelsorge miteinander verbunden sind; er zielt vielmehr auf die Identität des Rituals in der Hand der Kirche, die gemäß göttlichem Auftrag auch durch die Administration der Sakramente für das Heil des Volkes zu wirken hat. Sein Anliegen ist ein liturgisches und pastorales; aber es ist dogmatisch begründet.

II. Das Anliegen der Identität in den »Bemerkungen« J. S. Dreys

Die von J. S. Drey als »Bemerkungen« bezeichneten Äußerungen zum Limburger Rituale sind zunächst auf alle »Parthien« (A 2) dieses Entwurfs bezogen und gelten also nicht nur den beiden Formularen für die Taufspendung. Erst der zweite Teil der »Bemerkungen« wendet sich ausdrücklich einigen Details dieser beiden Formulare allein zu.

16 Siehe unten S. 88–90.

1. Die Identität, die »sich von selbst« versteht

Zu dem Dank der Kirche, den J. S. Drey dem Bischof von Limburg für den Entwurf des neuen Rituale ausspricht, fügt sich problemlos die »ungeheuchelte Erklärung« (A 1) seiner persönlichen Anerkennung für die gelungene Ausrichtung dieses Entwurfs auf die berechtigten »Ansprüche der Gebildeten«, zumal auf die des Klerus, und auf »die Bedürfnisse und die Empfänglichkeit des Volks« (A 1). Mit diesem Wort der Anerkennung wird dem Bischof bescheinigt, daß es ihm gelungen sei, die »mißliche Sache« zu meistern, vor die er, der Bischof, notwendig habe geraten müssen, als er sich »bei der gänzlichen Zerrissenheit und dem grellsten Contrast der Ansichten« in liturgischen Fragen an die »unaufschiebbar« (A 1) gewordene Aufgabe der »Aufstellung neuer Rituale« (A 1) gewagt habe. Doch bewegt sich J. S. Drey auch mit dieser Anerkennung nicht einfach nur auf der Ebene des artigen Kompliments, das er, der Professor, dem Bischof zu machen hat. Mit dem Wort der Anerkennung verbindet sich angesichts der Verirrungen auf dem Feld der Liturgie ja das Wort von der »Schuld der vergangenen Zeit«, die von Theologen und Bischöfen gemeinsam »abzutragen« sei, »wenngleich der gegenwärtige Termin (dafür) der ungünstigste« (A 1) sei. Was also J. S. Drey dem Bischof von Limburg auf dessen Bitte um ein liturgiewissenschaftlich-theologisches Gutachten – keineswegs nur am Rande – über Notwendigkeiten und Mißlichkeiten schreibt, hat seinen tieferen Grund darin, daß die Kirche »die Administration der Sakramente und des übrigen kirchlichen Ritus« (A 2) gegenüber dem Geist des Rationalismus nicht genügend in ihre Obhut genommen und sie deswegen künftig in stärkerem Maße zu denjenigen ihrer »Interna«¹⁷ zu rechnen habe, die am allerwenigsten fremden Einflüssen, d. h. dem Geist des Subjektivismus oder des Rationalismus¹⁸ ausgeliefert werden dürften.

a) Der Anschluß »an den Geist der Kirche und der Bibel selbst«

Für J. S. Drey ist die Frage nach dem guten Rituale als Frage nach der Kirche und ihrer Aufgabe zu beantworten. Das ergibt sich aus der Stellung sowohl der Kirche als auch der Liturgie in dem Ganzen jenes Geschehens in der Geschichte, in dem der vom Glauben erneuerte, geführte und inspirierte Mensch sich diesem Glauben und seiner Wirksamkeit nach den Regeln der Vernunft zuordnet, dabei aber kirchlicherseits *auch* durch die Feier der Liturgie¹⁹ dazu anzuhalten ist, daß er über diesen Glauben und seine Wirksamkeit nicht im Sinn des Rationalismus verfügt. »Da der Zweck der Liturgie«, schrieb J. S. Drey im Jahr 1835 einmal mehr in programmatischer Absicht²⁰, »kein anderer ist, als die Ideen des christlichen Glaubens durch die Symbolik der Handlungen gleichsam zur sinnlichen Anschauung der Gläubigen zu bringen, und die an jene göttlichen Ideen geknüpften göttlichen Segnungen in die gläubig schauenden und vertrauensvoll erwartenden Gemüther hineinzuleiten und zu versenken, so muß alles Symbolische Darstellung, und jede liturgische Formel Ausdruck einer christlichen Idee, darf nicht Ausdruck eines rationalistischen Einfalls seyn.« Der Autor fügt, die Mißverständnisse seiner Zeitgenossen vor Augen, hinzu: »Das Letztere folgt aus dem Ersteren«, und betont darüber hinaus: »Eines ist so gewiß wie das Andere«²¹. Es liegt ihm also daran, den Zusammenhang zu benennen, der einerseits zwischen den Ideen des christlichen Glaubens und den an diese Ideen geknüpften Segnungen, andererseits zwischen diesen Segnun-

17 ThQ 17, 1835, 589.

18 Vgl. ebd. 595–602; KE § 321: J. S. Drey unterscheidet an dieser Stelle zwischen »Unbeweglichen« und »Excentrischen«.

19 Vgl. dazu KE §§ 265 und 268–307.

20 Vgl. KE § 336, wo J. S. Drey bereits im Jahr 1819 Programmatisches über die Liturgie niedergeschrieben hat.

21 ThQ 17, 1835, 613.

gen und den gläubig schauenden und vertrauensvoll erwartenden Gemütern besteht, in die diese Segnungen durch die Symbolik der Handlungen hineingeleitet werden sollen. Dieser Zusammenhang ist für den Tübinger Dogmatiker insofern von grundsätzlicher Bedeutung, als er dem Rationalismus die Möglichkeit bestreitet, das Objektive der Ideen dem Subjekt auf dem Weg des wissenschaftlichen Denkens allein zu vermitteln, und darum prinzipiell darauf hinarbeitet, daß die Theologie durch rationalistische Einfälle nicht um ihren Gehalt gebracht und so zerstört wird. Eine solche Infragestellung oder Zerstörung würde die an die Ideen des christlichen Glaubens geknüpften Segnungen der Liturgie von den gläubigen Gemütern fernhalten, weil sie im Namen rationalistischer Kräfte lediglich auf menschliche Segnungen aus wäre. Dieses Letztere folgt aus dem Ersteren, und das Eine ist so gewiß wie das Andere, sobald nämlich die Ideen des christlichen Glaubens mit Berufung auf ebendiesen Glauben verstanden werden als Segnungen oder Wirkungen der Gnade Gottes in menschlichen Gemütern, also an dem Ort, an dem diese Gnade in der Gestalt des Glaubens vorausgesetzt und zugleich als Frucht göttlichen *und* menschlichen Wirkens anerkannt ist. Natürlich steht diese Argumentation auch unter dem Einfluß jenes Denkens, das die Idee als konkrete Idee zu fassen weiß.

Auch unter dieser Voraussetzung überschreitet J. S. Drey die Grenze der Eigenart des christlichen Glaubens, der durch das Wirken der Kirche entfaltet wurde und nur²² durch sie an den Menschen herangebracht werden kann, in keiner Beziehung. Was er im Sinn einer theologischen Zusammenfassung im ersten der drei Grundsätze für diejenigen als Richtschnur bietet, »welche neue Rituale zu verfassen... entweder den Auftrag erhalten oder freiwillig unternehmen«²³, ist nicht etwas, was er der Kirche oder ihrer Liturgie als etwas Fremdes von außen hinzufügen will: Die Kirche, die den Glauben zu verkünden hat, ist selbst eine Schöpfung oder Stiftung dessen, in dem alle Menschenfreundlichkeit Gottes und Gnade erschienen ist, um im Glauben an ihn vom Menschen ergriffen und auch weiter entfaltet zu werden. Deutlich genug stehen im Hintergrund dieser Zusammenhänge die konkrete Idee als Denkhilfe und die philosophische Vorstellung vom Heraustreten des Ideellen ins Reelle. Darum schließt J. S. Drey das im ersten Grundsatz eingangs Gesagte ab mit der Klarstellung: »Dabei versteht es *sich von selbst*, daß wir das Christliche nicht anders fassen, als es sich in der Kirche entwickelt, als es die Kirche selbst gefaßt, mit der Symbolischen Hülle umgeben und dieser Hülle durch ihr Alter selbst eine solche Ehrwürdigkeit verliehen hat, daß in allem Hauptsächlichen nichts daran geändert werden kann, wie auch wegen des Bezeichnenden und Würdigen nichts daran geändert zu werden braucht«²⁴.

J. S. Drey gibt mit diesem ersten Grundsatz gewissermaßen die Anhaltspunkte für den Nachvollzug der schwierigen Formel von »dem in allem Wesentlichen der Idee eines guten Rituals« (A 2). Zugleich aber bekundet er seine Auffassung, diese Formel und alles, was über die Identität des Rituals in der Hand der Kirche zu sagen ist, verstehe »sich von selbst«. Er benützt diese Redewendung, mit der er das Christliche ohne alle Umschweife der Kirche zuordnet, auch zur Verankerung seiner Position gegenüber den Gebetmachern, also in seinen »Bemerkungen« zum Entwurf eines neuen Limburger Rituals, und zwar genau an der Stelle seiner Argumentation, an der er – wie in seiner Äußerung zum Freiburger Rituals – das Grundlegende seiner Auffassung von einem erneuerten Rituals in Kürze soeben dargelegt hat;

22 Dazu J. S. DREY, Über den Satz von der alleinseligmachenden Kirche, in: Der Apologet des Katholizismus, hg. von Peter Alois GRATZ, Heft 5 (Mainz 1822) 39–85; abgedruckt bei Josef Rupert GEISELMANN, Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Idealismus und der Romantik. (Deutsche Klassiker der kath. Theologie aus neuerer Zeit 5.) Mainz 1940, 335–357.

23 ThQ 17, 1835, 602.

24 Ebd. 603.

eine weitergehende Begründung hält er für überflüssig, weil seine Kritik und Anregung »sich von selbst« (A 2) verstünden.

Dieses Grundlegende bezeichnet er mit der alles einzelne umschließenden Forderung (die er im Entwurf zum neuen Limburger Rituale bereits erfüllt sieht), daß der »Geist der Kirche und der Bibel selbst« maßgebend sein müsse; er fährt fort mit dem Hinweis, daß »die deutschen Formulare... einfach, populär, mehr zu Gemüthe als (zu) dem Verstande sprechend, die christliche und die kirchliche Idee ausdrücken (und) im Tone der Andacht gehalten seyn müssen«, und ergänzt: Das »versteht sich von selbst«; er sieht die Erfüllung dieser Forderung vorgegeben im »ältere(n) Ritual«, was für die »Beibehaltung der Ceremonien und Gebete« spreche, die in ihm enthalten seien, und auch seine Auffassung erklärt, daß er »die lateinische Administration (der Sakramente) nicht verdrängt wissen« will, »am wenigsten sogleich jetzt«. Mit der grundlegenden Ansicht aber, daß er von einem erneuerten Rituale natürlich »die Anschließung an den Geist der Kirche und der Bibel selbst« verlange, bewege er sich nicht nur in seinen »Grundsätzen²⁵, sondern auch in der Erwartung jedes besseren Geistlichen und in dem frommen Sinn des Volks« (A 2).

Für J. S. Drey ist der »Geist der Kirche und der Bibel selbst«, der in seiner Theologie ebenso wirksam sei wie in der Erwartung der gebildeten Geistlichen und des frommen Volkes und auch von einem deutschen Rituale nur verlange, was *sich von selbst* verstehe, so sehr ein einziges Ganzes, daß er nicht zögert, von dem Entwurf des ihm vorgelegten Taufrituals »auf die übrigen Parthien des Rituals« zu schließen, »welches« – das ist der Kern seines Urteils – »dem in allem Wesentlichen der Idee eines guten Rituals« (A 2) entspreche. Bei genauerem Zusehen erkennt man, daß J. S. Drey mit dieser nicht ohne weiteres durchsichtig und beweiskräftig erscheinenden Formulierung sein Verständnis der Kirche als der zur Anschauung gelangten und als stets lebendige Wirklichkeit präsenten Tradition²⁶ (des in der Geschichte sich entfaltenden Heilsgeschehens in Christus) auch auf die Liturgie ausgedehnt hat. In seinem genialen Frühwerk »Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System«²⁷ ist dieser Grundzug seines theologischen Denkens bereits voll ausgebildet und auf alle theologischen Einzeldisziplinen angewendet²⁸.

b) Identität durch lebendige Überlieferung

Die Übereinstimmung eines Rituals mit »dem in allem wesentlichen der Idee eines guten Rituals« durch »Anschließung an den Geist der Kirche und der Bibel selbst« geht als das, was sich selbst versteht, verloren, wenn die Anschließung an die Tradition als jenem lebendigen Ganzen, das den »Geist des Christentums« in seiner Lebensbewegung von der Bibel bis zur Gegenwart umschließt und sich weiterführt in die Zukunft, nicht durchwegs »die möglichste«

²⁵ Gemeint sind die Grundsätze, die er in: ThQ 17, 1835, 603–614, aufgestellt und auch in seiner Stellungnahme zum Limburger Rituale zum Maß erhoben hat.

²⁶ Dazu J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule. Mainz 1942, 120–206: *Lebendige Überlieferung als Selbstüberlieferung des Christentums zu beständiger Gegenwart*. Der Überlieferungsbegriff von Johann Sebastian Drey, dem Gründer der katholischen Tübinger Schule. – Dazu Max SECKLER, *Tradition als Überlieferung des Lebens*, in: DERS., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*. Freiburg i. B. 1980, 113–126.

²⁷ In der Vorrede zur KE, S. VIII, vermerkt J. S. Drey eigens, »daß die Rücksicht auf die streng wissenschaftliche Konstruktion des theologischen Studiums überhaupt, die Rücksicht auf die eigentümliche Konstruktion der katholischen Theologie, endlich auch die Rücksicht auf den Umstand, daß wir in Beziehung eben auf die beyden Rücksichten noch gerade keinen Überfluß an enzyklopädischen Darstellungen haben«, Mitursachen der Herausgabe der KE waren.

²⁸ Siehe dazu KE §§ 107–388.

(A 2) ist. Mit anderen Worten: Ohne ihre Anbindung an die lebendige Tradition vorausgehender Epochen können die neu zu schaffenden Rituale niemals »leisten«, was von ihnen im Namen des zu überliefernden Glaubensgutes erwartet werden muß; denn ohne diese Anbindung kann der »Geist der Kirche und der Bibel« für die Gegenwart nicht wirksam sein und sich in ihr auch nicht adäquat darstellen. Diese Anbindung ist als »die möglichste« Anbindung unbedingt notwendig. Man würde dieser Notwendigkeit aber nicht gerecht durch die nur äußere Anbindung des heute zu schaffenden Rituale an das bisher gültige; die Anbindung an das ältere Rituale muß als »die möglichste« ins Auge gefaßt werden, also als diejenige, die durch lebendige Überlieferung des zu überliefernden Glaubens diesen wirklich in die Gegenwart gebracht hat; aber nach dieser »Leistung« befragt, geben die Rituale der Vergangenheit Anlaß zur theologischen Kritik²⁹. Kritische Rückfragen an sie sind, wie J. S. Drey vermerkt, notwendig, »weil die alten Anforderungen der Sprache und der Denkweise des gebildeten Theils unserer Kirchengenossen nicht mehr genügen, und unser Klerus selbst vermöge seiner Bildung, die er nun einmal erhält, sich unmöglich mit ihnen so recht befreunden kann« (A 1); der Tübinger Dogmatiker weiß sogar vom »Eckel³⁰ vor alten Ritualen zu berichten. Die Identität eines Rituale ist für ihn nicht mehr gegeben, wenn die Sprache, in der es abgefaßt wurde, und die Denkweise, der sich die Zeremonien und Gebete verdanken, den Kirchengenossen fremd geworden sind. Nur die lebendige Tradition »leistet« die notwendige Anschließung an den Geist der Kirche und der Bibel. Soll die Tradition aber als das Ganze des christlichen Lebens zu allen Zeiten lebendige Überlieferung sein, muß sie sich heute um der Objektivität des christlichen Glaubensgutes willen von denjenigen Ritualen trennen, in denen sie gestern einer dem Glauben widerstrebenden Modernität gefolgt ist, um in deren Sprache und Denkweise die Ideen des Glaubens anschaulich zu machen und die an jene Ideen geknüpften fragwürdigen Segnungen in die Gemüter durch vermeintlich zeitnähere Zeremonien und Gebete hineinzuleiten. Sie muß diese Trennung vollziehen als lebendige Tradition, die – so formuliert J. S. Drey – »mit weiser Rücksicht auf die Bedürfnisse unserer Zeit« darauf aus ist, daß »der christlich fromme Geist der alten lateinischen Formulare³¹ in den Übersetzungen und neu verfaßten Formulare erhalten« (A 3) bleibt.

2. Maßnahmen um der Identität willen

»Es ist nur wenig, was mir beim Lesen des Entwurfs auffiel« (A 2), schreibt J. S. Drey zum Auftakt seiner »Bemerkungen«. Man muß ihm glauben, daß er mit dem Entwurf aus Limburg grundsätzlich einverstanden war, auch wenn er dann sechsmal zur Kritik an Details der im Entwurf enthaltenen Taufformulare ansetzt und sich der Reihe nach äußert zur »Pluralität von Formularen für dieselbe Handlung« (A 2), zu den Übergängen »von einer Ceremonie zur andern«, die »eine Art Einleitung« (A 2) darstellen, zum »Exorcismus«, »dem großen Steine des Anstoßes« (A 2), »zu den Anreden« und zur »Sprache... in den... Taufformularen« (A 2) und endlich zur »Übersetzung der Professio Fidei« (A 2). Ganz gewiß macht diese Reihe³², was ihren Umfang betrifft, fünf Sechstel der »Bemerkungen« aus, aber der Sache nach führt sie

29 Diese Kritik ist charakterisiert durch ihre durchwegs differenzierende Betrachtung der behandelten Gegenstände, wie dies z. B. auch in: ThQ 17, 1835, 512, bei der Behandlung der »Mannigfaltigkeit der Formulare«, der Fall ist.

30 Dazu ThQ 17, 1835, 594.

31 Bei den von J. S. Drey wiederholt erwähnten alten lateinischen Formularen handelt es sich um Formulare der alten Kirche. In A 2 sind die Apostolischen Konstitutionen als Beispiel genannt, denen J. S. Drey in: ThQ 11, 1829, 397–477, und 609–723, nachhaltig seine Aufmerksamkeit geschenkt hat.

32 Die Reihe stimmt im wesentlichen mit den Gegenständen überein, die ganz allgemein der Kritik ausgesetzt waren (vgl. F. PROBST etwa 87).

über das, was zur Identität des Rituale in der Hand der auf den Glauben verpflichteten Kirche zu sagen war, nicht hinaus³³. Zuerst und zuletzt liegt J. S. Drey an den Riten und Zeremonien als dem Ort, an dem die Ideen des christlichen Glaubens – nicht zuletzt für das gläubige Volk (vgl. A 1) – zur sinnlichen Anschauung gebracht werden, damit »die an jene Ideen geknüpften göttlichen Segnungen in die gläubig schauenden und vertrauensvoll erwartenden Gemüter«³⁴ hineingeleitet werden. Er achtet auf »die Anschließung an den Geist der Kirche und der Bibel«, wenn man diese Anschließung, die nicht völlig in den Objektbereich verlagert werden kann, gleichwohl objektivierend bezeichnen will. Er läßt bei der Erörterung der Bemühungen um ein neues Rituale namens der Pastoralweisheit aber nie den Spender und den Empfänger der Sakramente aus dem Auge, »da es Fälle geben kann«, in denen »der Geistliche nach dem Beispiel des Apostels Allen Alles werden soll, um Alle zu gewinnen« (A 1), und deswegen um einzelner Personen willen, die er über dem »respektabelsten Theil des kirchlichen Publikums« (A 1) auf gar keinen Fall übersehen dürfte, z. B. nach dem lateinischen Formular der Taufspendung zu greifen hat, auch wenn er ihm für seine eigene Person nicht den Vorzug geben könnte. Der lebendige Vollzug der Riten und Zeremonien um des Sakramentes willen ist für J. S. Drey das A und O seiner Kritik und Vorschläge in den »Bemerkungen«.

III. Grundsätze

Im einzelnen läßt sich der Tübinger Dogmatiker in seiner Stellungnahme zum Limburger Entwurf von folgenden Grundsätzen leiten:

1. *Nicht anders als »in der Beurtheilung des Freiburger Rituals« lehnt er »die Pluralität von Formularen für dieselbe Handlung unter denselben Umständen« (A 2) ab*

Dieses zu betonen, erscheint wichtig, weil er in seiner Stellungnahme zum Limburger Entwurf nicht ohne Nachdruck die Notwendigkeit erörtert, für Taufen unter besonderen Umständen³⁵ ein besonderes Formular zur Verfügung zu haben. Doch kann es keinen Zweifel daran geben, daß er in seiner Antwort an den Bischof von Limburg ein anderes Anliegen akzentuiert als in seiner Stellungnahme zum Freiburger Rituale. In dieser hebt er ab auf »die Conformität (eines Rituale) für einen bestimmten kirchlichen Kreis oder eine Provinz«, wobei ihn der freilich unerfüllt gebliebene Wunsch bewegte, »das Freiburger Ritual« möchte »ein gemeinschaftliches für die ganze oberdeutsche Kirchenprovinz werden«³⁶. Es sind die kirchenpolitischen Verhältnisse im südwestdeutschen Raum, charakterisierbar durch die Frankfurter Kirchenpragmatik des Jahres 1820, die ihn bei seiner Stellungnahme zum Freiburger Rituale in erster Linie bedrängen und veranlassen, die »Pluralität von Formularen für dieselbe Handlung« im Bereich der Sakramentspendung als Frage nach der Eigenständigkeit der Kirche in ihren inneren Angelegenheiten zu erörtern. »Auch durch die Interna der Kirche, unter welchen die Liturgie eine Hauptstelle einnimmt«, schrieb J. S. Drey, sollten sich »ein gemeinschaftlicher Geist und gleiche Grundsätze hindurchziehen, sey es, um eine größere Gleichförmigkeit der innern und äußern Verfassung herzustellen, sey es, was noch mehr gilt, um dadurch den

33 Ganz anders liegen die Dinge in der Kritik, die z. B. Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823) an der abendländischen Liturgie geübt hat; seine Kritik an den liturgischen Büchern trifft auch deren wesentliche Grundlage in der Kirche (vgl. F. PROBST 87).

34 ThQ 17, 1835, 603.

35 F. Probst hält den Hinweis für wichtig, »daß die Liturgiker der Aufklärung den Taufriten für Sondersituationen, z. B. unmittelbare Lebensgefahr, kaum Interesse entgegenbringen« (226).

36 ThQ 17, 1835, 588.

kirchlichen Gemeingeist zu befestigen, und ein stärkeres Gegengewicht gegen das Übermächtigwerden des politischen Einflusses³⁷ zu schaffen. In seiner Stellungnahme zum Limburger Rituale dagegen begründet er seine Vorbehalte gegen die Pluralität von Formularen, ohne damit seine Kritik an der Übermacht des Staates abzuschwächen³⁸, mit dem Gedanken von der Bedeutung, die das »Stabile im Cultus« (A2) für die Sicherheit des Volkes in religiösen Dingen und für die Schaffung fester Gewohnheiten im Bereich seiner Frömmigkeit und ihrer Ausdrucksformen hat; auch Frömmigkeitsübungen gehören zur Lebenswirklichkeit, in der »die Ideen des christlichen Glaubens« real werden. Unter dieser Rücksicht aber kann umgekehrt die dem Geistlichen eröffnete Möglichkeit, für besonders gelagerte Fälle, wie sie in der religiös neutralen Gesellschaft, z. B. aus Anlaß einer Taufe in einem adeligen Haus, keine Seltenheit sind, ein zweites Taufformular zur Verfügung zu haben, wesentlich dazu beitragen, religiöse Verunsicherungen vom frommen Volk fernzuhalten: So wird das lateinische Taufformular, gibt J. S. Drey zu bedenken, bei religiös Gleichgültigen weniger neugierige Fragen hervorrufen als das deutsche, während das fromme Volk auch dem lateinischen Ritus ohne Schwierigkeiten zu folgen vermöge; auf jeden Fall komme es durch den lateinischen Ritus nicht zu Schaden. Bei der Behandlung der »Andacht« (A2) wird diese Überlegung noch zu vertiefen sein.

2. *Die bei der Administration der Sakramente gesprochenen Worte haben ausnahmslos der unmittelbaren Verlebendigung des christlich frommen Geistes (vgl. A3) zu dienen*

a) *Das theologische Kernanliegen*

Im Blick auf die Taufhandlung wird diese Forderung von J. S. Drey mehrfach erhoben und dadurch als der führende Gesichtspunkt seines Denkens herausgestellt: Sowohl in seinen »Bemerkungen« zu den Übergängen von einer Zeremonie zur anderen, die als »eine Art Einleitung« das in der heiligen Handlung jeweils Folgende ankündigen wollen und »die Natur einer Erklärung« (A2) haben, als auch in seinen Ausführungen »zu den (sogenannten) Anreden« (A2), wie sie sich im Limburger Rituale des Jahres 1838 etwa auf den Seiten 41–42 oder 42–43 u. ö.³⁹ finden, und nicht zuletzt in seinen Hinweisen auf die Angemessenheit der Sprache in den beiden von ihm besprochenen Taufformularen liegt ihm daran, das bei der Administration des Sakraments gesprochene Wort der inneren Dimension und Wirklichkeit dieser Handlung, d. h. aber dem als Sakrament bezeichneten gnadenhaften Geschehen, zuzuordnen. Der Tübinger Dogmatiker will dieses Wort, sei es nun Gebet oder Überleitung oder Anrede, als »ein fortlaufendes Beten« verstanden wissen, das sich »der Form des sich fortbewegenden Gebets nähert« (A2) und auch schon durch seine sprachliche Gestalt »innere Andacht« (A2) atmen soll. Daß Erklärungen und Anreden unverzichtbar sein können, bestreitet J. S. Drey in keiner Weise, aber sie sollen nicht »totdes Gedankenspiel«⁴⁰ sein und nicht die »Form des reflektierenden Docirens« bekommen; niemals sollen sie – auch nicht als Übergänge von einer Zeremonie zur anderen – »die Andacht und das Gebet« stören oder

37 ThQ 17, 1835, 589.

38 Wie J. Sebastian Drey im Jahr 1827 über den Staat gedacht hat, belegen die einleitenden Sätze zu dem großen Aufsatz »Von der Landesreligion und der Weltreligion«, in: ThQ 9, 1827, 234–274 und 391–435.

39 Siehe insbesondere die Anreden in der »Taufordnung, welche abwechselnd mit der vorhergehenden und unter denselben Umständen gebraucht werden kann«; siehe Rituale sive Agenda ad usum Dioeceseos Limburgensis edita. Pars prima (1838): 54–55; 55–56; 56; 57; 58; 59; 61; 62; 63; 64; 64–65 und außerdem 67–72.

40 ThQ 17, 1835, 607.

unterbrechen. Allenfalls könnten diese Übergänge und Erklärungen⁴¹ die Form der Meditation haben, »weil die Meditation entweder selbst eine Art Gebet oder wenigstens der unmittelbare Übergang zum Gebet ist« (A 2), was vom Dozieren nicht gesagt werden könne.

b) Das Mißverständnis des Rationalismus

Das Anliegen, mit dem sich J.S.Drey in dieser Kritik der Übergänge und Erklärungen auseinandersetzt, ist das Anliegen des Menschen der Neuzeit, der nach der anthropologischen Wende in der sogenannten Kritischen Philosophie und im Zuge des aufkeimenden soziologischen Denkens am Ende des 18. Jahrhunderts die Abkehr von dem herkömmlich in der Idee erkannten eigentlich Objektiven immer mehr zugunsten der Betrachtung der real vorhandenen Dinge – und darum auch der heiligen Handlung – betonte und nach dem Objektiven »in Beziehung auf das Subjective«⁴² fragte. Dabei vollzog sich fast zwangsläufig eine derartig »konsequente« Hinkehr vor allem auch der Schule »an das begreifende Denken«⁴³, daß nicht nur die Verwendung der lateinischen Sprache in der Liturgie der Kirche zurückgedrängt, sondern darüber hinaus das Verstehen der Wirklichkeit ganz allgemein, also auch der göttlichen Wirklichkeit, nur noch von der rationalistisch ausgerichteten Verstandestätigkeit erwartet wurde. Diese aber mußte gemäß ihrem erkenntnistheoretischen Ansatz ihr Verstehensziel auch im Bereich der Sakramentenspendung zwangsläufig so bestimmen, daß die gnadenhafte Wirkung der Sakramente mit dem durch Riten und Zeremonien oder auch durch Gebete, Erklärungen und Anreden beim Empfang der Sakramente erreichbaren religiösen und moralischen Effekt zusammenfiel. Darum setzte das begreifende Denken im Sinn der rationalistisch gewichteten Verstandestätigkeit ganz und gar auf die Belehrung und auf die Reflexion, d. h. auf jene Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis bei der Spendung der Sakramente, in der das Subjekt seine Subjektivität im Interesse der eigentlichen Wirkungen des Sakramentes zur Geltung bringen, also das bei der Sakramentenspendung Gehörte, Gesehene und Getane durch geistige Aktivitäten sich in positiver Weise zuordnen kann, sei es durch die Erklärung der Zeremonien und durch die theologische Reflexion der Gebetsinhalte, sei es durch die Weckung »religiöse(r) und moralische(r) Empfindungen«⁴⁴. Wo aber das begreifende Denken im Sinn des Rationalismus das liturgische Feld beherrscht, sieht J.S.Drey ausgesprochene Verstandesmenschen am Werk, »bei welchen Erziehung und Bildung..., Amt und Geschäfte die gemüthliche Entwicklung zurückgedrängt haben« (A 1), und zwar mit der einschneidenden Konsequenz, daß die Wirkungen der Sakramente wesentlich als eine Frage nach der richtigen pastoralen oder liturgischen Praxis behandelt⁴⁵ wurden.

c) Beten zu Gott

Gegen diese Verstandesmenschen, die er mit den »modernen Gebetmacher(n)« auf eine Stufe stellt und beschuldigt, »sie würden ihre trocknen Reflexionen abhaspeln, und wenn es gut geht, sie in eine Kraftbrühe von halbpoetischer Blümelei und modischer Phraseologie eintau-

41 Für J.S.Drey steht fest, daß es bei der Spendung der Sakramente »auch noch... eine der Besonderheit der Personen und Umstände angemessene Weise zu beten« geben müsse, »was kein Ritual geben kann« (ThQ 17, 1835, 601) und auch durch keinerlei Erklärung zu erreichen ist.

42 ThQ 17, 1835, 600.

43 Ebd. 590.

44 Ebd. 595.

45 Das pastoral-liturgische Anliegen, das meist auch mit katechetischen Interessen und pastoralrechtlichen Tendenzen verbunden ist, wird seit der Reformation erörtert und verfolgt; dazu Hermann Josef SPITAL, *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum*. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 47.). Münster (Westf.) 1968, 150–171.

chen« (A 1), erhebt J. S. Drey den generellen Vorwurf, sie würden im Unterschied zu den Alten »das Beten aus dem Herzen und zu dem Herzen, das Beten zu Gott«, also »wahrhaftig das Beten« (A 1) nicht hinreichend verstehen. Das, was »die Alten besser« (A 1) verstanden haben, ist nach der Überzeugung des Tübinger Dogmatikers zu bestimmen im Blick auf die objektiven und subjektiven Aspekte des Gebets, die nicht voneinander getrennt werden dürfen. Wahrhaftiges Beten im Rahmen der Administration der Sakramente hat die objektiven und subjektiven Elemente der heiligen Handlung näherhin so zu verbinden, daß das »Allgemeine und Objektive (...) der zu diesem Zwecke (d. h. zur Verdeutlichung und Realisierung dieses Allgemeinen und Objektiven) geordneten Ceremonien und Formulare (...)« und die Gebetstexte in der Andacht der bei der heiligen Handlung gegenwärtigen Person subjektiv zur Wirkung gebracht erscheinen, und zwar in jener intensiven Gestalt des Beteiligtseins der Subjekte, durch die »das Beten aus dem Herzen und zum Herzen« von Vollzügen des Betens unterschieden bleibt, die bestimmt sind von anderen Faktoren als von dem Geschehen der heiligen Handlung, die auf göttliche Anordnung zurückgeht, gewissermaßen das Herzensanliegen Gottes für lebendige Menschen sakramental gegenwärtig macht und das Herz dieser Menschen erreichen will, um von ihm aufgenommen zu werden. Mit anderen Worten: Mit dem »Beten zu Gott«, das J. S. Drey »wahrhaftig das Beten« nennt, rückt er jenes Beten ins Blickfeld, das in Röm 8,14–17 als das Beten des Heiligen Geistes im erlösten Menschen gerühmt wird.

d) Die Wahrung des Objektiven

Der Tübinger Dogmatiker fordert das von den Bischöfen zu schaffende und für verbindlich zu erklärende Rituale, weil »sowohl bei der Ausspendung der Sakramente« als auch bei »den nichtsakramentalischen Handlungen (...) die einzelnen Ritus oder Ceremonien... das rein Objektive der heiligen Handlung«⁴⁶ als »ein unveränderliches Objektives darzustellen« haben, das deswegen »in eine Formel zu fassen ist«⁴⁷. Zumal in der Spendung der Sakramente »erheischt die Identität und Unveränderlichkeit des Objekts die Identität und Unveränderlichkeit der Form. ... Es ist Ein und dasselbe Sakrament, welches nach seiner Substanz und Wirkung, und mit denselben von Christus und der Kirche angeordneten gleichfalls objectiven Ceremonien einem wie dem anderen Individuum administriert wird, es muß also auch Allen nach demselben Formular administriert werden, oder die Form tritt in einen Widerspruch mit ihrem Object«⁴⁸. Dieses, das Objekt, darf aus den bereits genannten Gründen durch die Form, in der »die Ideen und Segnungen des Christentums«⁴⁹ dargeboten werden, nicht als wandelbar erscheinen oder gar als »willkürlich durch die (von den Bischöfen) freigegebene Wahl«⁵⁰. Das »Objektive und in seiner Objektivität Allgemeine«, das die Zeremonien und Formulare »darstellen und gewähren« und das J. S. Drey »das Allgemein Christliche«⁵¹ nennt, gehört zum universellen »Charakter des Christentums« und muß »zunächst den Menschen überhaupt, das allgemeine Bedürfnis Aller im Auge«⁵² behalten, und zwar »ohne Rücksicht auf zufällige Verschiedenheiten und Umstände«⁵³. Das von J. S. Drey so bezeichnete »Allgemeine und Objektive« darf weder »individuellen Beziehungen« noch »Wirkungen... aufgeopfert« werden.

46 ThQ 17, 1835, 600.

47 Ebd. 592.

48 Ebd. 592–593.

49 Ebd. 600.

50 Ebd. 593.

51 Ebd. 600.

52 Ebd. 601.

53 Ebd. 600–601.

»Es darf«, so betont J. S. Drey nochmals, »den von der Kirche zu diesem Zwecke geordneten Ceremonien und Formularen nichts entzogen werden«⁵⁴.

e) *Die Aneignung des Objektiven*

Diese strenge Forderung erhebt der Tübinger Dogmatiker unter der Rücksicht, daß »das rein Objektive der heiligen Handlung« ausschließlich »in Beziehung auf das Subjective (Subject)« nur als »das Allgemeine«⁵⁵ angesehen werden kann, auf das sich die Zeremonien und Formulare beziehen. Aber dieses äußere Sich-Beziehenn auf das, was nur im Verhältnis zum Subjektiven als das Allgemeine erscheinen und somit für das dem Subjektiven Vorgegebene gehalten werden kann, genügt J. S. Drey nicht. »Das rein Objective der heiligen Handlung«⁵⁶ kann als die zur sinnlichen Anschauung gelangte Idee des christlichen Glaubens zwar durchaus subjektiv angeschaut sein, aber diese subjektive Anschauung ist noch nicht notwendig die Aneignung der an die christlichen Ideen geknüpften Segnungen *durch das gläubig schauende und vertrauensvoll erwartende Gemüt*; die subjektive sinnliche Anschauung kann »Ausdruck irgend eines rationalistischen Einfalls sein«⁵⁷; denn angeeignet werden diese Segnungen durch die Andacht und im Gebet oder in der Meditation. Da J. S. Drey diese Formen des Beteiligtseins der Empfänger des Sakraments oder der bei der Spendung des Sakraments Anwesenden, die so wenig wie die Ersteren nicht »leer ausgehen«⁵⁸ sollen, einander gleichgesetzt, wird klar, daß die Andacht nicht eine lediglich auf der Ebene des Moralischen liegende Eigenschaft des guten Gebets ist, sondern vielmehr die *Aktivität* der Beter beim guten Gebet einschließlich der *Beförderungsmittel dieser Aktivität* und sodann auch »das Beten aus dem Herzen und zum Herzen«.

f) *Die Frömmigkeit als Zweck der Kirche*

Man kann dem Andachts- und Gebetsverständnis J. S. Dreys und den darin wirkenden Intentionen sowohl in seiner Stellungnahme zum Freiburger Rituale als auch in seinen Äußerungen zum Limburger Entwurf folgen und zustimmen, wenn man in Übereinstimmung mit den Darlegungen in der KE § 269 und 270 »die Frömmigkeit mit allem, was dazu gehört, ... als Zweck der Kirche« versteht, wenn man diese »Frömmigkeit« als »ein Inneres im Einzelnen wie im Ganzen der Kirche« begreift, wenn man sich der Auffassung anschließt, daß »alles, was die Frömmigkeit fördert und unter dem gemeinsamen Ausdruck – Andacht – begriffen werden kann, ... Mittel zum Zwecke« ist, und wenn man endlich den äußeren Ausdruck der inneren Frömmigkeit, zusammengenommen mit der »von außen nach innen wirkenden Andacht«, als Kultus bezeichnet. Ganz im Sinne dieser definitiven Festlegung verlangt J. S. Drey, daß – was sich ja von selbst versteht – die deutschen Rituale u. a. »im Tone der Andacht gehalten seyn müssen« und daß der Ton der Meditation anders als die in »der Form des reflektirenden Docirens« gehaltene Erklärung des Symbols⁵⁹ »die Andacht und das Gebet« (A 2) nicht unterbreche. Der Dogmatiker aus Tübingen hat die von außen nach innen wirkende Andacht und das aus dieser Wirkung aufsteigende und sich artikulierende Gebet im Auge, das mit den Zeremonien wie das Innere mit dem Äußeren eng verbunden sein muß (vgl. A 1). Um dieser Zuordnung und Verbindung willen stellt er in seiner durch das Freiburger Rituale veranlaßten Abhandlung die bereits erwähnten drei Grundsätze auf, »welche denen als Richtschnur dienen müssen, welche neue Rituale zu verfassen (...) den Auftrag erhalten oder

54 Ebd. 600.

55 Ebd. 600.

56 Ebd. 600.

57 Ebd. 603.

58 Ebd. 602.

59 Vgl. ebd. 605–608.

freiwillig unternehmen«⁶⁰. In den Dienst *dieser* Zuordnung und Verbindung stellt er auch die »Bemerkungen« zu dem Limburger Entwurf, im Grunde sogar auch jene Ausführungen, die dem noch zu behandelnden Exorzismus in den beiden Tauf formularen gelten. Auch bei der Behandlung dieses Gegenstandes argumentiert J. S. Drey vor dem ihm in Blick auf die Frömmigkeit so wichtigen Hintergrund der Andacht, die in höchstem Maß der guten Theologie bedarf⁶¹.

g) *Andacht als allgemein »normierbare« Forderung*

Man hätte nun aber die von außen nach innen wirkende Andacht, für die die Kirche in der Herausbildung ihres Lehrbegriffs und der Liturgie Sorge zu tragen hat⁶², verkürzt dargestellt, wenn man über der Andacht als Beförderungsmittel der Frömmigkeit oder als »Ton« (A 2) des bei der Sakramentenspendung mit den Zeremonien sich verbindenden und so »sich fortbewegenden Gebets« (A 2) die »innere Andacht« (A 2) ganz vergessen würde, von der J. S. Drey die Feststellung betrifft, sie atme im Limburger Entwurf »natürlicher und mehr« als »in dem Freiburger Ritual« (A 2). Das Mehr an Natürlichkeit und innerer Andacht ist, wie J. S. Drey betont, nicht schon selbstverständlicherweise dort zu finden, wo man »ein unveränderlich Objectives darzustellen und in eine Formel zu fassen«⁶³ sucht. Dieses Objectives darzustellen und zu fassen (z. B. begrifflich), ist gewiß Aufgabe der Kirche und der Theologie. »In der Kirche und für sie«, liest man in den enzyklopädischen Ausführungen des Verfassers der KE, »ist der Ausdruck ihrer Frömmigkeit und ihre ganze Andacht bestimmbar: beyde sind bestimmt durch den in allen Gliedern der Kirche herrschenden gleichen Geist der Frömmigkeit, durch die gleiche Erregbarkeit aller vermittelt derselben Andachtsmittel«⁶⁴. Im zweiten der drei erwähnten Grundsätze präzisiert J. S. Drey über das zu dieser Thematik bereits Gesagte hinaus die Anforderungen, die er im Blick auf die Sorge der Kirche für den Ausdruck ihrer Frömmigkeit und somit ihrer Andacht beachten will; er tut es durch seine Art, »das Wort des Liturgen« unter das Gesetz *der* Gläubigkeit zu stellen, die sich prinzipiell auch den Glauben des Subjekts unterwirft und der Sendung der Kirche dienstbar macht. Er fordert vom Liturgen das Wort aus dem Glauben; dazu äußert er sich so: »Wie die Wirkung der Liturgie Belebung des Glaubens und Mitteilung der göttlichen Gnadengeschenke ist, so müssen diese von den liturgischen Formeln auch im Glauben als das Gegenwärtige und Bekannte dargeboten werden; d. h. das Wort des Liturgen muß aus rein gläubiger Anschauung, nicht aus Reflexion, die immer noch einen Zweifel im Hinterhalt hat, muß aus der Glaubensklarheit, nicht aus der Verstandesdunkelheit, die immer noch eine Erklärung sucht, muß endlich aus dem Symbol als dem Träger des Geheimnisses unmittelbar, und aus der Person des Liturgen nur in so fern als er der Mund des Symbols ist, hervorgehen. Nur wer auf diese Weise in der Unmittelbarkeit des Glaubens steht, kann aus dem Glauben und zu ihm sprechen; nur wer sich auf diese Weise mit dem Symbol identifiziert hat, wird diesem seine Wirkung auf das Gemüth erleichtern.« Mit anderen Worten: J. S. Drey lehnt es ab, das Verhältnis zwischen Sakrament und Sakramentenspender mit Hilfe der Vorstellung zu verdeutlichen, der Spender habe sich beim Vollzug der liturgischen Handlung mit seinen Erklärungen zwischen den mehr oder weniger gläubigen Menschen und das Symbol zu stellen,

60 Ebd. 602.

61 Was J. S. Drey unter einer guten Theologie versteht, hat er bereits in der KE §§ 86–106 unter dem Gesichtspunkt der »Voraussetzungen des theologischen Studiums« erörtert.

62 Seine Grundansicht über die Zusammengehörigkeit des christlichen Lehrbegriffes und der Liturgie beziehungsweise des Kultus hat J. S. Drey ebenfalls in der KE dargelegt; siehe KE §§ 268–307.

63 ThQ 17, 1835, 592.

64 KE § 270.

um dadurch zwischen jenem und diesem den »gegenseitigen Kontakt«⁶⁵ herzustellen. Dem Kritiker des Freiburger Rituale und dem Befürworter des Limburger Entwurfs dienen – gleichsam als Paradebeispiele – zur Unterstreichung seines Anliegens »die alten Rituale«, die bei der Spendung der Sakramente durch Erklärungen den Glauben nicht erzwingen wollen, sondern diesen als »schon vorhanden« annehmen und »ihm nur sein Objekt in sinnlicher Gestalt« zeigen, ihm ohne viele Worte »das Symbol in den kürzesten prägnantesten Ausdrücken« darreichen und »seine Segnungen und Wirkungen in gleicher Weise«⁶⁶ aussprechen. In der Gestalt, die die Tauf liturgie in den alten Rituale erhalten hat, sieht J. S. Drey sein Konzept von der Verbindung zwischen Glauben und Sakrament im Grunde vorgegeben. Man hat jedoch davon auszugehen, daß er – wie den Ausführungen über den Exorzismus in A 2 zu entnehmen ist – zuerst an die Apostolischen Konstitutionen denkt, wenn er auf die alten Rituale als Beweis für seine Auffassung zurückgreift. Die Sakramentenspendung wird von ihm somit als Mysterienfeier verstanden, so daß nicht die Gültigkeitsfrage dominiert, sondern der Gedanke der Teilnahme des Sakramentenempfängers am Mysterium der Gnade.

h) Die freie Andacht und die Frömmigkeit

Gleichwohl gibt sich J. S. Drey mit der bisher aufgezeigten Indienstnahme des Liturgen oder Sakramentenspenders für die liturgische Handlung nicht zufrieden. Offensichtlich hätte er sich nie und nimmer mit dem Gedanken abfinden können, daß die Individualität oder vielmehr der konkrete Mensch und die in seinem Selbstverständnis zur Wirkung gekommene Freiheit für die Gestalt des neuen Rituale ohne Bedeutung bleiben könnten. Auf welchen Wegen auch immer ihm die bereits mehrfach erwähnte Formel zugewachsen sein mag, in der er »das Beten zu Gott« als »das Beten aus dem Herzen und zu dem Herzen« bestimmt, er sieht diese Art des Betens überall bedroht, wo die Bildung des Gemüts vernachlässigt wird, wo »die Bedürfnisse und Empfänglichkeit des Volks« bei der Abfassung liturgischer Bücher nicht zum Tragen gebracht werden und wo die »innere Andacht« sich nicht frei entfalten darf (vgl. A 1 und A 2). Von den Gebetmachern erwartet er sich für die Betonung der individuellen Freiheit nichts Christlich-Positives; denn die innere Andacht zählt gerade nicht zu jenen Aktivitäten und Haltungen des Menschen, die als Machen verbucht werden dürften. Man kann das Feld der Andacht ganz gewiß durch Anordnungen im Sinn verbindlicher und zum Allgemeintut der ganzen Kirche gewordener Glaubensaussagen unter die eine allgemein verbindliche Norm des Christlichen bringen, d. h. die Andacht durch das *Denken* an die feststehenden Glaubensinhalte⁶⁷ inhaltlich determinieren, aber bei dieser objektivierenden Betrachtung der Andacht bleibt der Tübinger Dogmatiker nicht stehen. Bereits in KE § 270 findet sich die These: »Bey

65 ThQ 17, 1835, 605–606.

66 Ebd. 608. – Der bereits in Anmerkung 1 genannte Aufsatz: Über die Bedeutung der kirchlichen Exorzismen und Benediktionen, den Fr. X. Dieringer nur im Einverständnis mit J. S. Drey in: ThQ 18, 1836, 256–280, veröffentlichen konnte, ist durchaus als Zustimmung zu der Kritik zu verstehen, die der letztere ein Jahr zuvor am Freiburger Rituale geübt hatte. Was Fr. X. Dieringer darlegt, trifft sich in mehr als nur einer einzigen Aussage sehr genau mit den Gedanken und liturgischen Anliegen des Tübinger Dogmatikers und Mitherausgebers der Theologischen Quartalschrift, die zumal in den in Anmerkung 65 und Anmerkung 66 nachgewiesenen Texten artikuliert sind. Auch Fr. X. Dieringer hat es auf die Überwindung der »Kluft« abgesehen, »welche eine äußerliche Auffassungsweise zwischen Glauben und Leben, zwischen Dogma, Kult und Disziplin hineingelogen hat« (ebd. 257). Im Blick auf die vom modernen subjektbezogenen Denken schon damals (vgl. Gaudium et spes 43) aufgerissene und bis heute nicht bewältigte Kluft zwischen Glauben und Leben unterstreicht er mit vielen Hinweisen die Zusammengehörigkeit des geistigen und des materiellen Elementes auch bei der Sakramentenspendung (siehe besonders 268–269 und 274–275).

67 Über das, was als Inhalt des Glaubens feststeht beziehungsweise noch im Wandel begriffen ist, äußert sich J. S. Drey in KE §§ 255–267, insbesondere in den §§ 256–258.

dem einzelnen Frommen läßt sich nicht bestimmen *der Ausdruck seiner Frömmigkeit und seine Andacht; beyde sind ganz frey und durch die Individualität bedingt.*« Bei dieser für jede ethische Mehrdeutigkeit noch offenen Einschätzung der Freiheit beläßt J. S. Drey es jedoch nicht. Sein Verständnis der inneren Andacht und ihre religiös-sittlich höchst bedeutsame Sonderstellung lassen es ganz und gar nicht zu, sie der Willkür des Individuums anheimzugeben, sei dieses als Sakramentenspender tätig, als Empfänger des Sakraments betroffen oder als Glied des bei einer heiligen Handlung anwesenden Volkes in das heilige Geschehen einbezogen⁶⁸. Schon gar nicht darf namens der Freiheit des Individuums oder seiner augenblicklichen Befindlichkeit die Forderung erhoben werden, die »Formular(e) für einen liturgischen Akt«⁶⁹ müßten prinzipiell für die individuelle Handhabung durch den Liturgen offenstehen, damit dieser jeder Situation und allen Umständen, vor allem aber seinem etwaigen persönlichen »Eckel«⁷⁰ vor einem bestimmten Formular Rechnung tragen könne. »Eine subjective Empfindung des Liturgen«, und wäre sie auch von der Art des Ekels, »darf... als Bestimmungsgrund für die objective Einrichtung des Rituals (nicht) geltend gemacht werden«⁷¹.

i) Größte Freiheit und Mannigfaltigkeit

Umgekehrt ist es – wie J. S. Drey die Dinge in einem Rituale geregelt wissen will – der Freiheit des Liturgen anheimzustellen und zu gestatten, »religiöse und moralische Empfindungen zu wecken«, und zwar mit Bezugnahme auf jene »zufälligen« Verhältnisse, besser: »Umstände... , welche sich nicht auf den liturgischen Akt, sondern auf die bei demselben gegenwärtigen Personen beziehen« und auf die hin vom Liturgen das in den Formularen vorgegebene Objektive (Zemonien und Gebete) »entweder ex officio« für die Sinne gegenwärtig gesetzt werden muß »oder wenigstens heilsam« benützt werden kann. Im Interesse der Erreichung dieses Zieles wünscht J. S. Drey, »daß die neuen Rituale dem Seelsorger die größte Freiheit gestatten, und eben damit der größten Mannigfaltigkeit Raum geben möchten«⁷². Aus diesem Anliegen heraus gelangt er, ohne den Grundsatz abzuschwächen, daß »Ein und dasselbe Sakrament (...) Allen nach demselben Formular administriert werden«⁷³ muß, zu folgenden besonderen, in den neuen Ritualen zu berücksichtigenden Grundsätzen:

(1) Der Ort für die Weckung »religiöse(r) und moralische(r) Empfindungen« im Blick auf Umstände, die sich aus zufälligen Verhältnissen ergeben und etwa die Verwendung der lateinischen Taufformel nahelegen können (vgl. A 2), sind »Anreden und Gebete«⁷⁴, die den Gebetsfluß nicht unterbrechen beziehungsweise dem Ton der Meditation nicht widersprechen und weder dozieren wollen, noch den Glauben zu erzeugen haben, sondern dem bereits vorhandenen Glauben sein Objekt über die allgemein menschlichen Belange hinaus zur Anschauung bringen sollen.

(2) Sofern dieses in Anreden geschehen kann, sind diese in den Ritualen dem Liturgen nicht ausformuliert anzubieten, und, wenn dieses doch der Fall ist, dürfen sie auf keinen Fall abgelesen werden; sie sollen die (z. B. bei der Taufe) Angeredeten nicht gleich behandeln, sondern z. B. von den Pflichten des Paten, die von diesem gegenüber dem Kind junger und gesunder Eltern zu erfüllen sind, in anderem Ton und in anderer Dringlichkeit sprechen, als wenn die Eltern des Täuflings »alt, kränklich, arm, ausschweifend (sind), wenn die Mutter an

68 Vgl. ThQ 17, 1835, 595–602, besonders 602.

69 Ebd. 594.

70 Ebd. 594.

71 Ebd. 594.

72 Ebd. 595.

73 Ebd. 592–593.

74 Ebd. 595.

der Geburt gestorben, wenn der Vater entlaufen oder unbekannt ist«⁷⁵. In seinen »Bemerkungen« zum Limburger Entwurf nennt J. S. Drey als »Umstände«, die in der Anrede Berücksichtigung finden, d. h. im Subjekt der vom Sakrament in dieser oder jener Weise Betroffenen religiöse und moralische Empfindungen innerhalb des allgemeinen objektiven Rahmens der heiligen Handlung wecken sollen, die Fälle, daß »Ceremonien zu suppliren sind, ... ein Erwachsener, Jude, Neger, Mahumedaner« oder ein fürstliches oder adeliges oder ein aus einer gemischten Ehe stammendes Kind »zu taufen« ist, insbesondere wenn die Taufe in derartigen Fällen zum Zusammentreffen mit »den sogenannten gebildeten Ständen« führt und »in den Häusern vor einer ansehnlichen Versammlung vorgenommen« (A 2) wird. In seiner Stellungnahme zum Limburger Rituale läßt sich J. S. Drey also von Gegebenheiten bedrängen, die zwar als soziologische Größen erkennbar sind, aber in der Situation der Taufspendung von keinem der Anwesenden zwecks ihrer Beteiligung am Geschehen der Taufe und um der geziemenden Andacht willen aus ihrem Denken einfach ausgeschieden oder irgendwie sinnvoll korrigiert werden könnten. Auch in dieser – im Blick auf das Geschehen der heiligen Handlung betrachtet – schwierigen Situation entscheidet sich J. S. Drey nicht für die Freiheit des subjektiv gerechtfertigten Gutdünkens, die der Bischof dem Liturgen durch die im Rituale zu verankernden Bestimmungen, wie einige meinen, amtlich zugestehen hätte, sondern für die Freiheit, die dem Liturgen gebietet, das Taufformular zu wählen, das dem frommen Volk die geringsten Schwierigkeiten bereitet, d. h. seine Teilnahme an der heiligen Handlung in der Gestalt des sich fortbewegenden, also nicht durch gebetsfremde Gedanken unterbrochenen Gebets (vgl. A. 2) nicht stört und die Taufhandlung selbst z. B. nicht den unangemessenen Fragen der nur aus gesellschaftlichen Gründen bei der Taufe Anwesenden aussetzen wird.

3. Der christlich fromme Geist darf sich zum Zweck seiner Darstellung in der Spendung der Sakramente und seiner Rechtfertigung in Gebeten und Anreden nicht unangemessener und theologisch-wissenschaftlich nicht vertretbarer Mittel bedienen

Gemäß diesem Grundsatz kann J. S. Drey von der Gestalt der neu zu schaffenden Rituale nicht reden, ohne auf den Bildungsstand der Geistlichen hingewiesen zu haben (vgl. A 1 und 2). Daß er in solchen Passagen auch auf den »Eckel« zu sprechen kommen kann, den manche Geistliche gegenüber den im Gebrauch befindlichen Ritualen empfinden, ist nicht nur als Kritik zu werten, sondern muß auch als Hinweis auf die Dringlichkeit der Reform auf dem ganzen Gebiet der Sakramentspendung und der bei kirchlichen Segnungen üblichen Texte und Zeremonien verstanden werden. Man kann diese nach der Auffassung des Tübinger Dogmatikers ohne Berücksichtigung des Bildungsstandes der Menschen, die sowohl als Spender als auch als Empfänger der Sakramente durch die Autorität der Kirche an Symbole, Zeichen und Worte mit einem immer begrenzten Bedeutungsgehalt verwiesen sind, weder rechtfertigen noch verwerfen. J. S. Drey hält es näherhin mit der Auffassung: Es kann nicht die Eigenart des christlich-frommen Geistlichen oder Gebildeten sein, sich unter dem ausdrücklichen Verzicht auf Theologie und Wissenschaft in dieser Welt zu orientieren und darzustellen.

Mit dieser Reflexion über den Bildungsstand der Menschen seiner Zeit und insbesondere der Geistlichen hängt es zusammen, daß J. S. Drey in seinen »Bemerkungen« auch einzelne Begriffe kritisiert und aus den Anreden des Limburger Entwurfs z. B. das Wort »Fremdling«⁷⁶ zur Bezeichnung beziehungsweise Anrede derer, die die Taufe empfangen wollen und erst dadurch in der Kirche heimisch werden können, eliminiert sehen möchte (A 2). Als das charakteristische Element dieser Kritik tritt ihre im objektiven Bereich gesuchte und gefun-

75 Ebd. 596.

76 Rituale sive Agenda ad usum Dioeceseos Limburgensis edita, Pars prima (1838) 84 und 88.

dene Rechtfertigung hervor: »In bürgerlicher Beziehung« – schreibt J. S. Drey in soziologischer Manier – passe die Bezeichnung »Fremdling« z. B. auf den Juden nicht; er komme ja als Erwachsener zur Taufe und zähle sich somit der Gemeinschaft bereits zu, bei der er sich um Aufnahme in ihre Reihen bewerbe; verfare er aber so, habe er »in Beziehung auf seine innere Gesinnung (...) durch seine Bekehrung aufgehört ein Fremdling zu seyn« (A 2). Angesichts der Veränderungen in der Gesellschaft seiner Zeit konstatiert J. S. Drey nicht bloße Fakten, um sie (z. B. das Ende des *Corpus Christianum*) etwa unter politischen Rücksichten zu rechtfertigen, sondern er wertet diese Fakten (z. B. als Aufeinander-Zugehen der Religionen) unter der Rücksicht der Gesinnungshaltung des Subjekts, die in den zwischen Staat und Gesellschaft oder zwischen Kirche und Gesellschaft entstandenen gesetzesfreien Verhaltensräumen sinnvoll geworden ist und es z. B. dem erwachsenen Juden anheimstellt, ob er sich gegebenenfalls in der katholischen Kirche um den Empfang der Taufe bewerben will oder nicht. Auch J. S. Drey weiß, daß in der zu weltverändernden Aktivitäten in Gegensatz gebrachten Gesinnung allein kein Ersatz gefunden werden kann für das von der Autorität erlassene Gesetz und für die Ordnungen, die es durchsetzen wollte⁷⁷, aber er zögert auch nicht, die immer auch auf die Tat drängende Gesinnung des Einzelnen aufgrund theologischer Überlegungen kirchlich nutzbar zu machen, wo immer sie sich als der »Ort« erweist, an dem das objektiv Christliche vom Subjekt ergriffen wird. Ohne die Bindung an das objektive Christliche, wie es sich in der Tradition herausgebildet hat, sieht er das Subjektive dadurch zur Willkür verkommen, daß jedes nur subjektiv gerechtfertigte Tun des Menschen tatsächlich über das Argument des subjektiven Überzeugtseins von der Verbindlichkeit eines (religiös-sittlichen) Anspruchs nicht hinausgelange und somit so angreifbar sei wie jedes andere. Nur die Reich-Gotts-Idee überwinde diesen Subjektivismus und entlarve ihn zugleich als Rationalismus; sie sei dieses zu leisten imstande, weil nur sie als die (einzige) höchste Idee, die alle binde und verbinde, auszumachen sei, vorausgesetzt, daß sich der Mensch unter Einsatz aller seiner Potenzen zu ihr erhebe.

Vor diesem Hintergrund der reflektierten Eigentätigkeit des Subjekts, der zugleich auch auf die Abhängigkeit dieses Subjekts von seinen eigenen Akten verweist und von ihm verlangt, daß es der Eigenart seines Wissens sich bewußt sei, wird es für J. S. Drey unausweichlich, z. B. auf die Ungereimtheit aufmerksam zu machen, daß der Limburger Entwurf im Blick auf die Juden davon ausgehen wolle, daß diesen so Grundlegendes wie »der Glaube an Gott und den Heiland«⁷⁸ nahezubringen sei. Dabei könne man doch nicht bestreiten, daß sie »den Glauben an Gott, an den wahren Gott« (A 2), bereits haben. Eine solche Ungereimtheit erblickt er auch darin, daß der Limburger Entwurf sowohl »die innere Sinnlichkeit« des Menschen als auch den »Teufel als Verführer« (A 2) benenne und behandle. Auf diesen kritischen Hinweis kommt es aber J. S. Drey nicht deswegen an, weil er klarmachen will, daß »man keinen Teufel als Verführer« brauche, »wenn der Mensch durch die innere Sinnlichkeit verführt wird« (A 2); entscheidend sei doch die Überlegung, es helfe »dem Menschen nichts, daß der Teufel (in der Taufe) von ihm gewichen« sei, »wenn er noch immer von der inneren Sinnlichkeit verführt«

77 Vgl. die Darlegungen in: ThQ 17, 1835, 585–602, wo J. S. Drey die gesellschaftliche Situation, in der neue liturgische Bücher geschaffen werden müssen, mit der Gesetzgebungskompetenz der (Erz-)Bischöfe und mit dem erwachenden Freiheitsbewußtsein zu verbinden sucht, und zwar auf theologischer Ebene.

78 Diese Ausdrucksweise, die so in A 2 enthalten ist, findet sich in dem 1838 im Druck erschienenen Limburger Rituale nicht mehr; statt ihrer ist S. 87 auf die »Blindheit der Juden, welche unsern Herrn und Heiland Jesu Christus nicht erkennen wollen«, abgehoben. Näherhin wird an den jüdischen Täufling die Frage gerichtet: »Entsagen Sie also der Blindheit der Juden...?« Dieser Frage folgen drei weitere Fragen, die der jüdische Täufling mit der Absage vom jüdischen Zeremonialgesetz und mit dem Bekenntnis des Glaubens an »die heiligen Evangelien und die übrigen Bücher des neuen Testaments, wie sie die heilige katholische Kirche besitzt« (ebd. 87), zu beantworten hat.

(A2) werde. Wenn man dann aber im Rahmen der Taufspendung gleichwohl den Exorzismus über den Täufling bete, erzeuge man bei den dabei Anwesenden Vorstellungen, die dem Glauben der Kirche nicht gemäß seien und »halbverdecktem Aberglauben« (A2) Vorschub leisten müßten. Diesem aber will J.S.Drey bei der Sakramentspendung, die Ideen des christlichen Glaubens zur sinnlichen Anschauung bringe und den Zweck habe, »die an jene Ideen geknüpften Segnungen in die gläubig schauenden und vertrauensvoll erwartenden Gemüther hineinzuleiten und zu versenken«⁷⁹, keinen Raum geben. Der Glaube soll als Glaube zur Darstellung und Wirkung gebracht werden, und zwar mit den ihm legitimerweise zukommenden Mitteln.

Von »halbverdecktem Aberglauben« zu sprechen, sieht sich J. S. Drey veranlaßt durch den Umgang mit dem Exorzismus zumal in den Ritualen seiner Zeit⁸⁰, ein Gegenstand, mit dem nicht nur er allein sich befaßt hat⁸¹. Angesichts des nach seiner Auffassung zum Mißbrauch entarteten Exorzismus, wie er bei der Taufspendung feststellbar sei, verwendet der Tübinger Dogmatiker in seinem Brief an den Bischof von Limburg das Wort vom »großen Steine des Anstoßes« (A2). Man muß dieses harte Urteil insofern als eine unerwartete Äußerung registrieren, als J.S.Drey in der Abhandlung zur Einführung des Freiburger Rituale einen vermittelnden Ton angeschlagen und eine Position bezogen hat, in der deutlich wird, daß er einerseits »das Unmaß dämonischer Infestationen« in Taufformularen beschränkt wissen will, andererseits aber kritisiert, daß im Taufformular des Freiburger Rituale »der Exorzismus eine gar zu moderne Form angenommen«⁸² habe. Kritisiert er nämlich auf der einen Seite die im Freiburger Rituale vollzogene rationalistische Verflüchtigung des bisher als Person angesprochenen bösen Geistes zum bloßen »Geist der Sünde«, der von dem »Kinde entfernt« bleiben soll, das bei der Taufe »zum Tempel des heil. Geistes eingeweiht« wurde, gönnt er es andererseits »auch den Ärzten, Physikern und Chemikern gern, daß sie (infolge der behutsameren Anwendung des Exorzismus) mehr zu Ehren gekommen sind, und sie jetzt geholt werden, wo man früher den Priester zu holen«⁸³ sich angewöhnt hatte.

Will man J. S. Dreys vermittelnde Position genauer bezeichnen, muß man ihren theologischen und religiösen Hintergrund erhellen. Dabei stößt man – eigentlich ohne größere Überraschung – auf das Wirklichkeitsverständnis, das in seiner Theologie am Werk ist, und auf das von einer äußerst lebendigen Glaubenshaltung beherrschte Bemühen, diesem Verständnis zu einem wahrhaftigen und also auch wissenschaftlich treffenden Ausdruck zu verhelfen. Am Ende seiner Überlegungen, Klarstellungen und gezielten Anregungen zum Freiburger Rituale bemerkt er: »Für einen Gewinn in religiöser Absicht können wir es nicht halten, wenn der Christ gegenüber der Natur und im Kampf mit ihr, sich selbst, d. h. seinem Glauben nichts mehr zutraut, und anstatt ihr mit Glaubensfestigkeit zu gebieten, in seiner Angst zu dem Versuche seine Zuflucht nimmt, die Natur in sich selbst zu entzweien, und die eine ihrer Potenzen (die in den »Bemerkungen« zum Limburger Entwurf so bezeichnete »innere Sinnlichkeit«) durch die andere (die Kraft der Vernunft, die allerdings auch rationalistisch sehr verdunkelt werden kann) zu bezwingen«⁸⁴. In diesem Bemühen um die sachgerechte Position zwischen der Glaubensäußerung im Exorzismus und der aufstrebenden Naturwissenschaft dominiert bei J.S.Drey die Sorge um eine ungeschmälert theologische

79 ThQ 17, 1835, 603.

80 Siehe dazu F. PROBST 87–89.

81 Von systematisch angelegten Abhandlungen über den Exorzismus in der Zeit der Aufklärung weiß die Literatur nichts zu berichten; der schon genannte Beitrag F. X. Dieringers (siehe Anmerkung 1) wird nirgendwo erwähnt.

82 ThQ, 1835, 622 und 613.

83 Ebd. 622.

84 Ebd. 622.

Bezeichnung des Teufels, und zwar aus religiösen Gründen: Er kann die rationalistische Verharmlosung des Teufels, »diese allgemein gewordene Tendenz für keinen Gewinn in religiöser Hinsicht halten«⁸⁵. Sein religiös-wissenschaftliches Verständnis der Theologie verbietet es ihm, die Natur ganz oder auch nur teilweise im Namen der Religion aus der einheitlichen denkerischen Darstellung des Geschaffenen zu eliminieren. Die Christusherrschaft und die vom Menschen getätigte Herrschaft über die Natur sind in seiner Theologie nicht trennbar – ganz gewiß nicht zum Zweck der vermeintlichen Reinerhaltung der Religion!

Um so mehr drängt sich bei dieser Grundsätzlichkeit des Denkens die Frage auf, warum J. S. Drey nur ein Jahr nach dem Erscheinen der Abhandlung »Über die bei Anordnung neuer Rituale zu beachtenden Grundsätze, mit Rücksicht auf das neue Rituale in Freiburg« in seinen Äußerungen zum Limburger Rituale den Exorzismus als den großen Stein des Anstoßes behandelt hat.

Es kann als gesichert gelten, daß J. S. Drey durch »die Form«, die der Exorzismus in den Taufformularen des Trierer Rituale hatte⁸⁶, zu dieser harten Kritik veranlaßt wurde. Zum einen erwähnt er das »Trierer Rituale« in seiner Stellungnahme zum Limburger Entwurf ausdrücklich, und zwar als Musterbeispiel für den mißbräuchlichen Umgang mit dem Exorzismus; zum andern gehörte ein Exemplar des Trierer Rituale zu der Handbibliothek des Tübinger Dogmatikers⁸⁷. Dieses Rituale war 1836 erschienen, also im gleichen Jahr, in dem der gelehrte Theologe seine »Bemerkungen« zum Limburger Entwurf zu Papier brachte. An diesem Rituale hatte er auszusetzen, daß der Exorzismus in ihm nicht, wie die »ältesten Formulare« bezeugen, »ein Gebet zu Gott« war, sondern ein »Fluch und ... Interdikt über den Teufel«, nicht »ein kurzes Gebet in geziemenden Worten«, sondern ein »Poltern durch sechs aufeinander folgende Bannbriefe« (A 2). An diesem Urteil ist in der Tat nicht zu rütteln: In dem ersten der beiden Taufformulare, die das Trierer Rituale enthält, ist wenigstens 25-mal auf den Teufel Bezug genommen, teils in direkter Anrede wie etwa: *immunde spiritus, maledicte Diabole oder damnate Satana*, teils in Befehlen wie: *exi, recede oder effugare* (S. 4, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 18, 19, 22, 27) und in der Form des Gebetes wie: *ut exeat et recedas ab hoc famulo ... Dei* (S. 13). Man kommt schwerlich an der Feststellung vorbei: Im Trierer Rituale droht sich der Exorzismus insofern zu verselbständigen, als er durch die Austreibung des bösen Geistes erst Raum zu schaffen scheint für das Kommen des Heiligen Geistes.

Für seine Kritik beruft sich J. S. Drey im Sinn des guten dogmatischen Beweises auf die Schrift und auf die Tradition, wobei es ihm darauf ankommt, den Exorzismus als »ein Zwangsmittel« bewußt zu machen oder als »die erste Form von Benediction« vorzustellen, deren Charakteristikum es sei, »das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu den Geschöpfen« als das Verhältnis zu begreifen, in dem jener gemäß Gen 1,28 zu herrschen hatte, »diese (die Geschöpfe) aber ihm dienen sollten«⁸⁸. Aber Christus habe »dieses Verhältniß (...) für alle wiederhergestellt, die an ihn glauben würden«⁸⁹. Fortan komme dem Glauben die Kraft zu, die der Mensch zunächst in der heroischen Form der Benediktion erkannt habe; die Wirkungen dieses Zwangsmittels (des Exorzismus als der ersten Form der Benediktion) seien aber gemäß Mk 16,17–18 als die Zeichen einzustufen, »welche diejenigen begleiten werden, die ... glauben«⁹⁰. Das Mittelalter habe sich mehr an das Zwangsmittel des Exorzismus gehalten, anstatt »mit der alten Kirche zum Heiligen Geist« zu beten und »ihn dann sein Werk selbst

85 Ebd. 622.

86 Siehe *Manuale seu Compendium Ritualis Trevirensis exhibens solam sacramentorum administracionem, et illas benedictiones, quae frequentius occurrunt. Treviris 1836, 7–19, 45–58.*

87 Siehe R. Reinhardt S. 59.

88 ThQ 17, 1835, 616.

89 Ebd. 616.

90 Ebd. 616.

thun« (A 2) zu lassen. »Kampflostig, wie es (das Mittelalter) war«, schreibt J. S. Drey dem Bischof von Limburg, »glaubte es im Kampfe mit dem Teufel nicht genug thun zu können, und derb, wie es war, scheute es sich vor keinem Worte; daher die Exorcismus-Formeln in unsern Ritualien« (A 1). Mit dieser Feststellung verbindet er eine im Grunde rhetorische Frage, die er denn auch selbst beantwortet, um so über eine reine Rhetorik, vor allem eine theologische, hinausgelangen zu können. Seine weiterführende Antwort lautet: »Wenn wir nun aber mit diesen Formeln den Glaubensmuth jener Zeiten (d. h. des Mittelalters) doch nicht heraufbeschwören können, wollen wir ihre Derbheit (für die er im denkerischen Umgang mit dem christlichen Glauben und darum auch in der »Andacht« des Christen keinen Platz finden kann⁹¹) beibehalten?« (A 2). Die Antwort kann dieser Möglichkeit schon allein deswegen nicht Raum geben, weil – so schreibt J. S. Drey dem Bischof von Limburg – »unsere Sitten, und unsre Ohren (...) das nicht mehr (ertragen)«. Aber diese Begründung ist noch nicht der Kern der christlichen Antwort, wie er in seinem Begleitbrief zu seinen »Bemerkungen« deutlich gemacht hat. »Die Bedürfnisse und (die) Empfänglichkeit des Volks« (A 1) anerkennt er als Gründe für die Einführung eines neuen Rituale, aber der Eifer für diese Rücksichten dürfe nicht, wie man am Freiburger Rituale nachweisen könne, zur »Abschaffung des Teufels« und zur Aushöhlung der »Dogmen unsrer heiligen Kirche« führen; denn wenn man auf den Exorzismus im Taufformular zugunsten der bloßen Bitte, »der Geist der Sünde« möge dem Täufling fernbleiben, verzichte, versuche man den Glauben der Kirche »mit halbverdecktem Aberglauben« (A 2) festzuhalten und ersetze die kampflustige und derbe Rhetorik in den von der Mentalität des Mittelalters geprägten Taufformularen durch den »halbverdeckten Aberglauben« des Rationalismus und der Gebetmacher, d. h. aber durch Gebete und Zeichen, die nicht mehr dem Glaubensgehalt des Exorzismus gerecht werden können.

Wie sich J. S. Drey den Exorzismus, seine Verwendung und sein Gewicht in den Taufformularen, also die Vermeidung glaubensfremder Extreme vorstellt und einen Weg beschreibt zwischen dem Mittelalter mit seinem Willen zum Kampf mit dem Teufel und den modernen Gebetmachern mit ihrer Unfähigkeit, »die Ideen des christlichen Glaubens durch die Symbolik der Handlungen gleichsam zu sinnlichen Anschauungen der Gläubigen zu bringen«, und zwar um der »an jene Ideen geknüpften göttlichen Segnungen«⁹² willen, die in die Gemüter nicht ohne die Vermittlung des gläubigen Schauens und des vertrauensvollen Hoffens und Erwartens hineingeleitet werden sollen, hat er durch ein vermutlich von ihm selbst verfaßtes Gebet erläutert (vgl. A 1). Das Gebet hat »die Form« (A 2) des Exorzismus in seiner ursprünglichen Gestalt; es bringt durch seine »würdige Form die alten Fluch- und Commando-Formeln« (A 2) in Wegfall und entbindet den Taufspender so von der »Mühe bis zum Schwitzen, den Teufel hinauszutreiben, ehe das Kind getauft wird« (A 2); endlich enthält es alle Elemente und Motive, durch die in den gängigen Taufformularen und in den von ihnen vorgeschriebenen Exorzismen das Wirken und die Wirkungen des Heiligen Geistes bei der Taufe bezeichnet beziehungsweise im Gebet von Gott erlehrt werden. Eine andere Form als die des Gebets läßt J. S. Drey für den Christen, der Gott gegenübertritt will, nicht zu.

Von dieser Form der Begegnung des Christen mit Gott betont der Tübinger Dogmatiker schließlich auch noch, um seinen dogmatischen Schriftbeweis für die Kritik am Exorzismus als Zwangsmittel gleichsam zum Abschluß zu bringen, sie sei »schriftgemäß« (A 2). Daß er sich dafür auf Jud 9 und Jak 2, 19 bezieht, mag überraschen, zumal er damit den nur in den Apokryphen⁹³ erwähnten Streit ins Blickfeld zu rücken scheint, den »der Erzengel Michael

91 Der Grund dafür ist im Gegenstand der Andacht zu suchen. Ihr Gegenstand sind die Ideen des christlichen Glaubens, »deren Realisierung« die Kirche ist; d. h. die Kirche ist es, die durch die in ihr vorhandenen Ideen die Frömmigkeit und die Andacht prägt (siehe KE § 269 und ThQ 17, 1835, 603–605).

92 ThQ 17, 1835, 603.

93 Siehe R. Reinhardt S. 60.

mit dem Satan um den Leichnam Mosis« (A 2) geführt hat. Aber seine Antwort steht und fällt nicht mit der Antwort auf die Frage, ob dieser Streit tatsächlich auch stattgefunden hat und durch die heiligen Schriften wirklich bezeugt wird. Ihm kommt es darauf an, wie sich in der Heiligen Schrift und für den Glaubenden die Wirklichkeit verbindlich darstellen kann, die Satan genannt wird. Nachdem er es, wie etwa auch sein Zeitgenosse, der für alle wissenschaftlichen Fragen offene und dem Glauben seiner Kirche unbedingt verpflichtete Johann Leonhard Hug (1765–1846)⁹⁴, nicht zuläßt, daß der Satan rationalistisch in den »Geist der Sünde« (A 2) verflüchtigt wird, und somit nicht zugestehen kann, daß der Exorzismus entweder als Zwangsmittel eingesetzt oder aus den Taufformularen eliminiert wird, steht er unausweichlich vor der Notwendigkeit zu sagen, wie die Menschheit nach Christus mit dem Teufel umzugehen habe. Bei dieser Auskunft verbindet er zwei Gesichtspunkte: Einmal soll sich die nachchristliche Menschheit nicht mehr von der Vorstellung bestimmen lassen, sie könnte und müßte dem Teufel Befehle erteilen und ihm ihren menschlichen Willen aufzwingen, nachdem Gott »durch die Menschwerdung und den Tod« seines »Sohnes uns Menschen von der Sünde und der Gewalt dessen, welcher der Urheber der Sünde ist, gnädig erlöst« (A 2) hat. Dem Menschen – so argumentiert J. S. Drey – bleibt nur die Bitte an Gott, dieser möge mit göttlicher Macht dem Satan gebieten, wie dies auch vom Erzengel Michael gesagt werde; das ist das Eine: Nur der Glaube macht den Menschen stark im Kampf gegen die widergöttlichen Mächte! Dazu kommt das Andere: Im Umgang mit dem Teufel soll sich der Christ nicht von irrigen Vorstellungen leiten lassen und etwa zu dem Gedanken seine Zuflucht nehmen, daß er eines Tages den Satan als denjenigen antreffen könne, der sich eines besseren besonnen und den Weg der Bekehrung beschritten habe. Für J. S. Drey steht fest: Seine Bosheit ist eine vom Menschen nicht zu ergründende und zu beherrschende Bosheit: »Daemones credunt, et contremiscunt, nämlich« – so betont er – »vor dem ihnen bevorstehenden Gericht, welches ihnen wohl bekannt ist.« Unter dieser Rücksicht hält J. S. Drey es mit dem christlichen Glauben für unvereinbar, gegen den Satan gewendet, zu beten: »Da honorem Deo vivo et vero, da honorem Jesu Christo Filio eius, et Spiritui Sancto« (A 2).

Einmal mehr wird deutlich: für den Tübinger Dogmatiker ist es eine ausgemachte Sache, daß der Glaube und die Äußerung des Glaubens, die als Frömmigkeit zu bezeichnen ist, nicht gegen ihre christlichen, also nicht von unten stammenden und darum auch nicht austauschba-

94 Von Gerard MÜLLER wird in seiner Arbeit mit dem Titel: Johann Leonhard Hug (1765–1846). Seine Zeit, sein Leben und seine Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft. (Erlanger Studien, Band 85.) Erlangen 1990, wiederholt auf die Art und Weise aufmerksam gemacht, wie J. L. Hug exegetisch nicht zu ignorierende Gegebenheiten in den biblischen Schriften (z. B. verschiedene Lesarten) mit dem von der katholischen Kirche für die Auslegung der heiligen Texte vorgezeichneten Rahmen in eins zu bringen verstand. Für J. L. Hug gibt es, wie G. Müller aufzeigt, einerseits keinen Zweifel, daß in den Text der heiligen Schriften sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments Fremdelemente (z. B. aus den Apokryphen) Eingang gefunden haben (siehe 58), die von der Botschaft und vom ursprünglichen Text zu unterscheiden sind; andererseits habe J. G. Hug keine Möglichkeit gesehen, die Auslegung der Willkür und privaten Ansicht des Einzelnen oder den Meinungen der »Exegeten von der Schneiderzunft« (185) zu überlassen; er habe sich an klare Grundsätze gehalten. G. Müller verweist auch darauf, daß »die Lösung der synoptischen Frage... für ihn (J. L. Hug) nicht eine dogmatisch belastbare, sondern eine literarkritisch vollziehbare« (91) war; außerdem betont er die Entschiedenheit, mit der J. L. Hug in seinen exegetischen Untersuchungen die Ganzheit der biblischen Botschaft festgehalten und Detailfragen zweiten Ranges im Blick auf diese Ganzheit, jedoch nicht gezielt im Blick auf wissenschaftliche Positionen beantwortet habe. Auf Seite 141 bemerkt G. Müller: »Für Hug steht mit der Echtheit der Wunder auch die göttliche Sendung Jesu auf dem Spiel. Ohne die göttliche Vollmacht, Wunder zu tun, wäre Jesus nicht Gottes Sohn, sondern nur ein vorbildlicher Mensch und Sittenlehrer, wie Platon oder Christian Fürchtegott Gellert, gewesen.« Endlich erwähnt G. Müller, daß für J. L. Hug der Lehrbegriff der katholischen Kirche *auch* aus exegetischen Gründen notwendig war (siehe besonders 181–191).

ren Prinzipien vorstoßen dürfen. Versuche dieser Art – etwa im Rahmen der Sakramentenspendung – würden zuallererst die Vermittlung des Glaubens durch Symbolhandlungen treffen, also seine, durch innerweltlich mögliche Zeichen erreichbare Selbstdarstellung. Von dieser theologischen, d.h. eminent wissenschaftlichen, zu allen Zeiten bestehenden und namens der Glaubensverkündigung zu lösenden, weil auch von ihr selbst gestellten Aufgabe, die hinter der Frage nach der vor der gläubigen Vernunft zu begründenden Darstellung des inhaltlich und objektiv immer identischen Glaubens an die gnadenhafte Erlösung mit geschöpflichen Mitteln sich verbirgt, ist die Art seines Denkens von Anfang an geprägt⁹⁵. Vor dieser Aufgabe findet er sich wieder auch als Kritiker und Anreger in liturgischen Angelegenheiten.

Die Integrität der Theologie J. S. Dreys

Obwohl er zweifellos als Kritiker und Anreger auf dem Feld der Liturgie bezeichnet werden kann, wird J. S. Drey es schwerlich zu einem herausragenden Platz in der Liturgiewissenschaft bringen. Gleichwohl sind seine Äußerungen zu diesem Gegenstand für das Gesamt seiner Theologie ganz und gar nicht belanglos; denn sie erweisen sich als sehr hilfreich bei der Beantwortung der Frage, ob seine Theologie es verdient, immer wieder und auch weiterhin als aufklärerisch eingestuft und hinsichtlich ihrer Integrität in Zweifel gezogen zu werden.

95 Man muß unter dieser Rücksicht den Sätzen, die J. S. Drey in KE §28 niedergeschrieben hat, die allergrößte Bedeutung für sein Denken in Sachen der Theologie zuerkennen und vor diesem Hintergrund auch den unscheinbaren Satz beachten: Die Kirche ist die wahre Basis alles theologischen Wissens« (KE §54).