

Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule

Von PETER HÜNERMANN (Freiburg/Br.)

I. Entfaltung der Fragestellung

Eine Untersuchung über den Reflex des deutschen Idealismus in der katholischen Theologie besitzt für den Theologen nicht nur ein historisches, sondern ein vitales Interesse.

In der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes charakterisiert Hegel die geistige Situation seiner Zeit als die „Erscheinung einer neuen Welt“¹. „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinabzuversenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.“² Auf vielfach verschlungenen, halbverdeckten Wegen hat sich dieser „Anfang des neuen Geistes“³ angebahnt, eine schrittweise Auflösung ehrwürdiger Formen und Gebilde waren seine ersten Anzeichen. Jetzt steht dieses Neue – wie mit einem Sprung – plötzlich da.

In seiner ersten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums kommt Schelling zu einer fast gleichlautenden Beurteilung: Die Zeit ist gekennzeichnet durch die „Geburt einer neuen Welt“, dem Menschen bildet sich ein „neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände“⁴.

Vertraut man sich den Worten dieser nüchtern und scharf beobachtenden Denker an, dann wird man in der verwirrenden Fülle der Geschehnisse jener Zeit eine Reihe von Zeichen finden, die auf einen solchen weltgeschichtlichen Wandel deuten. Die französische Revolution fegt eine Gesellschaftsordnung von mehr als jahrhundertalter Gültigkeit hinweg. Einen nicht minder radikalen Umschwung des geistigen Lebens bezeichnen der Aufgang des historischen Bewußtseins⁵, die mächtig sich ausformenden Wissenschaften, die Technik in ihren ersten Anfängen. Wenn nicht alle diese Anzeichen trügen, dann tritt hier wahrhaftig eine neue Welt ins Licht der Geschichte, und eine alte, ehrwürdige Gestalt menschlichen Daseins vergeht. Diese Wendung der Ge-

¹ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 16.

² Ebd., S. 15.

³ Ebd., S. 16.

⁴ Schelling, Friedrich W. J., *Werke*, hrsg. v. Manfred Schröter, München 1927, 3. Bd., S. 235.

⁵ Vgl. Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1959 (Friedrich Meinecke, *Werke*, Bd. 3), S. 1. Meinecke nennt den Aufgang des historischen Bewußtseins „eine der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat“.

schichte scheint die Wandlung von der Antike zum Mittelalter an Bedeutung noch zu übertreffen.

Trifft diese Deutung zu, dann wird man den deutschen Idealismus – für den deutschen Sprachraum – füglich als einen ersten, kühnen und großartigen, wenn auch einseitigen Entwurf betrachten dürfen, die Züge der neu aufgehenden Wirklichkeit aufzuweisen und die vergehende Welt im ganzen darin aufzuheben.

Was geschieht inmitten dieses epochalen Umbruchs mit der christlichen Theologie⁶? War sie ihrem Ursprung und ihrer Überlieferung nach nicht eins mit der vergehenden Welt? Ist ihre Stunde füglich abgelaufen?

Karl Löwith deutet Hegels Werk als Vollendung und Beschluß der christlichen Theologie. „Indem Hegel mit dem ‚Mut der Erkenntnis‘ eine Epoche von zweieinhalb Jahrtausenden abschloß und eben damit auch eine neue erschloß, hat er in der Tat die Geschichte des christlichen Logos beendet. . . . an diesem Ende beginnt unsere eigenste ‚Geistes-Geschichte‘ – wie ein *lucus a non lucendo*.“⁷

Dieser These Löwiths wird man nicht leicht entgegnetreten können. Geht man von einer Betrachtung der Theologie aus, dann müßte sich die ursprüngliche Lebendigkeit und Kraft der Offenbarung darin erweisen, daß in ihrem Licht eine gewandelte Theologie entsteht, die Grundzüge der veränderten Welt allererst erschließt und aufhellt. Das ist etwas anderes als die Anwendung einer neuen Sprache und neuer Kategorien auf die immer schon bekannte, jetzt nur neu zu formulierende Sache der Theologie. Eine solche Neufassung wäre ja auch denkbar, wenn die Sache der Theologie, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, in ihrem unmittelbar den Menschen angehenden Charakter gleichsam schon verklungen wäre – so wie man etwa eine heute tote Religionsform wissenschaftlich neu fassen und erfassen mag. Vielmehr müßte die Bewegungsrichtung gerade entgegengesetzt sein. Die Offenbarung müßte das Denken in neue Räume und Möglichkeiten vorrufen und dabei dieses zu sich selbst bringen. Läßt sich solches zeigen und bewähren, dann dürfte dies wohl als ein konkretes Zeichen zu werten sein, daß mit der epochalen Wende die Geschichte des christlichen Logos nicht beendet ist, daß vielmehr die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als geiststiftendes Ereignis in die neue Welt als Herkommen eingelassen ist *und* als zukunfteröffnende Macht waltet.

Ist der deutsche Idealismus ein erster Versuch, die Züge der neuen Weltgestalt des Geistes sichtbar zu machen, dann müßte die Theologie sich gerade in der echten Auseinandersetzung mit diesem Versuch bewähren. Hat die Theologie diese Aufgabe erkannt und erfüllt?

Überblickt man die Entwicklung der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, so ist das augenfälligste Ereignis wohl die Ausbildung der „Neuscholastik“. Den Ergebnissen und Anregungen der mächtig einsetzenden kritischen Exegese und historischen Durchforschung des Christentums wird ein spekula-

⁶ Vgl. zum folgenden Bernhard Welte, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Freiburger Dies Universitatis, Bd. 2, 1953/54, Gestaltende Kräfte im 19. Jahrhundert, Freiburg 1954, S. 25–55.

⁷ Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 4. Auflage, Stuttgart 1958, S. 54.

tives Ordnungsgefüge entgegengesetzt, das der „Vorzeit“ angehört. Nicht von ungefähr tragen die beiden für diese Arbeit richtungsweisenden Werke die Titel: „Theologie der Vorzeit, verteidigt von Joseph Kleutgen“⁸ und „Philosophie der Vorzeit, verteidigt von Joseph Kleutgen“⁹.

Die Neuscholastik war – in ihren Anfängen zumindest – keine unmittelbare Rückwendung zu Thomas von Aquin, dem ausgewogensten und größten mittelalterlichen Systematiker. Sie bot als philosophisches Medium der Theologie eine Thomasinterpretation Wolffscher Prägung¹⁰. Dieses Geschehen läßt sicherlich eine Deutung im Sinne Löwiths zu. Man wird aber dem vorherrschenden Empfinden jener Theologen, die Philosophie und Theologie der Väter und mittelalterlichen Theologen bleibe der geschichtliche Boden eines theologischen Bemühens um die Offenbarung, seine Berechtigung nicht abstreiten können. Sie versuchten, durch den Umbruch der Zeiten hin zu retten, was auch dieser neuen Epoche notwendig war.

So gesehen, wäre die Neuscholastik als eine verständliche, ja – angesichts der positivistischen Geistesströmung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – vielleicht als eine historisch unvermeidliche Reaktion zu bezeichnen. Trotzdem bleibt dieses Phänomen geistesgeschichtlich gesehen im Zwielicht. Die Neuscholastik bedeutet offenbar nicht den Aufbruch der Theologie in eine neue Welt, da hier das Gut der Tradition nicht auf neue Weise assimiliert wurde.

Neben diesem alles überlagernden, breit im Vordergrund stehenden Geschehen fördert ein genaueres Studium der Theologie im 19. Jahrhundert eine Reihe weit verborgenerer, aber darum nicht weniger wichtiger Ansätze und Versuche theologischen Denkens zutage. Vom Beginn dieser neuen Epoche an finden sich Theologen, die mit der geistigen Situation ihrer Zeit wahrhaft vertraut sind. Aus einer gründlichen Kenntnis der zeitgenössischen Philosophie heraus wagen sie neue, ursprüngliche Entwürfe theologischen Denkens. Man wird hier für den deutschen Sprachraum und die katholische Theologie etwa an Männer denken wie Johann Michael Sailer, seine Schüler Franz von Baader und Martin Deutinger, an den Gründer der Tübinger Schule, Johann Sebastian von Drey, und seine Schüler bzw. Kollegen Johann Baptist Hirscher, Johann Adam Möhler, Franz Anton Staudenmaier und Johann Evangelist Kuhn; auch Georg Hermes und Anton Günther müssen hier genannt werden, wengleich ihre Lehre später von der Kirche verworfen wurde. Wer unbekannte Wege geht, wird das Risiko eines Irrweges auf sich nehmen müssen.

Als Beispiel solchen neu und ursprünglich ansetzenden theologischen Denkens soll im folgenden die Theologie der katholischen Tübinger Schule untersucht werden. Wenn dabei vom Reflex des deutschen Idealismus in dieser Theologie die Rede ist, dann geht es nicht zuerst und zumeist um den Nachweis einer literarischen Abhängigkeit der Tübinger Theologen in dieser oder jener Hinsicht von Hegel, Schelling oder den späidealistischen Philosophen. Es soll

⁸ 3 Bände, Münster 1853–1870, 2. Auflage, 5 Bände, 1867–1874.

⁹ 2 Bände, Münster 1860–1863, 2. Auflage, 1878.

¹⁰ Vgl. Bernhard Casper, *Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik*, Phil. Jahrbuch 72 (1964), 161–179.

vielmehr gefragt werden, wie diese Theologen, die sich alle gründlich mit dem deutschen Idealismus auseinandergesetzt hatten, neu auf die Botschaft der Offenbarung gehört haben und diese Botschaft sie ihrerseits zu einem ursprünglichen Denken ermächtigt hat. Der Reflex des Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule wäre so jenes Geschehen der Brechung und Spiegelung, die das Licht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Medium des deutschen Idealismus zu neuer Farbpracht erstrahlen läßt und damit dieses Medium selbst und sein verborgenes Gefüge erhellt und lichtet.

Es liegt auf der Hand, daß im Rahmen eines Aufsatzes ein solches Vorhaben nur in skizzenhafter Weise ausgeführt werden kann. Um trotzdem eine hinlängliche Genauigkeit zu erzielen, wird es notwendig sein, 1. nur zwei der spekulativsten Köpfe jener Schule zu berücksichtigen: ihren Gründer Johann Sebastian von Drey und seinen Schüler Franz Anton Staudenmaier – 2. durch die vielfältigen Ausformungen ihrer Theologie hindurch möglichst rasch auf die jeweilige Mitte ihres Denkens zuzugehen, jene durch die Offenbarung vermittelte Grunderfahrung der Wirklichkeit, die ihre Theologie ermöglicht hat.

II. Die Offenbarung Gottes und die Geschichtlichkeit des Menschen in der Theologie Johann Sebastian von Dreys

Die Gestalt Johann Sebastian von Dreys (1777–1853), des Vaters der katholischen Tübinger Schule, ist von imponierender Größe. Über den Einflußbereich der Tübinger theologischen Fakultät hinaus war er freilich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und zu Beginn unseres Jahrhunderts fast unbekannt. Erst die Forschungen Josef Rupert Geiselmanns haben seine Bedeutung ins Licht gerückt¹¹.

¹¹ Hier wären besonders zu nennen: Josef Rupert Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian von Drey*. TQ 111 (1930) 49–117. Ders., *Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*. TQ 112 (1931) 1–91, S. 88 f. – Dort ist die Literatur über Drey bis 1931 verzeichnet. – Ders., *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940. – Hier sind eine Reihe von Handschriften Dreys veröffentlicht. – Ders., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Mainz 1942. Ders., *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg 1955. Ders., *Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers*, in: *Sentire ecclesiam*, hrsg. v. Jean Daniélou und Herbert Vorgrimmler, Freiburg 1961. Ders., *Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule*, TQ 143 (1963) 422–453.

Geiselmann sieht das Kernstück der Dreyschen Theologie in der Lehre von der Tradition.

An weiterer neuerer Literatur wären zu nennen:

Hermann Lohmann, *Die Philosophie der Offenbarung bei Johann Sebastian von Drey*, Diss. Masch., Freiburg 1953. Wolfgang Ruf, *Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie*, Diss. Masch., Freiburg 1958. F. Laupheimer, *Die kultisch-liturgischen Anschauungen Johann Sebastian von Dreys*, Diss. Masch., Tübingen 1959. Hermann Josef Brosch, *Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule*, Essen 1962. – Es handelt sich um den unveränderten Druck von Broschs römischer Dissertation aus dem Jahre 1935. Vgl. dazu Geiselmanns Rezension TQ 143 (1963) 422–453. Eine Besprechung der Literatur bis 1958 findet sich bei Ruf, a. a. O., S. 4–9.

Drey war mit einer ganz ursprünglichen Kraft des Denkens ausgestattet, er besaß einen offenen Blick für religiöse Phänomene. In seinen Vorlesungen und Schriften hat er sich ebenso mit der Religionsphilosophie, Apologetik, Dogmatik und Dogmengeschichte wie mit historischen und kirchlich-praktischen Themen befaßt¹². Überall bringt er Neues zuwege. Seine „Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung“¹³ ist die erste systematische Darstellung der Apologetik als selbständiger Disziplin¹⁴. Er entwickelt hier den modernen Typ der Fundamentaltheologie.

Seinem Kollegen und Freund Drey verdankt Johann Baptist Hirscher weitgehend die Grundkonzeption seiner „Christlichen Moral“¹⁵, die gleichfalls eine völlig neue, von der bisherigen Darstellungsweise abweichende Art aufweist¹⁶. Hadrossek kennzeichnet sie als „biblisch-genetische Systemform“¹⁷. Nicht weniger zukunftsweisend waren die heute fast vergessenen Anregungen Dreys zur Liturgiereform, zur Sakramentenpastoral, seine Gedanken zum Verhältnis der Konfessionen, seine Vorstellungen über die Beziehungen von Kirche und Staat¹⁸. Bereits in einer seiner frühesten Schriften¹⁹ – 1812 – stellt Drey das Programm auf, dem seine ganze Arbeitskraft dienen soll: Aufgrund der veränderten Situation im ganzen – darauf weisen politische und „Literärgeschichte“ hin, die nur der idealische Ausdruck des sich regenden und bewegenden geistigen Lebens sind²⁰ – ist die Theologie einer Revision zu unterziehen. Um seine Reformabsichten zu motivieren, schildert er zunächst die Lage der Theologie in den vergangenen Jahrhunderten. Er charakterisiert das Denken der mittelalterlichen Theologen als ein Verstandesdenken, ein erstes, aber durchaus ernstzunehmendes Spielen der erwachenden intellektuellen Fähigkeit, das objektivierend vorgeht, die gewonnenen Begriffe in einer formalen Dialektik verbindet, die christliche Offenbarung aber nie ernstlich in Frage stellt²¹. Diese

¹² Eine Aufzählung und Charakteristik der Manuskripte und Publikationen Dreys bietet Ruf, a.a.O., S. 10–53.

¹³ 3 Bände, Mainz 1838–47, I/II 21844–47, im folgenden zitiert als „Apologetik“.

¹⁴ Vgl. H. Fries, Katholische Apologetik, RGG 3I, 494.

¹⁵ Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 3 Bd., Tübingen 1835.

¹⁶ Neben Drey hat Sailer auf die Ausbildung von Hirschers Moraltheologie gewirkt. Sailer's „Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen“, München 1817, bildet gleichsam das Präludium zu Hirschers Entwurf.

¹⁷ Paul Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance (Münchener theologische Studien, II, systematische Abteilung, Bd. 2, München 1950).

¹⁸ Vgl. die Arbeit von Laupheimer, Anmerkung 11.

¹⁹ Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie, Archiv für Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz, 1 (1812) 3–26. Wiederabdruck in Geiselman, Geist des Christentums und des Katholizismus, S. 83–97. Im folgenden zitiert als „Revision“ nach der Ausgabe Geiselmans.

²⁰ Vgl. Revision, S. 85.

²¹ Vgl. ebd. S. 87–90.

Dreysche Beschreibung des scholastischen Denkens weist hinsichtlich der formalen Züge eine auffällige Nähe zu der Kennzeichnung der Scholastik in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie auf²². In der Bewertung tritt dann freilich ein großer Unterschied zutage. – Ähnlich lautete auch Schellings Urteil²³. In einem knappen Abriss der Theologiegeschichte vom Ausgang des Hochmittelalters bis in seine Tage zeigt Drey dann, wie die Theologie – protestantische²⁴ wie katholische – vor den bohrenden und zweifelnden Fragen der anhebenden Neuzeit vielfach zurückgewichen sei, ja, den eigenen Boden der Offenbarung fast unbemerkt aufgegeben und verlassen habe.

Was not tut angesichts dieser Lage, ist eine Theologie, die sich der Form der Zufälligkeit entwindet²⁵ und in der Besinnung auf das Wesen des Christentums und seine Grundwahrheiten diese als „notwendig“ für den Menschen dartut. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus soll als Ruf, Befreiung und Erhebung des Menschen ins Eigenste erfaßt werden. Gefordert ist damit – so drückt sich Drey 1819 aus – Theologie als „Wissenschaft“²⁶.

Man hört in dieser Forderung Dreys fast unmittelbar einen Nachklang der einleitenden Worte Schellings zu seiner Vorlesung über das Studium der Theologie: „Wenn ich es schwer finde, von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnisart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt sein wollen, als verloren und vergessen achten muß. Die sämtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden worden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden.“²⁷ So fordert Schelling eine Theologie als Wissenschaft, als Konstruktion²⁸.

Fast in der gleichen Weise hat Hegel in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion die Lage der Theologie geschildert und Theologie als Wissenschaft postuliert²⁹.

²² Vgl. Georg W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1959, Bd. 19, S. 190 f., 198–205. Hegel hatte diese Vorlesung 1805/06 in Jena zum ersten Male gehalten.

²³ Vgl. Schelling, *Werke*, Bd. 3, S. 322.

²⁴ Die Kritik der protestantischen Theologie hat ihre Parallele bei Schelling, a. a. O., S. 323–325.

²⁵ Vgl. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819, S. IV f. – Dieses Buch wird im folgenden als „Einleitung“ zitiert. Drey wurde zu seiner „Einleitung“ angeregt durch Schleiermachers „Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“. Vgl. *Einleitung*, S. 6, und Schleiermacher, a. a. O. (*Krit. Ausg. v. H. Scholz*, Leipzig 1910), S. XX.

²⁶ Vgl. die Vorrede zur „Einleitung“, S. III–VIII. Dieser Forderung ist Drey Zeit seines Lebens treu geblieben. Vgl. *Apologetik* ²I, S. 4 f.

²⁷ Vgl. Schelling, *Werke*, Bd. 3, S. 318.

²⁸ Vgl. ebd. S. 321 – Schelling erklärt den Terminus „Konstruktion“ wie folgt: „Die Darstellung des Allgemeinen und Besonderen in der Einheit, heißt überhaupt Konstruktion, die von der Demonstration wahrhaft nicht verschieden ist.“ (A. a. O., S. 274.)

²⁹ Vgl. Georg W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1959, Bd. 15, S. 57 f. „Das größte Zeichen aber, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken ist, gibt sich uns darin zu erkennen, daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältnis gestellt werden, daß es die Überzeugungen seien, die anderen angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserem Geist selbst vorgehen, nicht das Bedürfnis unseres Geistes in

Es ist zu beachten, daß Notwendigkeit in der Literatur jener Zeit nicht die zwangsläufige Verkettung, sondern jeden sinnvollen – auch und zuoberst den freien – Zusammenhang und Übergang vom einen zum anderen bezeichnet, jene Zugehörigkeit, wodurch alles einzelne des beliebigen und gleichgültigen Nebeneinander enthoben ist³⁰. Da Wissenschaft – gleichfalls nach der damaligen Auffassung – im Ganzen und in allen Teilen den Charakter der Notwendigkeit aufweist und gerade durch den Aufweis der Notwendigkeit Wissenschaft ist, so gilt, daß ihre Einheit nichts anderes ist als diese Zugehörigkeit und der Sinn des Ganzen selber, und beide – Zugehörigkeit und Sinn – als leitendes Geleit die Methode abgeben. Erst von der Sinndeutung des Ganzen her erfahren die Worte „Notwendigkeit“ und „Wissenschaft“ in den einzelnen Systementwürfen ihre Nuancierung. Wissenschaft meint also nicht von vornherein nachprüfbares Feststellen von Vorhandenem.

Wenn Drey die Worte „Notwendigkeit“ und „Wissenschaft“ zur Kennzeichnung der neuen Theologie gebraucht, so ist damit folglich nicht gesagt, daß diese Theologie „Rationalismus“ sei. Wohl aber zeigt diese Formulierung deutlich die Präsenz des Idealismus in der Ausarbeitung der grundlegenden Fragestellung der Dreyschen Theologie³¹.

Neben dieser Forderung nach einer Theologie als „Wissenschaft“ steht – für unser Empfinden unvermittelt – das Streben Dreys, diese neue Theologie in der Mitte zwischen zwei gegnerischen Positionen, dem starren „Suprarationalismus“ und dem „Rationalismus“³² zu entwickeln. Unter dem Stichwort Suprarationalismus faßt Drey alle theologischen Schulen zusammen, die lehren, der Inhalt der Offenbarung sei *gegen* die Vernunft gerichtet oder er sei *über* ihr; unter Rationalismus versteht Drey zunächst die deistische Aufklärungsphilosophie, weitet diesen Begriff aber später auf die landläufige Hegel-Interpretation aus, obwohl er gegen Hegel selbst kaum einmal namentlich polemisiert³³.

Anspruch nehmen. Was das Interesse ist, ist dies, wie es sich bei anderen verhält, bei anderen gemacht hat – diese zufällige Entstehung und Erscheinung; über die Frage, was man selbst für eine Überzeugung habe, wundert man sich. Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Notwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren, die sie auch für unseren Geist haben, ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben.“

³⁰ Vgl. etwa Apologetik ²I, S. 161: „Geschichtlich betrachtet, war es gerade das aus der vollständigen Entwicklung der Sündhaftigkeit entsprungene Gefühl der *Notwendigkeit* oder des *Bedürfnisses*, welches die Sehnsucht nach Erlösung erzeugte, durch die Sehnsucht Empfanglichkeit für die göttliche Hilfe schuf, und als diese wirklich kam, ihre Aufnahme in die Herzen beförderte.“

³¹ Wie stark diese Präsenz ist, mag ein Text aus der „Einleitung“ zeigen: „Der allgemeine Charakter dieser Veränderung oder dieser neuen Behandlung, die mit dem Ganzen der Religionsbegriffe vorgenommen wird, ist der, daß an die Stelle einer unmittelbaren Gewißheit in der Anschauung eine durch Reflexion vermittelte, an die Stelle des schlichten Glaubens ein Wissen tritt. Und so wie dadurch eine Theologie erst eigentlich wird, so finden wir auch hierin die Aufgabe und Bestimmung, den strengeren Begriff derselben, der kein anderer ist, als die Konstruktion des religiösen Glaubens durch ein Wissen.“ (A. a. O., S. 27. – Vgl. dazu Schellings Werke, Bd. 3, S. 318–327). Drey hat diese Stelle der „Einleitung“ später korrigiert. Vgl. Apologetik ²I, S. 257 f.

³² Vgl. Revision, S. 91–96; Apologetik ²I, S. XIX f., 97 f., 233–268.

³³ Vgl. TQ 1835, S. 392; Apologetik ²I, S. 257 f.

Diese doppelte und zunächst befremdliche Kennzeichnung der neu zu entwerfenden Theologie zeigt, wie Drey darum ringt, in der Welt des Idealismus – mit seinen Möglichkeiten des Denkens – eine eigenständige Theologie zu entwerfen, die auf keine Art verkürzt oder dem neuen Denken in falscher Weise untergeordnet ist. An dieser Kennzeichnung der Theologie hat Drey zeit seines Lebens festgehalten.

Im Hinblick auf unsere eingangs gestellte Frage heißt das: Drey versucht die gewandelte Situation als Möglichkeit zu verstehen, die Offenbarung ursprünglicher zu vernehmen, als Möglichkeit, eine Theologie auszubilden, die den Menschen weder in der herkömmlichen Distanz zur Offenbarung beläßt, noch ihm einfach die Macht zuspielt, jene Offenbarung aus – und zu – ende – zu sagen. Um jene angezielte Mitte der Wahrheit zu erreichen, muß Drey auf einem dialektisch hin und her laufenden Weg die Wirklichkeit des lebendigen, göttlichen Gottes, das Wesen der mannigfachen, in Jesus Christus zu ihrer Endgültigkeit gelangenden Offenbarung, ihre geschichtsstiftende Macht und ihr währendes Wirken ebenso bedenken wie die ursprüngliche Hinordnung der menschlichen Vernunft auf Gott, die Möglichkeit und die Tragweite des Verstehens der Offenbarung, die Bedingungen für die lebendige Wirksamkeit der Offenbarung durch die Zeiten hin.

Die als solche zwar nicht ausgesprochenen, aber überall leitenden Grundansichten dieser Deutung der Wirklichkeit, die Drey aus dem Hören auf die Offenbarung erwachsen sind, scheinen folgende zu sein: 1. die Erkenntnis des epiphanischen Charakters Gottes; 2. die Erkenntnis der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins.

Es wäre reizvoll, dem Reifeprozess dieser Theologie durch die verschiedenen Schriften Dreys hin zu folgen. Aus Rummangel müssen wir uns mit der Nachzeichnung der letzten Form dieses kunstvoll geschlungenen Gedankens begnügen, wie er in der Apologetik vorliegt. Wir werden aber zur Verdeutlichung hier und dort auf frühere Schriften zurückgreifen.

Drey geht bei seinen Überlegungen aus von der tatsächlichen Gegebenheit der Religion in der Welt des Menschen. Nur im umsichtigen Denken und Nachdenken des Gegebenen zeigt sich, was ist. „Von einer Tatsache muß jede auch spekulative Untersuchung ausgehen, von ihr nur kann sie zum Begriffe fortschreiten, die Genesis des Begriffes selbst ist nichts anderes als die genaue und getreue Auseinanderlegung der Tatsache im Denken.“³⁴

Das ursprünglichste, nicht von anderswoher abzuleitende Datum, das die weiteren Gegebenheiten der Religion gleichsam gründet und durchwaltet, ist das Gefühl des Göttlichen³⁵ als eines Unbekannten, Hohen und Heiligen³⁶.

³⁴ Apologetik ²I, S. 73. Von Anfang an orientierte Drey sein theologisches Denken am Tatsächlichen, Gegebenen. Vgl. Einleitung, S. 1; Grundsätze zu einer genaueren Bestimmung des Begriffes der Inspiration, TQ 1820, S. 388 f. (Im folgenden als „Inspiration“ zitiert.)

³⁵ Vgl. Apologetik ²I, S. 82.

³⁶ Vgl. Vom Geist und Wesen des Katholizismus, TQ 1819, Wiederabdruck bei Geiselmann, Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, S. 213. (Im folgenden zitiert als „Geist des Katholizismus“ nach der Ausgabe Geiselmanns.)

„Das Heilige liegt im Gemüte des Menschen als ein dunkles, unbegrenztes, unendliches Wesen.“³⁷. Im Aufgang dieses Wesens erscheint der sich von sich selbst her kundgebende Gott³⁸.

Diese Erscheinung Gottes ist nicht etwa aus der Idee des Heiligen oder aus etwas anderem abzuleiten, sie ist eine Gegebenheit, die Uroffenbarung. Drey zieht eine scharfe Trennungslinie zur Lehre des Traditionalismus³⁹. Mit dieser ersten Offenbarung ist nicht eine äußere Offenbarung, sondern jene verborgene Vertrautheit der Vernunft mit Gott gemeint, die es allererst gestattet, in den mannigfachen Offenbarungen Gott als Gott zu erkennen⁴⁰. Diese Vertrautheit der Vernunft mit Gott macht geradezu das Wesen der Vernunft aus. Mit der Erscheinung Gottes als dem ursprünglichen Vernehmen der Vernunft ist für den Menschen die Welt als Welt und er selbst da, und zwar in Abhängigkeit von Gott⁴¹. Dieses Füreinander, der Aufgang Gottes und die Vertrautheit der Vernunft mit ihm, weist in eine Einheit zurück, in der der Mensch und die Welt noch ganz Gott angehörig waren, eins mit ihm, dem Ursprung der Schöpfung. „Darum also findet der Mensch in seinem Selbstbewußtsein Gott, weil sein Selbst vor diesem Bewußtsein mit Gott eins gewesen“⁴². So ist das Dasein des Menschen das freie, sich gewährende „Da“ Gottes für ihn, dessen er sich nie bemächtigen kann⁴³. Dasein ist Gabe und Gnade, ist immer verdankt, und wird gewahrt in einem nie aufzuhebenden und zu beendenden Dank.

³⁷ Ebd., S. 216. Hier geht Drey über Schleiermacher hinaus, der ihn zu dieser Bestimmung angeregt hat. Drey achtet zunächst auf das, was sich in jenem Gefühl kundtut, und erst daraus ergibt sich ihm das ganz eigenartige Abhängigkeitsbewußtsein, das in der Begegnung Gottes mit dem Menschen entspringt. Vgl. dazu Rudolf Otto, *Das Heilige*, ³⁰München o. J., S. 8 f.

³⁸ Vgl. *Apologetik* ²I, S. 101–105. Diese Auffassung hat Drey mit geringfügigen Akzentverschiebungen immer vertreten. Vgl. *Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott* – ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung, TQ 1826, S. 237–384. (Im folgenden zitiert als „*Aphorismen*“.) S. 279–81 gibt Drey eine thesenartige Zusammenfassung seiner Ansicht. – Vgl. ferner *Einleitung*, S. 10 f.

³⁹ Vgl. *Apologetik* ²I, S. 99 f.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 101: „... immer muß der Mensch schon eine Form der Erkenntnis in sich tragen, in welche er die äußere Erscheinung Gottes aufnimmt, ein inneres Bild von Gott, in welchem sich das äußere abspiegelt, durch dessen Ähnlichkeit mit diesem er gewiß wird, daß sich Gott ihm geoffenbart habe.“

⁴¹ Vgl. ebd., S. 111.

⁴² Ebd., S. 103.

⁴³ Drey umschreibt diese, das Dasein des Menschen stiftende Gegenwart Gottes als ein „innerliches Berühren“, „Durchdringen“, vgl. ebd., S. 101–105. In diesem Geschehen ist der Mensch „Ebenbild Gottes“, ebd., S. 105. Dieser Aufgang Gottes ist das Licht, in dem überhaupt Wahrheit erkannt wird und eine Kommunikation möglich ist. Drey nennt deswegen Gott das „Sensorium commune“, „in welchem sich von allen Seiten her die Gedanken, die Empfindungen und Wünsche der Geister begegnen, und von diesem Organe aus wieder dahin abgeleitet und geführt werden, wohin sie einer edlen Absicht gemäß gelangen sollen. Diese Vorstellung erklärt die Möglichkeit einer Wechselwirkung unter den Geistern, und genügt daher der Vernunft, wenn sie auch keine weitere Begreiflichkeit noch weniger Anschaulichkeit verschafft.“ (Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen, aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt. TQ 1822, Wiederabdruck in Geiselman, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, S. 372 f.)

Diese Uroffenbarung bedarf der Vermittlung, gerade weil sie Offenbarung Gottes für den vernünftigen Menschen ist, denn die Vernunft hat ihr Wesen in der Vermittlung. Grundsätzlich gilt: „Erst in der endlichen Anschauung der Idee läutert sich die dunkle Ahndung zu einer bestimmten Anschauung, zu einem bestimmten Bewußtwerden, das dann erst den Namen Idee erlangt“⁴⁴.

Die Vermittlung der Uroffenbarung geschieht in den mannigfachen Erscheinungen und Offenbarungen Gottes. Diese Offenbarungen sind geschichtliche Ereignisse, unableitbar in ihrer Tatsächlichkeit, durch die Gott den Menschen in seiner Welt angeht. In immer erneuten Wendungen variiert Drey hier den Erziehungsgedanken Lessings⁴⁵, allerdings mit einer entscheidenden Einschränkung: Die Erziehung Gottes für das Menschengeschlecht, die Offenbarung, gibt nicht nur früher und vollständiger, was der Mensch später und mühseliger auch selbst zu erringen vermöchte. Die Offenbarung ist nicht nur „relativ“ notwendig. Sie ermöglicht überhaupt erst die Gottesidee⁴⁶.

Scharf unterstreicht Drey den „Welt“-Charakter der einzelnen Erscheinungen und Offenbarungen. Für die frühen Epochen der Menschheit, in denen der Mensch noch fast eins mit der Welt war, ist Gott deswegen „ein Weltwesen, welches der Mensch auf keine Weise von ihr trennen, auf keine Weise außer sie hinaussetzen kann, da für ihn außer dieser gar nichts ist“⁴⁷.

Einerseits unterliegt so die jeweilige Offenbarung – weil sie sich im Vernehmen der Vernunft ereignet – der Form, der Richtung und dem Kraftmaß⁴⁸ des menschlichen Vermögens, und hieraus ergibt sich die Möglichkeit einer gewissen Beurteilung von Offenbarungen⁴⁹.

Andererseits wird der Mensch durch die Offenbarung in Richtung seiner ins Unbegrenzte sich öffnenden Form und seines Maßes hinausgezogen und erhoben⁵⁰, da der erscheinende Gott in der Erscheinung nicht aufgeht, sondern sich zugleich entzieht und Geheimnis bleibt. So betont Drey: „. . . indem es (das Heilige) aus dem bewegten Gemüte aufsteigt und in eine bestimmte Anschauung für die Vernunft und den Willen heraustritt, gewinnt es Klarheit und einen gewissen Umriß; aber wenn es ein Heiliges bleiben soll, darf es auch in dieser seiner Erscheinung nicht dem Endlichen gleich werden, es muß noch über diesem stehen und seiner Natur nach sich in der Unendlichkeit verlieren. Nun, dies eben ist das Geheimnis und Geheimnisvolle, die einzige dem Heiligen angemessene Form, in die es sich aus dem Gemüte ergießen, als bestimmter Gegenstand erscheinen und doch noch hehr und heilig bleiben kann“⁵¹.

Jedes Vernehmen ist – nach Drey – zugleich ein Hervorbringen⁵². Das Wort

⁴⁴ Aphorismen, TQ 1826, S. 250.

⁴⁵ Vgl. Gotthold E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Lessing Werke, Bd. 3, Stuttgart 1880, S. 197–214.

⁴⁶ Vgl. Apologetik ²I, S. 120–123.

⁴⁷ Inspiration, TQ 1820, S. 388.

⁴⁸ Vgl. ebd., TQ 1821, S. 235.

⁴⁹ Vgl. Apologetik ²I, S. 291; Inspiration, TQ 1821, S. 234 f., 249.

⁵⁰ Vgl. Inspiration, TQ 1821, S. 243.

⁵¹ Geist des Katholizismus, S. 216.

⁵² Vgl. Apologetik ²I, S. 92.

ist erst dann vernommen, wenn es Wort des Vernehmenden geworden ist. So führen die großen Offenbarungen, indem sie das unsagbare Geheimnis Gottes je anders zur Erscheinung bringen, den Menschen in immer neue Etappen des religiösen Lebens hinein. Da das Göttliche den Menschen stets ganz bestimmt⁵³, so läßt jede Offenbarung Welt und Menschen in einem bestimmten neuen Licht erscheinen, es entsteht eine bestimmte Ansicht der Wirklichkeit⁵⁴. Die Freiheit des Menschen wird in einer eigenartigen Weise gefördert, und es bildet sich eine eigentümlich geprägte Sittlichkeit heraus⁵⁵. Aus dem Ereignis der Offenbarung erwächst eine je einmalige, geschichtliche Gestalt des Menschentums und seiner Welt. Diese geschichtliche Gestalt ist das eigentlich Heimische des Menschen, der Boden seiner Vernunft. Hier kennt er sich aus, hier sind ihm die Möglichkeiten des Verständnisses seiner Welt und der Ordnung seines Lebens gegeben. Nicht „tote Typen und leeres Fachwerk“, ewig sich selbst gleich bleibende Schemata sind die Kategorien des Verstandes, wie Kant meint, sondern geschichtliche, „lebendige Tätigkeiten“⁵⁶. So ist die Vernunft geschichtlich, wie die Offenbarung geschichtlich ist: Ihr Vernehmen hebt an, d. h. sie entspringt in dem Geschehen der Offenbarung, und sie entfaltet sich geschichtlich im hörenden Auswirken der Offenbarungen. Drey spricht deshalb vom „parallelen Gang der Offenbarung und der Vernunftentwicklung“⁵⁷. Er macht sich ein wenig lustig über die Leute, die eine „Kritik aller Offenbarung“ verkünden, dabei aber übersehen, daß ihre Kritik im Grunde die christliche Offenbarung voraussetze: „Man beredet sich ziemlich allgemein, daß es auf dem reinen Boden der Vernunft und mit Prinzipien der Philosophie geschehe: Man bedenkt aber nicht, daß der Boden der Vernunft vom Anfang her durch die Strahlen der Offenbarung beleuchtet und erwärmt worden, daß wir ohne jenes hereinstrahlende Licht auf jenem Boden nichts würden gesehen haben, daß die Prinzipien der neueren Philosophie in dem Christentum gegeben und daraus abstrahiert seien durch die Künste der Reflexion, daß diese letzten allein unser eigenes Werk seien, aber wie alle Menschenwerke unvollkommen“⁵⁸.

Drey denkt bei dieser Kritik der „Kritik“ keineswegs daran, daß die Offenbarung Anweisungen materialer Art für die Philosophie enthielte. Aus dem Zusammenhang erhellt, daß er die einzelnen Philosophien vielmehr geschichtlich sieht, d. h. einem unverfügbaren Geschick unterworfen, das ihnen gewisse Grenzen und Möglichkeiten der philosophischen Erfassung der Wirklichkeit vorgibt. Dieses Geschick ist letztlich Schickung des sich offenbarenden Gottes.

Obwohl Offenbarung und Vernunft in einer geschichtlichen Entsprechung stehen und Vernehmen zugleich Hervorbringen bedeutet, so gelangen beide im Laufe der Geschichte doch nicht zu einer völligen Vermittlung. Die Ge-

⁵³ Vgl. ebd., S. 76.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 83 f.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 84 f.

⁵⁶ Ebd., S. 122.

⁵⁷ Aphorismen, TQ 1826, S. 276.

⁵⁸ Ebd., S. 277.

schichte bahnt hier etwas an, was sie selbst übersteigt und aufhebt. Der Grund liegt wiederum in der Göttlichkeit des sich offenbarenden Gottes. Der sich offenbarende und zugleich ins Geheimnis entziehende Gott kann vom vernehmenden Menschen nur in Bild und Gleichnis „hervorgebracht“ werden. Aus dieser Differenz, die geschichtlich nicht aufzuheben ist, ergibt sich die Möglichkeit eines Verständnisses für eine endgültige, die vielen Erscheinungen beschließende und doch geschichtliche Offenbarung: die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Diese Offenbarung ist der zentrale Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung der Religion⁵⁹. Drey sieht die Grundidee und das Grundfaktum des Christentums in der Menschwerdung Gottes⁶⁰. In Jesus Christus hat Gott selbst gesprochen, hier geschieht die Offenbarung Gottes „in Person und persönlicher Erscheinung“⁶¹. Mehrfach deutet Drey an, daß diese Wahrheit ebenso wie die Trinitätslehre spekulativ gedacht werden müsse, da sie im Rahmen eines vorstellenden Denkens falsch würde. Er selbst gibt die Richtung seines Gedankens an: Man müsse die Beziehung des Sohnes Gottes zur *Welt* bedenken, jene Beziehung, „durch welche allein das ganze Verhältnis der Welt zu Gott, ihr Sein aus und außer Gott und die Anschauung Gottes von ihr vermittelt ist. Der Sohn Gottes ist der ewige Typus der zeitlichen Welt, die Welt selbst, inwiefern sie als ewige Offenbarung Gottes nach außen vor ihm steht“⁶².

Man wird die Worte Dreys wohl recht verstehen, wenn man sie im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Uroffenbarung und der fortschreitenden geschichtlichen Offenbarung sieht. Drey nennt die Erschaffung des ersten Menschen „in ihrer Art auch eine Menschwerdung Gottes“⁶³. Das Dasein des Menschen ist das „Da“ des sich ihm frei zuwendenden Gottes. Der Sohn Gottes ist dann die gründende Einheit des Schöpfungsgeschehens, das personale „Da“ Gottes, sein eigenes Wort, das das Dasein des Menschen mit sich bringt und stiftet, damit aber zugleich auch die Vollendung und Beseligung des Menschen, *die* Gnade Gottes. In ihm ist jene Differenz in der Identität aufgehoben, die das Verhältnis zwischen Schöpfung und endlichen Offenbarungen bestimmte⁶⁴. Die Schöpfung als Setzung, die der Offenbarungen als Umsetzungen bedurfte, um Setzung im Ursprung, im „Da“ Gottes zu bleiben und zu werden, ist hier selbst Ursprung.

Indem in Jesus Christus die Schöpfung in ihr Ziel und ihre Vollendung gelangt, ist in ihm das Reich Gottes da. Auf dieses Reich Gottes hin ist alle Wirklichkeit angelegt. Das Reich Gottes ist die eigentliche Triebfeder der Geschichte, das, was die Geschichte in Atem hält, sie durchwaltet und – als ihre Vollendung und Aufhebung – ihre Endlichkeit offenbar macht.

Die Idee des Reiches Gottes als der gnadenhaften Vollendung der Wirklich-

⁵⁹ Apologetik ²II, S. V.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Apologetik ²I, S. 117.

⁶² TQ 1819, S. 424 f.

⁶³ Apologetik ²I, S. 214.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 187 f.

keit „erscheint daher auch als die oberste, als diejenige Idee des Christentums, die alle anderen in sich trägt und aus sich hervorgehen läßt“⁶⁵. Die Trinitätslehre aber ist für Drey das Noumenon, das die ganze „Ökonomie des Reiches Gottes“⁶⁶, die Lehre von den Verhältnissen der Geschöpfe und des Menschen zu Gott, enthält⁶⁷.

Dieses Reich Gottes ist in Jesus Christus als Tat und Wirklichkeit erschienen. Entsprechend dem gemeinschaftsstiftenden Charakter jeder Offenbarung erscheint das Ereignis dieser Offenbarung im Lauf der Geschichte als Kirche. Die Kirche ist die lebendige Selbstüberlieferung der lautgewordenen und vernommenen Offenbarung. Dies ist der wahre Sinn der Paradosis der Kirche: „Die ganze, objektive Erscheinung des Urchristentums ist ihr Gegenstand“⁶⁸.

Angesichts dieser scheinbaren Paradoxie des Reiches Gottes als der *Vollendung* der Geschichte, die *objektiv* in Jesus Christus und weiterhin in der Kirche *erscheint*, d. h. in der Geschichte aufgeht, erhebt sich die Frage, wie der Mensch solche Offenbarung vernehmen könne. Drey antwortet darauf mit seiner Lehre vom Glauben. Der Glaube ist die unvermittelte Gewißheit⁶⁹, das unvermittelte Innwerden der Wahrheit in ihrer Tatsächlichkeit. Die Reflexion vermag verschiedene Spielarten dieses unmittelbaren Innwerdens der Wahrheit zu unterscheiden, etwa die unvermittelte sinnliche Gewißheit, die Unmittelbarkeit des Bewußtseins⁷⁰. Angesichts der Offenbarung zeigt sich die abgründigste Möglichkeit solchen menschlichen Vernehmens: im unmittelbaren Innwerden Gottes und seines Reiches in Jesus Christus.

Weil dieses Reich Gottes in Jesus Christus aber *erscheint*, deshalb steht der Mensch – indem er es glaubend unmittelbar annimmt – zugleich in einer Vermittlungsbewegung. In dieser Vermittlung entdeckt die Vernunft die Ideen der Offenbarung, sie weist deren „Notwendigkeit“ für den Menschen nach, sie entfaltet ein „Wissen“⁷¹. Dieses Wissen ruht auf dem Glauben, setzt ihn ständig voraus und holt ihn nie ein⁷², da es die Tatsächlichkeit dieses Reiches Gottes als Tatsächlichkeit nicht vermitteln kann. So bleibt das Wissen stets endlich, der Glaube aber ist in seiner Unmittelbarkeit unendlich. Damit zeigt sich hier eine letzte große Einheit der durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus gestifteten Situation: Wie das Reich Gottes als gnadenhafte Vollendung der Ge-

⁶⁵ Einleitung, S. 19.

⁶⁶ TQ 1819, S. 425.

⁶⁷ Vgl. ebd.; Aus den Tagebüchern über philosophische, theologische und historische Gegenstände, veröffentlicht von Geiselman, Geist des Christentums und des Katholizismus, S. 146.

⁶⁸ Vom Geist und Wesen des Katholizismus, S. 200. Geiselman weist auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge dieses Kirchenverständnisses hin, die Einflüsse der Romantik und vor allem Schellings mit seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (9. Vorlesung, a. a. O., S. 318 f.). Vgl. Geiselman, Geist des Christentums und des Katholizismus, S. XVI–XVIII.

⁶⁹ Vgl. Apologetik ²I, S. 279.

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 287.

⁷² Vgl. ebd., S. 289 f.

schichte in der Geschichte erscheint, ihre Endlichkeit und zugleich ihre gnadenhafte Unendlichkeit aufdeckend, so vernimmt der Mensch glaubend diese Erfüllung seines Daseins, indem er auf sein Ende, den Tod hinlebens seine Wissenschaft entfaltet in einer Hoffnung, die er im Glauben schon ergriffen hat.

Überblickt man diese kurze Entwicklung der Dreyschen Theologie, so ist man erstaunt, wie nahe seine Gedankenführung dem Gedankengang der großen Denker des Idealismus kommt. Elemente der Schleiermacherschen Theologie⁷³ und Schellings achter und neunter Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums sind auf eigenständige Weise aufgegriffen und in einer denkerischen Konsequenz entfaltet, die ihr Gegenstück in Hegels Vorlesungen zur Religionsphilosophie⁷⁴ findet. Fast zu jeder Stufe der gedanklichen Entfaltung findet sich eine Entsprechung⁷⁵. Dabei hat sich Drey, soweit sich das aus seinen Tagebüchern (bis 1819) und aus seinen Veröffentlichungen und Rezensionen feststellen läßt, nie eingehender mit Hegel beschäftigt⁷⁶. Die angeführten Zitationen über Jesus Christus als Sohn Gottes und die Trinitätslehre – die besonders hegelisch klingen – stammen überdies aus der Zeit vor der Veröffentlichung der Vorlesungen Hegels. Freilich bleibt bei aller Nähe auch die Differenz auf jeder Stufe spürbar. Auch darin zeigt sich die Konsequenz des Ansatzes. Dreys Denken bleibt ein „Nach-denken“ des Gegebenen.

Wenngleich Vernehmen auch nach Drey ein Hervorbringen ist, so wird in dieser Identität des sich dem Denken Erschließenden mit dem Denken stets die Differenz gewahrt, die das Sich-Erschließende hinsichtlich der Identität mit sich selbst unterscheidet von der Identität, die es im Denken mit sich selbst und dem

⁷³ Vgl. Einleitung, S. IV f. Drey hat nicht nur die Anregung zur Einleitung in das theologische Studium von Schleiermacher empfangen, die Ausarbeitung selbst vollzieht er in einem ständigen Dialog mit ihm.

⁷⁴ Hegel hat diese Vorlesungen von 1821 ab in Berlin gehalten. Die erste Ausgabe besorgte Philipp Marheineke 1832.

⁷⁵ Der „*Inhalt des Anfangs*“ ist für Hegel die Überzeugung, „daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem alles ausgeht und in das alles zurückgeht“ (Jubiläumsausgabe, Bd. XV, S. 104).

Zur ursprünglichen Vertrautheit der Vernunft mit Gott und ihrer Vermittlung durch die Offenbarung vgl. a. a. O., Bd. XVI, S. 198 f. Zur Entsprechung von Vernehmen und Hervorbringen, von endlichen Offenbarungsetappen und den geschichtlichen Gestalten des Denkens vgl. a. a. O., S. 201 f.; 207.

Auch Hegel sieht die charakteristische Lehre des Christentums im Glauben an die „Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Gott ist Mensch geworden.“ (a. a. O., S. 208).

Zur Lehre vom Sohne Gottes als dem Typus der Welt vgl. a. a. O., S. 247; 255; zur Trinitätslehre a. a. O., S. 308; zur Auffassung vom Reiche Gottes vgl. a. a. O., S. 291, von der Kirche a. a. O., S. 308 f.

⁷⁶ Es ist zu beachten, daß David Friedrich Strauß erst 1832 in Tübingen Repetent wird. Ferdinand Chr. Baur wird 1826 Professor in Tübingen. Eigentlich hegelische Gedanken finden sich bei ihm erst in der 2. Auflage (1836) seines Werkes „Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe“, der Entgegnung auf Möhlers „Symbolik“. Vgl. RGG ⁸I, 936.

Bis zu Baur hin hatte in der ev. theologischen Fakultät der von Chr. G. Storr und seinen Nachfolgern vertretene starre Supranaturalismus die Stellung behauptet. Zu Beginn der zwanziger Jahre hat Drey seine Theologie in den wichtigsten Partien bereits völlig ausgebildet.

Denken gewinnt. Die Beachtung dieser Differenz, die im Vernehmen jeweils überschungen, zugleich aber bewahrt wird, ermöglicht begrifflich die oben gekennzeichnete Zuordnung von Offenbarung und Vernunft.

Das Wahre dieser Differenz ist kein eigensinniges Stehenbleiben eines störrischen Denkens, das die jeder Differenz erst Raum zur Teilung gewährende Einheit nicht denken will. Aus der Offenbarung hat Drey erkannt, daß die letzte, selige Einheit des Menschen mit Gott Gnade ist, unausdenkbare Huld.

So entsteht hier eine Theologie, die den idealistischen Systemen verwandt und fremd zugleich ist. Die Geschichtlichkeit des Menschen – wie sie die großen Denker des Idealismus erstmalig in dieser Gründlichkeit dachten – wird in dieser Theologie gleichsam noch einmal radikalisiert durch den Aufweis der Endlichkeit des Wissens angesichts der Gnade Gottes. Das endliche Wissen ist umfängen durch den Glauben als das unmittelbare, ganz gesammelte Innenwerden Gottes und seines Reiches, das die Geschichte endet und vollendet. Dieser Glaube – das ursprüngliche und doch geschichtliche Vernehmen und Bejahren der Wirklichkeit im Ganzen – aber entläßt seinerseits das Wissen als geschichtliche Auslegung dieses heiligen Ur- und Endgeheimnisses.

Eine letzte Frage bleibt zu bedenken: Vermag die Theologie Dreys eine Deutung der geistigen Situation zu geben, wie sie im ersten Abschnitt geschildert wurde? Wenn seine Theologie aus der Erhellung der weltgeschichtlich neuen Situation durch die Offenbarung entstanden ist, dann müßte ja in der Theologie diese Situation irgendwie gedeutet und in ihrem Sinn verständlich sein.

In der Tat ergibt sich ein merkwürdiges Resultat, wenn man die Ansichten Dreys über den Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte vor und nach Christus zusammendenkt – Drey selbst hat das nicht getan. In der Zeit vor Christus leiten die großen Offenbarungen die menscheitsgeschichtlichen Epochen ein. Das epochale Geschick trägt das Siegel der göttlichen Sendung offen an der Stirn. Die Weltbilder sind jeweils religiöse Weltbilder, die Grund- und Losungsworte dieser Welten sind göttliche Worte.

Mit der Erscheinung des Reiches Gottes in Jesus Christus vollzieht sich hier ein grundlegender Wandel. Das Reich Gottes ist das Ende und die gnadenhafte Vollendung der Geschichte. Dadurch wird der Mensch auf eine grundsätzliche Art ins Ungegrenzte gerufen. Die geschichtlichen Ursprünge aber, die die Epochen eröffnenden Ansichten der Wirklichkeit, die das Wissen und die Wissenschaft jeweils ermöglichen, tragen als solche das alte Merkmal unmittelbar göttlicher Sendung nicht mehr. Sie scheinen gleichsam profaner Natur zu sein. Nur im Glauben an das Reich Gottes, nur im Blick auf die ganze Geschichte, ihr Ende und ihre Vollendung, kann der Mensch sie verstehen als von dieser Erfüllung der Geschichte her ereignete Weisen, das Reich Gottes neu zu vernehmen, zu denken und geschichtlich auszuwirken auf Hoffnung hin.

Eine solche theologische Konklusion ist kein luftiges Ratiocinieren, sie basiert auf einer Deutung der geschichtlichen Mächte und muß sich durch den Lauf der Geschichte selbst bewähren.

Die großen Züge der Entfaltung des Christentums scheinen diesem Resultat nun mindestens nicht zu widersprechen. Bei seinem ersten Auftreten konnte die Botschaft des Christentums – obwohl sie von ihren authentischen Zeugen nicht so ausgelegt wurde – leicht als eine endliche Etappe der Offenbarungsgeschichte verstanden werden, die folglich eine eigene Gesetzlichkeit, eigentümliche Kulturformen, eine eigene Philosophie wie eine eigene politische Ordnung mit sich bringe und mit dieser begrenzten Welt identisch sei.

Das Einströmen der germanischen Völker in den Raum des damaligen Christentums – die große Wende von der Antike zum Mittelalter – machte dieses Verständnis des Christentums nicht grundsätzlich unmöglich, weil diese Begegnung mit dem Christentum sich in der Form der Übernahme einer neuen Religion vollzog, folglich keine neue Situation im Vergleich mit der Ausbreitung des Urchristentums in der Antike darstellte.

Erst der große epochale Umbruch in der Neuzeit, der sich in einer mit dem Christentum vertrauten Geisteswelt ereignet und von keiner neuen Offenbarung als bewegender Kraft angetrieben ist, stellt unausweichlich vor die Entscheidung, das Christentum als endgültige Offenbarung anzunehmen oder es als endliche Etappe der Offenbarung zu betrachten, die der vergangenen Epoche angehört, mithin verklungen und erloschen ist.

Als Konsequenz aus dem ersten Teil der Alternative ergibt sich die Notwendigkeit, das Christentum neu zu denken, es aus der scheinbaren Identität mit einer vergangenen Daseinsgestalt des Menschen zu lösen. Diese Aufgabe hat Drey angegriffen. Als Folgerung aus dem zweiten Teil der Alternative erhebt sich die drängende Versuchung, eine säkularisierte Welt ohne Gott zu denken – und dies zum erstenmal mit solcher Radikalität in der Geschichte der Menschheit.

So spielen und spiegeln Dreys Theologie und die großen Entwürfe des deutschen Idealismus mannigfach ineinander hin und her. Das Licht der Offenbarung läßt in der Reflexion dieser Theologie manche Züge der Wirklichkeit, die der Idealismus erstmals entdeckt hat, klarer in ihrer Geschichtlichkeit und damit in ihrem Verweischarakter auf das Heilige in der Geschichte erkennen und zugleich die neue epochale Situation in ihrer heilsgeschichtlichen Herkunft verständlich werden.

III. Der Systemgedanke Franz Anton Staudenmaiers

Der Gießener und Freiburger Dogmatiker Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) war neben Kuhn wohl der genialste Schüler Dreys. Überblickt man sein reiches literarisches Schaffen⁷⁷, das vornehmlich der Dogmatik und der Religionsphilosophie gilt, so fällt die Zahl der Abhandlungen auf, in denen er sich mit der Philosophie seiner Zeit beschäftigt. Staudenmaier setzt sich aus-

⁷⁷ Eine Liste der Werke, Abhandlungen, Rezensionen und sonstigen Schriften Staudenmaiers findet sich in der Dissertation des Verf., *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier*, Freiburg/München 1962, Symposium Nr. 10, S. VIII–XIII. An weiterer neuerer Literatur zu Staudenmaiers Theologie seien genannt: Anton Burkhart, *Der Mensch – Gottes Ebenbild und Gleichnis*, Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie

einander mit Schlegels religiöser Philosophie⁷⁸ und Leibniz' Auffassung von der Offenbarung⁷⁹. Er unterzieht die Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes⁸⁰ einer gründlichen Kritik und berichtet ausführlich über Schellings Philosophie der Offenbarung⁸¹. Die umfangreiche „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems“⁸², in der Staudenmaier alle Partien des Hegelschen Systems berücksichtigt, ist wohl die gründlichste zeitgenössische Auseinandersetzung von seiten der katholischen Theologie mit diesem großen Denker⁸³.

Bei der Lektüre von Staudenmaiers systematischen Schriften bemerkt man rasch, daß diese Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit für ihn als Theologen eine Lebensfrage war. Er weiß, daß die von diesen großen Denkern aufgeworfenen Probleme die bewegenden Fragen seiner Zeit sind, und er ringt als Theologe um eine gläubige Beantwortung dieser Fragen. Aufbauend auf die Theologie seiner Tübinger Lehrer Drey⁸⁴ und Möhler – Möhlers Einfluß ist offensichtlich von geringerer Tiefenwirkung⁸⁵ – versucht er, den großen Systementwürfen Hegels und Schellings eine gleichfalls systematische Ansicht der Welt und ihrer Geschichte aus dem Lichte der Offenbarung entgegenzustellen. Dieser Zug zur Systembildung unterscheidet seine Theologie von der Theologie Dreys⁸⁶. Zugleich ist dieser Zug ein deutliches Zeichen, daß Stau-

F. A. Staudenmaiers, Freiburg 1962 (Freiburger Theologische Studien, Heft 79). Philipp Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers, Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus, Düsseldorf 1940 (Abhandlungen aus Ethik und Moral, Band XIV). Derselbe, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, in: Aus Theologie und Philosophie, Festschrift Fritz Tillmann, Düsseldorf 1950, S. 573–596.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis findet sich in der Staudenmaier-Arbeit des Verf.

⁷⁸ Andenken an Friedrich von Schlegel. Mit einer kurzen Hindeutung auf seine literarische Tätigkeit, besonders im Fache der religiösen Philosophie, TQ 1832, S. 607–650.

⁷⁹ Leibniz über göttliche Offenbarung, TQ 1836, S. 226–256.

⁸⁰ Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes, Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie (im folgenden abgekürzt JTP) 1836, VI, S. 251–359.

⁸¹ Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling, Zeitschrift für Theologie, 1842, VIII, S. 247–416.

⁸² Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems, Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844.

⁸³ Vgl. Iwan Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946, S. 417 f.

⁸⁴ Sowohl die Grundweise der Methode – Geschichte und Spekulation zu vereinigen – als auch inhaltliche Züge seiner Theologie hat Staudenmaier von Drey übernommen. Staudenmaiers Lehre von der Offenbarung Gottes und der Gotteserkenntnis des Menschen ist eine Weiterbildung der Dreyschen Auffassung. Ebenso hat ihn Drey die Zuordnung von Dogmatik und Moral im polaren Spannungsverhältnis von Wahrheit und Leben sehen gelehrt.

⁸⁵ Vgl. vom Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 7 f.

⁸⁶ Drey spricht zwar in seinen frühen Schriften – vgl. Einleitung, S. 2 f. – vom Systemcharakter der Wissenschaft. Diese systematische Einheit ist das Werk der Philosophie (vgl. Ruf, Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie, S. 65 f.). In späteren Jahren unterstreicht er immer stärker die geschichtliche Vielzahl der Philosophien. Vgl. im folgenden S. 68 und Anm. 106–109. Es fehlt der Versuch, angesichts dieser Erkenntnis den Systemgedanken zu entfalten.

denmaier ganz aus dem Geiste seiner Zeit denkt. So ergibt sich hier der rechte Ansatzpunkt zur Fortsetzung unserer Untersuchung. Im Streben nach dem System dokumentiert sich vielleicht am deutlichsten die ungeheuerliche Kühnheit und Anstrengung des Denkens jener Zeit. Immer geht es dem denkenden Menschen darum, die zerstreute Vielfältigkeit der unmittelbar gegebenen, disparaten Einzelheiten zusammenzufügen und damit das innere Wesen der Dinge zu gewinnen. Der Weg zur Erfassung dessen, was ist, erweist sich als ein Weg in die Einheit, ins Eine. Er läßt die Vielfalt der Außen- und Oberfläche nicht hinter sich, er nimmt sie ins Eine als das Eigene dieser Vielfalt mit.

Dieser Weg läßt sich nicht Schritt für Schritt bewältigen. Je komplexer die zu erkennenden Gebilde sind, desto umsichtiger und desto wagemutiger muß das Denken sein, um gleichsam mit einem Sprung jene Mitte des Wirklichen zu erreichen, von der aus das Ganze des Gebildes sich allererst als Ganzes zu erkennen gibt und die Einzelheiten als Momente des Ganzen verständlich werden.

In den großen Systementwürfen des Idealismus geht es um nichts geringeres als den Sprung des Denkens in die Mitte und das Herz *aller* Wirklichkeit. Nicht nur einzelne Seiende oder Bereiche sollen erkannt und so als sie selbst allererst ins Licht treten, es geht um das Ganze.

Das mag für ein ängstliches Denken verwegen und vermessen erscheinen. Staudenmaier bejaht diesen Ausgriff des Menschen. Zugleich weiß er, daß bei diesem gefährlichsten und größten Spiel des Menschen die Sache der Theologie mit im Spiele ist. Wo es um *den* Sinn, *die* Einheit des Wirklichen geht, ist die Theologie engagiert.

So legt der junge Gießener Professor 1834 einen ersten Entwurf seines Systems vor: Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie⁸⁷. Die Wahl dieses Titels bezeugt, daß Staudenmaier seinen Entwurf bewußt unter die großen spekulativen Synthesen seiner Zeit einreicht. 1817 hatte Hegel seine „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß“⁸⁸ veröffentlicht. 1831 hatte Karl Rosenkranz in seiner „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften“⁸⁹ die betreffenden Abschnitte aus Hegels Enzyklopädie weiter ausgeführt. Dem Geiste dieser Enzyklopädien verbunden waren Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“⁹⁰.

Da Staudenmaier die Enzyklopädie einer Einzelwissenschaft vorlegt, muß er eingangs wenigstens kurz die Voraussetzungen erörtern, die eine solche Enzyklopädie überhaupt ermöglichen.

Eine Einzelencyklopädie setzt nach Staudenmaier die Möglichkeit einer Universalencyklopädie voraus, diese erfordert ihrerseits, daß „der erkennende Geist nur einer sei“⁹¹ und „die Wissenschaften in einer inneren, ursprünglichen,

⁸⁷ Erschienen in Mainz 1834. – Im folgenden zitiert als „Enzyklopädie I“.

⁸⁸ Erschienen in Heidelberg 1817.

⁸⁹ Erschienen in Halle 1831.

⁹⁰ Vorgetragen im Sommer 1802 in Jena.

⁹¹ Enzyklopädie I, S. 7.

notwendigen und organischen Einheit miteinander stehen“⁹². Beides, Geist und Wissenschaft, gründen als Entfaltung desselben in der Wahrheit selbst. So formuliert Staudenmaier die Grundlage seiner Synthesis: „Die Wahrheit ist das Ganze, und dieses ist als Wissenschaft, in der sich die Idee selbst vollzieht, System.“⁹³ Alles, was ist, war oder sein wird, *ist* ein solches. Es ist wahr. Die Wahrheit umgreift alles, bewahrt alles und ist so das Ganze.

Diese Wahrheit aber ist nichts Vorliegendes, sie ist ein Vorgang. Sie bringt sich selbst ans Licht, weil sie Licht ist. Wahrheit ist Offenbarkeit. Indem die Wahrheit aufgeht, geht sie in ihr Wesen ein.

Der Aufgang der Wahrheit vollzieht sich zuhächst in der Wissenschaft, denn es gehört zum Wesen der Wissenschaft, daß sie sich nicht leiten läßt von beliebigen Vorstellungen, sondern einzig von der Wahrheit selbst.

Die Wahrheit ist folglich der Weg der Wissenschaft, der in der Wahrheit selbst ausläuft. So vollzieht sich die Wahrheit in der Wissenschaft selbst. Im System – als der Vollendung der Wissenschaft – ist sie einig mit sich selbst geworden.

Diese *eine* Idee, die Wahrheit, entfaltet sich auf ihrem Gang als ein Kreis von Ideen, die ihrerseits jeweils Totalitäten bilden, untereinander sich wiederum ins Ganze schließen. Diese einzelnen Ideen bilden die Einzelwissenschaften.

Alle diese Bestimmungen gemahnen unmittelbar an Hegels Erörterungen über die Sache der Enzyklopädie. So spricht Hegel von der Wahrheit als dem Ganzen. „Die Wissenschaft derselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, das ist, als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann“⁹⁴.

Auch Hegel spricht von Kreisen, die sich als Totalitäten zum Ganzen ergänzen: „Das Ganze stellt sich als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Element ist, so daß das System ihrer eigentlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.“⁹⁵

Diese lebendig sich zum System entfaltende Wahrheit aber ist die göttliche Wahrheit.

„Wir suchen die Wahrheit im Leben und das Leben in der Wahrheit, also die lebendige Wahrheit. Diese aber ist in Gott. Von der Wahrheit kann also nur die Rede sein, wenn zugleich von Gott die Rede ist, denn nur er ist die Wahrheit im eigentlichen und höchsten Sinne.“⁹⁶

⁹² Ebd.

⁹³ Enzyklopädie I, S. 10.

⁹⁴ Georg W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1949, § 14, S. 46.

⁹⁵ Ebd., § 15, S. 47.

⁹⁶ Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion und Grundzügen zu einer Geschichte der spekulativen Theologie, I. Teil, Frankfurt 1834, S. 8.

Die göttliche Wahrheit entfaltet sich in die Totalität der Wirklichkeit. Gott erfaßt sich in seinem Selbstbewußtsein als Absolutheit, darin ist dialektisch der Gedanke des Relativen enthalten. Die Idee der Schöpfung entspringt mit Notwendigkeit als die Negation des Absoluten, als göttliches Nicht-Ich⁹⁷. Dieses göttliche Nicht-Ich aber wird allein durch die freie Setzung Gottes gesetzt.

Hierin unterscheidet sich Staudenmaiers Auffassung von der Lehre Günthers, der ihn wohl unmittelbar zu diesen Gedanken angeregt hat⁹⁸. Die Setzung der Schöpfung zielt auf die Vermittlung der Schöpfung mit Gott. Gott kann in seiner Liebe nur schaffen, um alles „in Einheit mit sich selbst zu bringen und durch dieses Einssein zu beseligen“⁹⁹.

Mit einem großartigen spekulativen Schwung zeichnet Staudenmaier in diesen weitgespannten Rahmen von Gott und Welt als einem göttlichen System den Menschen als die Synthese, den Ort der Vermittlung Gottes mit seiner Welt, wobei diese Vermittlung durchaus geschichtlich gedacht ist, da sie sich vollzieht im Gang der Offenbarungsgeschichte bis auf Christus hin, in dem die gesamte Unheils- und Heilsgeschichte in die Einheit mit Gott zurückgeführt ist. Jesus Christus ist die „Urkonstruktion des Lebens“¹⁰⁰. Er ist die durch die Zukunft gewährte Voraussetzung des Heidentums und der ermöglichende Grund des Judentums. In seinem erlösenden Opfer und dessen Annahme durch den Vater ist die Tat der Geschichte geschehen, die den tiefsten Sinn der Geschichte ausschöpft und diese damit an ihre Grenze führt.

„Die Erlösung durch Christus ist nicht eine bloß auf die damalige Zeit berechnete, also vorübergehende, sondern eine ewige. Wie aber die Tat der Welt-erlösung Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal umfaßt, so begreift auch sein Reich alles in sich, und seine Herrschaft ist eine vollkommene.“¹⁰¹. Christus ist die ewige notwendige Idee aller Geschichte¹⁰². In ihm kehrt alles in die göttliche Einheit zurück, wenn er sein Reich dem Vater übergibt und „Gott alles in allem“¹⁰³ ist.

Diese skizzenhafte Entfaltung des göttlichen Systems zeigt, daß es Staudenmaier nicht um eine „apriorische“ Konstruktion geht. Die Wirklichkeit: Gott, die Welt, der Mensch und seine Geschichte werden in ihrer Gegebenheit hingenommen. Das Denken versucht, in die Mitte der einen Wahrheit zu gelangen und damit allererst Gott als Gott und Mensch und Welt als sie selbst zu denken.

Zugleich zeigt Staudenmaier, daß er die Einheit des Systems nicht als verstandesmäßige, nötigende Zwangsläufigkeit denkt. Hier ist durchaus Raum für Freiheit, Liebe, Tatsächlichkeit, positive Setzung.

Vgl. Enzyklopädie I, S. 129 f.

⁹⁸ Vgl. vom Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 38 und 45.

⁹⁹ Enzyklopädie I, S. 352.

¹⁰⁰ Ebd., S. 294.

¹⁰¹ Ebd., S. 401.

¹⁰² Ebd., S. 285 f.

¹⁰³ 1 Kor. 15, 28.

Ähnlich wie Hegel¹⁰⁴ denkt Staudenmaier die Wahrheit durchherrscht von einem doppelten Sinnzusammenhang. Der *verständige* Sinnzusammenhang bewahrt das Einzelne in seiner Einzelheit. Er ist bestimmt durch die Grundstruktur der formalen Logik und des abstrakten Denkens, der Gesetzmäßigkeit. Der *vernünftige* Sinnzusammenhang umfaßt diese Einzelheiten jeweils in ihrer höheren Einheit als dialektische Momente. Hier waltet die Einheit des Geistes, die Freiheit und Leben ist¹⁰⁵.

In einer Rezension des Werkes meldet Drey Bedenken an. Er schreibt: „Die Einteilung der Theologie und die Bestimmung der Methode geschieht nach der Hegelschen Ansicht von der Wissenschaft.“¹⁰⁶ Mit der Einteilung und Methode hat Staudenmaier zugleich den Anspruch der Hegelschen Enzyklopädie übernommen, hier entfalte sich die Wissenschaft in ihrer Totalität. Dagegen macht nun Drey geltend, daß dieser Anspruch zwar erhoben, in der Ausführung aber doch nur die Grundbegriffe entwickelt würden, diese freilich einen Blick in die „unterste Tiefe“¹⁰⁷ gestatteten.

Es klafft eine Differenz zwischen dem Begriff und dem, was in ihm ansichtig wird. Gehört diese Differenz zum Wesen der Wissenschaft, dann ist eine totale Wissenschaft unmöglich. Eine allgemeine Philosophie, „die auch allgemein gilt“¹⁰⁸, hat es nie gegeben und wird es nie geben. Da sich die Theologie immer im Medium einer Philosophie bewegt, so wird es stets viele Theologien geben¹⁰⁹. Ist damit der Gedanke eines Systems im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Denkens nicht ad absurdum geführt?

Staudenmaier greift diesen Hinweis auf die Geschichte auf. 1837 veröffentlicht er einen schmalen Band mit dem Titel „Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christentums“¹¹⁰. Es ist die Frucht seines Nachdenkens über die Geschichte im Lichte der Offenbarung. Mit dieser Untersuchung bahnt er sich den Weg zu seinem zweiten Systementwurf von 1840.

Es geht Staudenmaier um das Verständnis des in der Welt sich dem Menschen offenbarenden Gottes. Dieses Geschehen sucht Staudenmaier denkend in seine Gründe und Voraussetzungen wie in seine Folgen hin zu entfalten.

Die Offenbarung impliziert eine ursprüngliche Setzung von Welt und Mensch. Die Setzung hat ihren ganzen Sinn und ihr Ziel in der Vermittlung.

¹⁰⁴ Vgl. Hegel, Enzyklopädie, § 82, S. 103: „Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und in ihrem Übergehen enthalten ist.“ – Zur Charakteristik des Verstandes bei Hegel vgl. Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 102 ff.

¹⁰⁵ Vgl. Enzyklopädie I, S. 15: „Das Vernünftige ist keine einfache, formlose Einheit, sondern ein Konkretes, das die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen enthält.“

¹⁰⁶ TQ 1835, S. 392.

¹⁰⁷ TQ 1835, S. 389.

¹⁰⁸ TQ 1835, S. 194.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Erschienen in Gießen 1837. Die Arbeit wird im folgenden zitiert als „Offenbarung“.

„Der Wille und die Absicht des Sichdarstellens ist vor dem Medium dieser Darstellung; und ebenso ist das Sichkundgeben als erfüllter und erreichter Zweck nach dem Medium, durch welches jenes vermittelt worden ist.“¹¹¹

Da das Sich-Kundgeben im Vernehmen Gottes geschieht, d. h. durch Erkennen und Lieben, so ist mit der Setzung der Mensch und die Welt in einen Eigenstand freigegeben. Diese freie und vernünftige Eigenständigkeit ist das negative, ermöglichende Moment der Offenbarung.

Dieses Moment der Wirklichkeit – die Schöpfung – kann mittelbare Offenbarung Gottes genannt werden, denn indem der Mensch sich in der Welt als eigenständig erfährt und begreift, vermag er Gott als den Ursprung seiner Eigenständigkeit aus sich und der Welt zu erschließen¹¹². Zugleich kann er so seine Vermittlung in und durch die Welt als eigenständige Geschichte verstehen. Staudenmaier weist auf die antiken Geschichtsschreiber hin, die die Geschichte weithin als ein eigenständiges und eigenmächtiges Wirken des Menschen gedeutet haben¹¹³. Schaut man aber auf die Geschichte in ihren großen Zusammenhängen, dann bemerkt man bald ein Mißverhältnis zwischen der tatsächlichen Geschichte mit ihren unberechenbaren Wendungen und jenem, was aus der Eigenständigkeit und Eigenmächtigkeit des Menschen und der Welt zu erklären ist. Die Geschichte erweist sich immer wieder als ein über das menschliche Sinnen und Trachten verfügendes Geschick¹¹⁴.

Ist aber Geschichte im Sinne einer eigenständigen Geschichte zunächst nur verständlich als Entfaltung des Lebens, dann stellt sich dem Menschen angesichts des Geschickes in der Geschichte die Frage nach dem Sinn dieses ihn befremdenden Geschehens. Die Antwort darauf vernimmt er wiederum in der Geschichte, und zwar durch die Offenbarung.

Hier tut sich ein merkwürdiger Zirkel auf: Die Geschichte wird durch die Geschichte, nämlich das Geschehen der Offenbarung, in ihrem wahren Sinn aufgedeckt und ausgelegt. Damit ist der Mensch ins Geschichtliche verwiesen: Sein Gang in die Welt und zu sich selbst, sein Gang zu Gott und der Gang Gottes zu ihm, all dies ist Geschichte, und diese Geschichte enthüllt sich in ihrem eigenen Sinn im Wesen der Geschichte als Offenbarung.

„Gehilfin der Vorsehung, Priesterin der Wahrheit und Mutter der Philosophie ist uns die Geschichte deswegen, weil in ihr ein *göttliches Prinzip* waltet, dessen Tätigkeit Vermittlung des höheren Lebens der Menschheit ist; dies ist die eine Seite; in jenen Eigenschaften erscheint uns aber auch die *Geschichte*, weil das historische Moment nun jetzt ein schlechthin allgemeines, universelles wird, so daß das ganze Universum als Geschichte vor uns steht, dadurch aber als göttliche Offenbarung: Offenbarung ist Geschichte, und Geschichte ist Offenbarung; oder Offenbarung ist Offenbarung durch Geschichte. Und das ist die zweite Seite. Beide aber gehören schlechthin zusammen und sind nur in

¹¹¹ Offenbarung, S. 28.

¹¹² Vgl. a. a. O., S. 34, S. 138.

¹¹³ Vgl. a. a. O., S. 68–73.

¹¹⁴ Vgl. a. a. O., S. 76 f.

ihrer Einheit zu begreifen.“¹¹⁵ In Jesus Christus ist die Offenbarung zu ihrer Fülle gelangt und so der Sinn aller Geschichte aufgedeckt worden: Er ist die freie, gnadenhafte Einheit Gottes und des Menschen.

Staudenmaiers Deutung der Geschichte als Offenbarung, der Offenbarung als Geschichte, ist weitgehend angeregt durch Schelling. In seiner Vorlesung über die historische Konstruktion des Christentums nennt dieser die wahre christliche Theologie „die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens“¹¹⁶. Im Christentum wird das „Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich, angeschaut“¹¹⁷.

Der Weg zu diesem Verständnis der Geschichte verläuft auch nach Schelling über drei Etappen: das Verständnis der Geschichte als Natur; das Verständnis der Geschichte als Schicksal; und das Verständnis der Geschichte als Vorsehung oder Offenbarung.

Diese Hinwendung zur Schellingschen Geschichtsphilosophie der „Vorlesungen“ entsprang bei Staudenmaier einer Beschäftigung mit den ersten Zeugnissen der Positiven Philosophie des späten Schelling, die ihm ein neues Verständnis der Geschichtsphilosophie ermöglichten. 1834 hatte Schelling eine kurze Programmschrift: „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin“¹¹⁸ veröffentlicht. Hier werden zum erstenmal die Grundlinien der neuen Philosophie gezogen, die die Wirklichkeit, das Positive, Freie im Gegensatz zum Nicht – nicht-zu-denkenden, Notwendigen zu erfassen sucht. Wenn Staudenmaier in seiner Abhandlung von Geschichte spricht, dann hat man hier mitzuhören, daß es um ein freies, positives, unableitbares und apriori nicht konstruierbares Geschehen geht. Das geht insbesondere aus einer Kritik der Hegelschen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes hervor, die Staudenmaier zur selben Zeit veröffentlicht¹¹⁹. Staudenmaier wirft Hegel vor, seine Philosophie sei lediglich eine Darstellung des Negativen, Formalen der Wirklichkeit¹²⁰, sie sehe vom lebendigen Reichtum der Welt, ihrer Positivität, ihrer Geschichte und zuhöchst von der Lebendigkeit Gottes ab, der sich in der Geschichte offenbare¹²¹.

Ist nun aber in diesem Wirbel der Geschichte, wo die Geschichte durch Ereignisse der Geschichte ausgelegt und in ihren Sinn erhoben wird, nicht alles miteinander relativiert? Macht die Positivität und Freiheit ein Systemdenken nicht unmöglich?

Mit der zweiten Ausgabe seiner Enzyklopädie von 1840, der zur gleichen Zeit erscheinenden „Philosophie des Christentums oder Metaphysik der Hl.

¹¹⁵ a. a. O., S. 75 f.

¹¹⁶ Schelling, Werke, Bd. 3, S. 308.

¹¹⁷ A. a. O., S. 309. – Der einleitende Paragraph zur Geschichte der Offenbarung Gottes im Alten Testament in Staudenmaiers Enzyklopädie, 2. Aufl., S. 355, nimmt die Formulierungen Schellings fast wörtlich auf.

¹¹⁸ A. a. O., 4. Erg.-Bd., S. 445–468.

¹¹⁹ JTP 1836, VI, S. 251–359.

¹²⁰ Vgl. a. a. O., S. 279–283.

¹²¹ Vgl. a. a. O., S. 342–355.

Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte“, 1. Band¹²², und seiner Dogmatik gibt Staudenmaier seine Antwort auf diese Frage. Er hält am Systemgedanken fest und entwirft ein System der Freiheit. Das scheint paradox zu sein, weil System Gebundenheit, vorgängiges Gefügtsein zu besagen scheint, und Freiheit Ungebundenheit, Spontaneität, reine Unverfügbarkeit. Aber gerade in der Spannungsweite und Paradoxie, die Staudenmaiers Systemgedanke dadurch erhält, liegt – so scheint uns – ein empfehlender Hinweis.

In einer merkwürdigen Entgegensetzung zu Hegel, der den Anfang der Philosophie im absoluten Anfang sucht, beginnt Staudenmaier die Entfaltung des Systems in seiner „Philosophie“ mit einer Interpretation von Stellen der Hl. Schrift¹²³. Das ist vom Verständnis der Geschichte, wie er sie in seinem Büchlein „Geist der göttlichen Offenbarung“ entfaltet hat, durchaus konsequent. Die Geschichte als ganze ist aufgeschlossen in der Geschichte selbst, in der Begegnung mit jenen geschichtlichen Ereignissen, die als Offenbarungen Gottes den Menschen in den Sinn seiner Geschichte hinein vermitteln.

Hier erscheint der lebendige Gott, der absolute Urgrund, der für den Menschen ewig Unbegreifliche¹²⁴. Das Universum aber – Staudenmaier zitiert hier Texte aus der Weisheitsliteratur des Alten Testaments¹²⁵ – entspringt aus der völlig unbegreiflichen Freiheit Gottes und ist somit selbst ein Wunderbares, in seinem Dasein Unbegreifliches. Es kann vom Menschen gar nicht zu Ende gesagt werden. Gott gab niemand das Vermögen, seine Werke auszusprechen¹²⁶. Allein das Wort Gottes selbst umschließt und umfängt alles.

Dieses Universum, das sich in die einzelnen Wirklichkeiten hinein ausfächert und im Menschen zu sich kommt, ist das Positive, das Tatsächliche der Tat Gottes. Die eine und zugleich vielfältige Weltidee ist als realisierte objektiv die Weltwahrheit, subjektiv das vernünftige Prinzip im Menschen¹²⁷.

Diese bunte Fülle des lebendig Konkreten, des Geschichtlichen, ist nicht regellos. Das Freie, Positive entwirft gleichsam wie einen Schattenriß seine eigene Form und Struktur als negatives Moment seiner selbst. Staudenmaier beruft sich hier neben Leibniz, Schlegel, Weiße vor allen Dingen auf Schelling¹²⁸.

Das Negative ist für ihn nicht irgendein Bereich der Wirklichkeit, es gibt vielmehr als leere Form das, „was sie schattenhaft geben will, ganz, in derselben Ordnung und Gesetzmäßigkeit, wie sich diese im Wesen ausprägen; was immer

¹²² Erschienen in Gießen 1840, im folgenden zitiert als „Philosophie“.

¹²³ Vgl. Philosophie, S. 3 f.: „... Die ganze Grundlage der christlichen Weltansicht von der metaphysischen Seite her aus der Hl. Schrift zu beleuchten und auf der Grundanschauung, die gewonnen worden ist, sofort ein metaphysisches System aufzubauen, ist Zweck des gegenwärtigen Buches, welches alles, was es enthält, überall als ein solches rechtfertigen wird, das nur aus dem Offenbarungsbewußtsein hervorgegangen ist.“

¹²⁴ Vgl. a. a. O., S. 12.

¹²⁵ Staudenmaier stützt sich vor allem auf die Texte Sir. 24, Sap. 6; 7, Prov. 8, Job 28.

¹²⁶ Vgl. Philosophie, S. 16.

¹²⁷ Vgl. a. a. O., S. 50.

¹²⁸ Vgl. Philosophie, S. 271–296.

nur abgeschattet werden kann, was fähig ist, einen Schatten zu werfen, wirft ihn. Nur kann das Wesen selbst nicht genommen werden als dieser, wenn auch noch so treue und wahre Schatten.“¹²⁹

Als Subjektivität der Weltidee besitzt der menschliche Geist in sich eine apriorische Struktur, den Grundriß der Weltidee. Er ist folglich logisch organisiert und besitzt apriorische Kenntnisse¹³⁰.

Aus dieser Entsprechung von Weltidee und Geist in ihrer Negativität ergibt sich die Möglichkeit der Wissenschaften, der reinen und der Erfahrungswissenschaften. Die Wissenschaften überschreiten wesentlich nicht den Bereich des Negativen, d. h. sie erstrecken sich zwar überall hin, erfassen aber die Wirklichkeit immer nur hinsichtlich ihrer Strukturen. Sie bewegen sich im Medium des Allgemeinen. Das unableitbare Positive, Freie, das Individuelle bleibt außerhalb ihres Begriffs.

Nur in der freien Zuwendung und Annahme der Wirklichkeit, in der Liebe, erfaßt der Mensch diese in ihrer Positivität. Dieser Akt freier Zuwendung, mit der der Mensch sich in die Wirklichkeit frei einschwingt – in die Freiheit des sich ihm lebendig zuneigenden Gottes, in die Positivität und Vielfalt der Welt und in seine eigene geschichtliche Tatsächlichkeit – ist ein Glaubensakt, da der Mensch hier in der Welt, in jedem Ereignis der freien Zuwendung und Gnade Gottes begegnet, die ihn durch alles Positive anspricht, wie Staudenmaier in seiner Abhandlung über die Geschichte gezeigt hat. Dieser Glaubensakt aber ist zutiefst Hinkehr ins Mysterium Christi, in dem die gott-menschliche Einheit gestiftet ist.

In dieser Heimkehr des Menschen wird die Positivität der Welt vollendet. Freiheit hat zu Freiheit gefunden in der Einheit der göttlichen Liebe¹³¹.

Welche Bedeutung hat hier der Systemgedanke? Das System kann sich nicht im Begriff entfalten, denn der Begriff gibt nur das Negative. Zwar bildet auch das Negative in sich einen Kosmos – Hegel hat ihn in seiner Philosophie entfaltet – aber er ist nicht das Ganze. Ferner ist zu bedenken, daß jede geschichtliche Stunde als positives, freies Geschehen der sich im Negativen bewegenden Wissenschaft neue Aufgaben stellt. Diese kommt an kein Ende bei der wissenschaftlichen Entdeckung der Welt.

Daraus ergibt sich, daß das System weder ausgesagt noch zu Ende gesagt werden kann. Es kann nur im Symbol zur Sprache gebracht werden: dem *symbolum fidei*¹³². Hier ist die endgültige Zusage des sich selbst in Schöpfung und Offenbarung zusagenden Gottes eins geworden mit dem bekennenden Wort des glaubenden Menschen. Das christliche Glaubenssymbol ist die Synthesis, in der der Mensch sich je schon vorfindet, wenn er sich in Wahrheit er-

¹²⁹ a. a. O., S. 299.

¹³⁰ Vgl. a. a. O., S. 301.

¹³¹ Über die trinitarischen Züge der inneren Bewegung des Positiven vgl. Die christliche Dogmatik III, Freiburg 1848, S. 136–148.

¹³² Vgl. zum folgenden vom Verf., Trinitarische Anthropologie, S. 129–135.

kennt¹³³. Die Kirche aber ist die Gemeinschaft derer, die durch das Symbolum als vinculum fidei zusammengehalten werden. Sie ist die „Weltgestalt“ des Systems, die Erscheinung des Reiches Gottes¹³⁴.

Gleich wie die Offenbarung die Eigenständigkeit des Menschen voraussetzt, so setzt das Glaubensbekenntnis als Ausdruck des Systems die eigenständige, freie Forschung des Menschen nicht außer Kraft, es fordert sie vielmehr. Ebenso erweist sich die Kirche als Weltgestalt dieses göttlichen Systems nur darin, daß sie die unableitbare Vielseitigkeit der Welt nicht in sich absorbiert, sondern in ihrer Eigenständigkeit anerkennt. Denn in der Kirche erscheint die *pneumatische*, positive und freie Einheit Gottes und der Welt, die alle logischen Strukturen und Gefüge wahr und mit der Gewaltlosigkeit der Liebe in die erfüllende Einheit birgt. Die göttliche *Liebe* ist der einende Zusammenhang der Wirklichkeit. Sie ist „Weltgesetz, Weltkraft, Weltzweck“¹³⁵.

Diese Skizze des Staudenmaierschen Systemgedankens läßt deutlich die spät-idealistischen Lehrelemente erkennen, die der Tübinger Theologe verwandt hat: die Unterscheidung des negativen und des positiven Momentes der Wirklichkeit, von der Schelling in seinen späteren Schriften ausgeht¹³⁶; die Dialektik des Lebens, der Freiheit und der Persönlichkeit, wie sie sich bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße findet¹³⁷. Der ursprüngliche Systemgedanke in seiner Größe und Gewalt hingegen ist Staudenmaier aus der liebevollen Beschäftigung mit Hegel erwachsen.

Drey hatte in der „Revision“ eine Theologie gefordert, die nicht mehr objektivierend nach den Gesetzen einer formalen Dialektik fortschreite, sondern die Offenbarung als das distanzlose Eigenste des Menschen, als das „Notwendige“ verstehen lehre, ohne doch ihren gnadenhaften Charakter und ihre Geschichtlichkeit aufzuheben. Damit war gefordert der Entwurf eines Systems, das alle Züge der Wirklichkeit, wie sie die Zeit neu entdeckt hatte, aufzunehmen vermöchte, denn die Offenbarung sollte als das Notwendige des Menschen unserer Tage erkannt werden.

Messen wir Staudenmaiers Theologie mit diesem Maßstab. Objektivierung und formale Dialektik sind in seiner Theologie weitgehend aufgehoben. Der Begriff der Vermittlung ermöglicht es Staudenmaier, Schöpfung als Setzung

¹³³ Vgl. Die christliche Dogmatik I, Freiburg 1844, S. 41: „So sind wir selbst schon ohne unser Zutun in die Einheit des Glaubenssymbols aufgenommen, und es ist nur die innere Natur der Sache, die uns drängt, mit Herz und Mund es zu bekennen; oder es ist neben dem Einfluß von oben noch die stille Gewalt des Zuges zu Gott und zur Einheit mit ihm, der im besseren Teil unseres Geistes liegt, welcher uns das Bekenntnis des christlichen Glaubens aussprechen heißt.“

¹³⁴ Vgl. dazu Hegels Ausführungen über das Glaubensbekenntnis der Kirche in der Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie, Jubiläumsausgabe, Bd. XX, S. 4 f. Wenngleich Hegel eine ähnliche Zuordnung von Glaubensbekenntnis und Kirche bejaht wie Staudenmaier, so hat das Glaubensbekenntnis in seinem System doch einen ganz anderen Stellenwert als bei Staudenmaier.

¹³⁵ Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems, Mainz 1844, S. 165.

¹³⁶ Vgl. Philosophie, S. 285.

¹³⁷ Vgl. a. a. O., S. 288–296.

und Offenbarung als Kundgabe Gottes in einem zu denken. Freiheit und Gesetz, Geschichte und Struktur werden durch die sich selbst ins Negative vermittelnde Positivität in ihrer Zusammengehörigkeit gesehen. Das Wesen des Menschen schließlich zeigt sich in der Geschichte, die die Offenbarung Gottes ist. Bei diesem kühnen Einheitsdenken wahrt Staudenmaier durchaus die logische Differenziertheit der Gefüge, da er die umgreifende Einheit als positive, pneumatische, gnadenhafte faßt, wie er sie mittels der Offenbarung kennt. So ist die erste Forderung Dreys hier weithin verwirklicht. Aber auch der zweiten Forderung, der theologischen Bewältigung der neuen epochalen Weltgestalt, genügt Staudenmaiers Theologie in einem erstaunenswerten Ausmaß. Hier ist vor allem die Bestimmung des Wesens der Wissenschaft und ihrer Geschichtlichkeit zu nennen. Durch die Charakterisierung der Wirklichkeit als des Positiven vermag Staudenmaier dem Kosmos der Wissenschaften dem ihm gebührenden Ort zu bestimmen: Er ist die Darstellung des negativen Momentes der Wirklichkeit. Damit ist klar, daß die Wissenschaften einem geschichtlichen Wandel unterliegen, wenn anders das Positive das je freie, ursprüngliche, Lebendige ist, das das Negative als Schattenriß wirft. Dieser Wandel aber ist keine beliebige Diskontinuität, da der Sinn des Positiven nur einer ist, wie er in der Offenbarung Gottes aufgedeckt ist.

Es scheint ferner, daß in dieser Theologie die großen bewegenden Fragen und Anliegen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits vorweg eine wenigstens andeutungsweise Antwort erfahren: Das Wissen um die Unableitbarkeit und Positivität aller Wirklichkeit, das den Positivismus zur Auflehnung gegen den Wissenschaftsbegriff des Idealismus führt, ist hier bereits gegeben. Der wissenschaftlichen Prätension des Positivismus wird allerdings die Grenze gewiesen. – Dem Historismus und dem drohenden Relativismus wird keine geschichtslose Metaphysik entgegengesetzt, sondern eine durch und durch geschichtliche Auffassung der Wahrheit, die, weil sie sich zuhächst im Symbol ausspricht, der je neuen und gewandelten Auslegung bedarf.

Schließlich scheint diese Theologie mit ihrer Wertschätzung des Lebens und der Freiheit der Lebensphilosophie zu präludieren.

Sollte eine solche Theologie nicht ein Zeichen dafür sein, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus auch in der neuen Epoche der Geschichte nichts von ihrer leuchtenden Kraft eingebüßt hat und dem Menschen weiterhin Weg und Leben zu weisen vermag?