

Das neue Dogma und die Dogmentheorie

Von Robert Spaemann, Stuttgart

I.

Die feierliche Definition des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hat die Dogmenentwicklung und die Funktion der Kirche in der Ausbildung der christlichen Lehre auf neue und grundsätzliche Weise für die katholische Theologie zum Problem gemacht. Um diesem Problem eine zu seiner fruchtbaren Erörterung notwendige genauere Fassung zu geben, umreißen wir zunächst nach zwei Seiten hin seine Grenzen, damit gleich beiseite bleibt, was für die katholische Theologie außerhalb jeder möglichen Problematik liegt.

1. Es kann sich in der Diskussion um das neue Dogma von vornherein nicht um die Frage handeln, welche die protestantische Orthodoxie bewegt: Konnte die Kirche diese Lehre rechtens als von Gott geoffenbart definieren, wie sie es getan hat? Mit andern Worten: Ist der Inhalt des Dogmas wahr? Diese Frage setzt einen Primat der theologischen Wissenschaft über die Kirche voraus, also eine menschliche Instanz, welche die Übereinstimmung der kirchlichen Verkündigung und Auslegung des Evangeliums mit dem Evangelium selbst zu beurteilen legitimiert und imstande ist. Die katholische Theologie bezeichnet dagegen die Lehre der Kirche als *proxima regula fidei*, als unmittelbare Richtschnur des Glaubens; sie betrachtet die lehrende Kirche als die einzig legitime Verkünderin des Offenbarungswortes und schließt daher jede Überprüfung dieser Verkündigung durch eine andere menschliche Instanz, also auch durch die Theologie grundsätzlich aus. Wie Philosophie im katholischen Raum und darüber hinaus alle große Philosophie nie die Frage gestellt hat, ob es Seiendes oder ein Sittengesetz gibt — sie geht vielmehr von der Vorgegebenheit dessen aus, was ist, und untersucht seine Struktur und die Bedingungen seiner Möglichkeit —, so setzt die katholische Theologie die Verkündigung des Evangeliums in der Kirche voraus als das Umgreifende, in dem sie sich bewegt, von dem her sie selbst sich legitimiert und hinter das sie nicht zurückgehen kann. Die Frage eines katholischen Theologen kann daher nie lauten: Ist diese oder jene kirchliche Lehre wahr? — sondern sie kann nur unter der Voraussetzung der Wahrheit fragen: Wieso und warum ist sie wahr? Es ist nicht *a priori* auszumachen, was die Kirche in ihrer autoritativen Verkündigung sagen kann; was die Kirche kann, ist immer nur jeweils endgültig entschieden durch das, was sie tut.

2. Die protestantische Theologie erhebt gegen die Definition des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens den Vorwurf, die katholische Kirche produziere mit einer solchen Definition „apostolische Tradition“, d. h. sie beanspruche, selbständige Offenbarungsquelle neben der Offenbarung Jesu Christi zu sein. Nun ist ein solcher Anspruch von der katholischen

Kirche nie erhoben worden. Wenn immer heute bei der Begründung und Verteidigung des neuen Dogmas von einzelnen der Versuch gemacht werden sollte, das Glaubensbewußtsein der Kirche als eigene Offenbarungsquelle neben Schrift und Tradition zu setzen, so stünde ein solcher Versuch im Widerspruch zur Lehre des Vatikanischen Konzils, nach welcher die göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht mit Christus vollendet ist und es keine substantielle Vermehrung dieser Offenbarungswahrheit über die Lehre der Apostel hinaus gibt. Alle Dogmenentwicklung kann nur in irgendeiner Weise als Entfaltung und Vertiefung des Verständnisses der durch Christus geoffenbarten Botschaft verstanden werden. Daß es eine solche Entfaltung gibt, daß sie gut und wünschenswert ist und daß die Kirche hierbei durch den Beistand des Heiligen Geistes in der Bewahrung des reinen Wortes Gottes gesichert ist, auch dies ist seit alters christlich-katholische Lehre; es kann und darf für die katholische Theologie heute so wenig wie jemals zum Problem werden.

Was nun jedoch als Frage offenbleibt ist die genauere Bestimmung des Wesens dieser Dogmenentwicklung. Wie ist diese Entfaltung der geoffenbarten Wahrheit zu denken, von welcher Art ist das Enthaltensein der heutigen kirchlichen Lehre in Schrift und apostolischer Überlieferung und wie kann sie daraus mit Sicherheit gefolgert werden? Die Verkündigung des neuen Dogmas zwingt dazu, diese Frage neu zu durchdenken. Denn an ihm erweist sich besonders deutlich das Ungenügen bisheriger Vorstellungen. Man hat bisher die geschichtliche Dogmenentwicklung ihrem Wesen nach nicht hinreichend von einer Kette theologischer Konklusionen unterschieden. Eine theologische Konklusion ist ein Schlußverfahren, bei dem aus zwei geoffenbarten bzw. dogmatisierten Sätzen oder aus einem geoffenbarten Satz und einer natürlich einsichtigen Wahrheit ein dritter Satz gefolgert wird. Einem solchen Satz kommt nach den Regeln der Logik, wenn die Konklusion fehlerlos durchgeführt ist, der gleiche Gewißheitsgrad zu wie den beiden Obersätzen. Wenn es sich bei den letzteren also um zwei sichere Glaubenswahrheiten handelt, so ist der dritte Satz auch ein sicherer Glaubenssatz, immer vorausgesetzt, daß die Folgerung stringent und fehlerlos ist. Wenn wir auch die Ergiebigkeit eines solchen Verfahrens dahingestellt sein lassen, seine Möglichkeit oder Gültigkeit zu bestreiten würde auf die Leugnung der Tatsache der Offenbarung überhaupt hinauslaufen, denn „offenbar“ ist etwas für den Menschen nur dann, wenn es auf irgendeine Weise Inhalt seines Denkens wird; Inhalt des Denkens aber ist etwas nur, wenn es auf logische Weise gedacht werden kann.

Die Frage ist nun, ob die geschichtliche Entfaltung der geoffenbarten Wahrheit in der Lehre der Kirche als eine solche Kette theologischer Syllogismen vorgestellt werden kann, wie dies in der bisherigen Dogmentheorie, wenn auch unausdrücklich, weithin der Fall war. Das Moment der Geschichte würde in diesem Falle nur die äußerliche Bedeutung haben, daß die einzelnen Schlüsse jeweils zu verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeiten und manchmal aus geschichtlichen Anlässen gezogen worden sind. Nach dieser Auffassung wäre nur die Häresie im eigentlichen Sinne geschichtlich bedingt; die Geschichte der wahren christlichen Lehre hätte jedoch für die Lehre selbst nicht mehr Bedeutung als die Geschichte der Mathematik für die Mathematik. Auch jede mathematische Schlußfolgerung ist ja irgend-

wann zum erstenmal gezogen worden; das ist für den Schluß selbst jedoch ganz gleichgültig. Er kann jederzeit in abstracto reproduziert, d. h. aus den Axiomen stringent neu abgeleitet werden. Ähnlich hat nun auch die theologische Wissenschaft ihre Aufgabe häufig darin gesehen, für jene Sätze, die das kirchliche Lehramt zu glauben vorstellt, einen Schrift- oder Traditionsbeweis zu führen. Ein solcher Beweis müßte also jederzeit und von jedermann reproduziert werden können, der logisches Denkvermögen besitzt und der die „Axiome“, nämlich die Autorität von Schrift und Tradition, anerkennt.

Eine solche Auffassung, ob sie nun an sich sinnvoll ist oder nicht, wird der tatsächlichen Entwicklung der katholischen Lehre nicht gerecht. Vor allem durch die letzte Dogmatisierung tritt dieses Ungenügen klar zutage. Die theologische Diskussion um die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hat ergeben, daß die apostolische Überlieferung uns über diesen Gegenstand im Dunkeln läßt. Bei einigen Kirchenvätern finden sich Äußerungen, aus denen hervorgeht, daß ihnen von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter nichts bekannt war. Die ersten Zeugnisse tauchen erst ein halbes Jahrtausend nach dem Tode der Apostel auf. Angesichts dieses Schweigens der ältesten Überlieferung kann zum Zwecke eines Beweises in der traditionellen Form nur die Heilige Schrift befragt werden. Auch die Schrift erwähnt das Ereignis der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter nicht ausdrücklich. Es lassen sich jedoch aus der Schrift zahlreiche Gründe herleiten, die für diesen Glauben geltend gemacht werden können und die auch tatsächlich die Gründe für die Entstehung dieses Glaubens sind. Keiner dieser Gründe aber, und auch nicht alle Gründe in ihrer Gesamtheit, reichen aus, um hier einen zwingenden Beweis zu führen, einen Beweis, der nicht die berühmte Form hätte „*potuit, decuit, ergo fecit*“.

Was sich für Gott ziemt, läßt sich ja immer nur zwingend wissen durch das, was er tut. Wir sind nicht Zeugen seiner verborgenen Ratschlüsse und können nicht irgendwoher a priori deduzieren, wie seine Gnade sich gegen einen Menschen erweisen muß. Angesichts dieser Schwierigkeit wird in der gegenwärtigen Diskussion immer häufiger das sogenannte Glaubensbewußtsein oder der Glaubenssinn (*sensus fidei*) der Kirche als der eigentliche Grund der Möglichkeit für das neue Dogma bezeichnet. Mit dieser Theorie hat man natürlich die Deutung der Dogmenentwicklung als eine abstrakte Kette von Syllogismen verlassen. Wenn man auch diesen Glaubenssinn nicht zu einer eigenen Offenbarungsquelle machen will, so gibt man es doch auf, die Gesamtheit der katholischen Lehre mit logischer Exaktheit aus irgendwelchen aus der apostolischen Zeit stammenden Quellen herzuleiten. Wie freilich der Zusammenhang des heutigen Glaubensbewußtseins mit der Lehre Christi genauer beschaffen sei, wie die heutigen Dogmen der Kirche in der Apostellehre enthalten sind, wenn sie nicht begrifflich enthalten sind, oder wie sie daraus folgen, wenn sie nicht mit logischer Stringenz folgen, das bleibt trotz der Einführung des Glaubenssinnes als des Organs der Bewahrung und Entfaltung der christlichen Lehre meist im Dunkeln. Man hilft sich zur Not mit Bildern und spricht vom Samenkorn und vom ausgewachsenen Baum. Sicher ist dieses Bild nicht falsch, aber die Theologie kann sich nicht mit solchen Bildern begnügen. Als Wissenschaft muß sie bestrebt sein, ihrem Gegenstand eine begrifflich

einsichtige Fassung zu geben. Das Naturverhältnis Same — Baum kann im Bezug auf ein Erkenntnisproblem nur eine Metapher sein. Wenn man zwischen zwei Sätzen keine logische Beziehung herstellen kann, so genügt nicht die Versicherung, der eine folge aus dem andern wie aus einem Samenkorn. Natürlich handelt es sich unter theologischem Aspekt bei der Entwicklung der christlichen Lehre um einen ganz einmaligen Vorgang, den man nicht anders als durch eine Analogie wird beschreiben können. Aber diese Analogie muß dem gleichen Bereich entnommen sein, dem formal das zu erörternde Problem angehört, d. h. dem Bereich der Erkenntnislehre, näherhin dem Problem des Erkenntnisfortschrittes. Denn theologische Erkenntnis fällt, wenn sie auch durch ihren Gegenstand unvergleichlich ist, doch unter methodischem Gesichtspunkt unter das allgemeinere Phänomen der Erkenntnis überhaupt. Wenn also im Folgenden der Versuch gemacht werden soll, eine Richtung anzudeuten, in welche zu blicken für eine fruchtbare Erörterung unserer Frage vielleicht förderlich ist, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit für eine kleine Weile dem allgemeinen Problem des Erkenntnisfortschritts zuwenden.

II.

Zunächst: Menschliches Erkennen ist nicht einfaches Verweilen bei einer erkannten Sache, sondern es geschieht als Prozeß unablässig fortschreitender Aneignung. Schon die Erkenntnis eines einfachen Tatbestandes hat die dynamische Struktur einer Bewegung vom Besonderen zum Allgemeineren und umgekehrt; immer wird etwas (Allgemeines) von bzw. über etwas (Besonderes) erkannt und ausgesagt.

Nun entstammt aller Inhalt unserer Erkenntnis der Erfahrung. Der Geist des Menschen entwirft nicht schöpferisch seinen Gegenstand, sondern er muß sich ihn geben lassen. Das Vermögen der Rezeptivität aber nennen wir Sinnlichkeit. Der Mensch verharret jedoch nicht in einer einfachen sinnlichen Anschauung, sondern hebt das Gegebene in das Licht geistiger Erkenntnis. Dadurch treten die Sinneseindrücke aus ihrer blinden Vereinzelung heraus und werden zu Elementen eines sinnvollen Ganzen, eines Kosmos. Die Erfassung eines vernünftigen Sinnes aber ermöglicht es, von selbst zu weiterem, nicht unmittelbar erfahrenem Wissen fortzuschreiten, sofern dieses aus dem erkannten Sinngefüge eindeutig folgt. Eine solche Struktur liegt der Aufforderung des Evangeliums zugrunde: „Seht den Feigenbaum und alle anderen Bäume. Wenn sie zu treiben beginnen, wißt ihr, daß der Sommer nahe ist“ (Luk 21,30). Da jedoch ein solches erkanntes Sinngefüge bzw. ein Begriff in seinem Inhalt ganz aus der Erfahrung stammt, so kann aus ihm nicht mehr gefolgert werden, als Erfahrung bzw. Anschauung zuvor hineingetan hat. Die Nähe des Sommers folgt aus dem Treiben des Feigenbaumes nur für den, der diesen Zusammenhang aus Erfahrung kennt oder ihn auf Grund der Erfahrung anderer glaubt. Aus dem bloßen Satz „der Feigenbaum treibt“ folgt nichts weiter, als daß der Feigenbaum eben treibt, d. h. es folgt gar nichts. Ja, noch mehr; schon das einfache Verstehen dieses Satzes setzt voraus, daß ich aus Erfahrung weiß, was ein Feigenbaum oder mindestens was ein Baum ist, und was es heißt, daß ein Baum treibt.

Wenn nun schon das einfache Auffassen einer Mitteilung eine gewisse Erfahrung voraussetzt, so kann doch überdies aus ein und derselben Mitteilung für einen Menschen mit reicherm Erfahrungswissen mehr aus ihr folgen als für den Unerfahrenen. So wird ein Gärtner, der vom Leben der Bäume eine genauere Erfahrung besitzt, aus dem Treiben des Feigenbaumes die Jahreszeit präziser bestimmen können als der Unerfahrene. Der Begriff Gold hat für einen Goldschmied oder für einen Naturwissenschaftler einen reicheren Inhalt als für den Primitiven, der auch ein Messingstück für Gold ansieht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Wissen von historischen Begebenheiten. Je mehr Erfahrung jemand besitzt, je mehr geographische Kenntnisse etwa von dem Schauplatz einer Schlacht, je mehr Erfahrung von der menschlichen Psyche, desto mehr wird für ihn aus einem schlichten historischen Bericht folgen. Ja, schon das oberflächlichste Verständnis eines Berichtes setzt voraus, daß wir die Worte desselben unverzüglich mit korrespondierender Erfahrung füllen, indem wir stillschweigend voraussetzen, die Menschen seien an anderen Orten und zu anderen Zeiten im Grunde von der gleichen Art gewesen, von der sie hier und jetzt noch immer sind. Wenn es also heißt: Petrus ging hinaus und weinte bitterlich, so hat diese Erzählung für uns nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, daß bitterliche Tränen bei Petrus wie bei uns Zeichen einer tiefen Traurigkeit gewesen sind, wie wir das aus Erfahrung kennen. Wenn wir all unsere Erfahrungen beiseite lassen müßten, so wäre es für uns ganz gleichgültig, ob Petrus geweint oder gelacht hat; es würde beide Male dasselbe, nämlich in derselben Weise nichts bedeuten.

Das Ergebnis unserer kurzen Erwägung ist also dies: eine Erkenntnis wirklicher Zusammenhänge aus bloßen Begriffen, denen keine Erfahrungen korrespondiert, gibt es nicht, mithin auch keinen Fortschritt in einer solchen Erkenntnis. Der heilige Thomas kennzeichnet diesen Sachverhalt so: „Es ist für unsern Verstand im Zustand des irdischen Lebens, wo er mit dem Leib verbunden ist, unmöglich, irgend etwas der Wirklichkeit nach zu erkennen, ohne daß er sich zurückbezüge auf sinnlich Wahrnehmbares“ (I q. 84, a. 7).

III.

Wenn die allgemeine Struktur menschlicher Erkenntnis von dieser Art ist, so muß auch die Offenbarung Gottes in solche Gestalt eingehen, damit sie für uns den Charakter einer Offenbarung haben kann. D. h.: 1. Der Inhalt der Offenbarung muß auf irgendeiner Erfahrung beruhen. 2. Die Göttlichkeit der Offenbarung muß durch Erfahrung beglaubigt sein. 3. Aber auch nach der Mitteilung des Offenbarungswortes kann dieses uns überlieferte Wort für uns nur soviel enthalten und also nur soviel aus ihm gefolgert werden, als ihm auf seiten des Folgernden eine eindeutige und adäquate Anschauung korrespondiert und es so mit Sinn erfüllt.

Wie steht es mit dem Offenbarungswissen in bezug auf diese notwendigen Elemente?

1. Der Inhalt der Offenbarung, die Mitteilung vom Heilswillen und der Heilsplan des gnädigen Gottes beruht auf einer unmittelbaren An-

schauung. Diese Anschauung besitzt jedoch nur einer, nämlich der, welcher uns die Botschaft gebracht hat, Jesus Christus. „Niemand hat Gott je gesehen. Der Eingeborene, Gott, der im Schoße des Vaters ist, Er brachte uns die Kunde“ (Joh 1,68).

2. Für die göttliche Beglaubigung Jesu Christi als des wahren Gottgesandten haben wir das Erfahrungszeugnis der Augenzeugen seiner Wunder, vor allem seiner Auferstehung. Johannes bezeugt: „Was von Anfang an war, verkünden wir euch, was wir gehört und mit eigenen Augen gesehen haben, was wir geschaut und was unsere Hände berührt haben vom Worte des Lebens“ (1. Joh 1,1).

Die Apostel haben diese Erfahrung mit ihrem Blute bezeugt. Es gibt nun zwar Martyrer für jeden Unsinn. Das Einzigartige des christlichen Martyriums liegt jedoch darin, daß hier Menschen es für wert gehalten haben, nicht für irgendwelche abstrakte Meinungen zu sterben, sondern zur Bezeugung der Tatsächlichkeit einer Erfahrung, die sie mit eigenen Augen, Ohren und Händen gemacht haben. Und bis auf den heutigen Tag fließt das Blut von Christen, die für die Glaubwürdigkeit der Erfahrung eines geschichtlichen Faktums in den Tod gehen. Die falschen Martyrer sind Martyrer für Abstraktionen, für die sich merkwürdigerweise viel leichter sterben läßt. Für den Christen aber ist alles gelegen an der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi. Der heilige Paulus sagt: „Wenn Christus nicht auferstanden ist, ist euer Glaube eitel; dann seid ihr noch in euren Sünden“ (1 Kor 15,17). Das aber heißt, daß das unanschauliche Mysterium der Sündenvergebung von der Wirklichkeit eines anschaulichen historischen Ereignisses abhängt, nämlich davon, daß das Grab leer war, ohne daß jemand den Leichnam Jesu entfernt hatte.

3. Wenn nun also das Wort der Offenbarung auf einer ursprünglichen Anschauung beruht, nämlich auf der Selbstanschauung Gottes, von der uns der Gottmensch Kunde gebracht hat, und wenn uns die Glaubwürdigkeit dieses Menschensohnes von menschlichen Augenzeugen bestätigt wird, so bleibt doch noch die Frage: Wie können wir, an die das Wort Gottes ergeht, dieses Wort verständig aufnehmen, wenn uns in der Dimension, von der dieses Wort spricht, jegliche korrespondierende Anschauung fehlt? Gewiß, wir vermögen auf Grund der endlichen Dinge, die wir anschauen, auf einen unendlichen Schöpfer zu schließen. Aber der so gewonnene natürliche Begriff Gottes ist ganz abstrakt. Er enthält die Negation aller endlichen Anschaulichkeit und faßt in sich die gedachte unendliche Steigerung aller endlichen positiven Bestimmungen, von denen jede durch die Aufhebung ihrer Endlichkeit mit jeder anderen auf eine ganz unvorstellbare und für uns abstrakte Weise identisch wird. Von diesem abstrakten Begriff Gottes her läßt sich — das ist katholische Lehre — weder zu einer Erkenntnis seiner konkreten trinitarischen Existenz noch zu einem Verständnis dessen gelangen, was es um das Wesen der übernatürlichen Begnadigung des Menschen ist. Es erhebt sich also von neuem die Frage: Wie ist es möglich, daß wir mit den Worten Gnade, Sünde, Erlösung, Einwohnung des Heiligen Geistes nicht nur irgendeinen, sondern den richtigen Sinn verbinden, da uns doch jegliche Anschauung von der Wirklichkeit abgeht, von der da die Rede ist. Es scheint, daß wir nicht wissen können, was diese Worte überhaupt meinen. Noch viel weniger aber können wir dann irgendwelche Sätze

der Offenbarung ihrem Sinn gemäß so durchdenken, daß sich uns daraus Erkenntnisse ergeben, die von dem unmittelbaren Wortlaut der biblischen Sätze verschieden wären. (Ein Eskimo würde aus der Erzählung von einem treibenden Feigenbaum nicht auf den nahenden Sommer schließen können, wenn er nie erfahren hat, was ein treibender Baum ist und was es damit für eine Bewandnis hat.) In diesem Falle aber würde die Offenbarung ein chiffriertes Telegramm bleiben; wir würden dieses Telegramm in Ehrfurcht vor dem Absender an einem sicheren Ort aufbewahren, wir würden die Chiffren vielleicht abschreiben und vervielfältigen wie magische Zeichen, aber mit seinem Inhalt würden wir nichts anzufangen wissen.

Nun ist aber das Evangelium in anderer Absicht verkündet worden, nämlich in der Absicht, daß es denen, die es hören, zum Heile gereiche. Die Frage bleibt also: Aus welcher Anschauung gewinnt das Offenbarungswort für uns seinen rechtverstandenen Inhalt? Eine mögliche und nicht einmal ganz verfehlte Antwort wäre diese: Es gibt so etwas wie ein natürliches religiöses Bewußtsein. Die Inhalte dieses Bewußtseins sind nicht nur, ja gar nicht in erster Linie, als Theorie gegeben, sondern als ursprüngliche Werterfahrung. Das Heilige ist für den Menschen nicht nur ein Wort, sondern es hat ganz bestimmte, im Gefühl gegebene Qualitäten; ebenso gibt es auch ein allgemeines Sündenbewußtsein und ein Erlösungsbedürfnis in der Menschheit. Wir lassen hier unerörtert, was es mit diesem natürlichen religiösen Gefühl auf sich hat, wie es zu erklären ist und was es zu leisten vermag. Es kann kein Zweifel sein, daß die christliche Frömmigkeit ihre menschliche Substanz aus dieser natürlichen Religiosität gewinnt. Aber diese Urerfahrungen haben eine eigentümliche Blindheit. Sie vermitteln gewisse Qualitäten, das „Numinose“ usw., ohne doch das eigentlich Gemeinte eindeutig bestimmen zu können. Darum richtet sich das religiöse Gefühl, wenn es sich selbst überlassen ist, auf vielfältige innerweltliche, kosmische oder erdhafte Mächte, auf eine Vielzahl von Göttern, auf Sonne, Mond und Sterne, auf goldene Kälber und auf die mythisierte Substanz einer Nation. Nun ist zwar allein der lebendige Gott der wirklich entsprechende Bezugspunkt aller religiösen Intentionen und also die übernatürliche Religion des Christentums die einzige auch wahrhaft natürliche Religion. Dennoch ist diese religiöse Erfahrung offensichtlich keine adäquate Erfahrung, da es nicht möglich ist, auf Grund derselben zu einer eindeutigen Erkenntnis des wahren Gottés, gewissermaßen zu seiner Identifizierung zu gelangen. Natürlich knüpft die christliche Botschaft an diese Grunderfahrungen an (entgegen der Theologie von Karl Barth). Aber die eigentlich theologische Dimension etwa der Sünde kann nicht erfahren, sondern nur geglaubt werden, da sie die ebenso unerfahrbare übernatürliche Bestimmung des Menschen voraussetzt. Für die Inhalte der Heilsgeschichte lassen sich nur gleichnishafte Anschauungen beibringen, und Jesus sagt, daß er in Gleichnissen rede, „damit sie hören und doch nicht verstehen“. Da uns die Anschauung der in den Parabeln des Herrn versinnbildlichten Wirklichkeit abgeht, so würden wir bei der Auslegung ganz im Dunkeln tappen, wenn nicht Christus jeweils selbst die Auslegung gegeben hätte. Aus dem gleichen Grunde hält ja auch die katholische Exegese an dem Grundsatz fest, daß die bildliche Auslegung der Schrift, vor allem des Alten Testaments, zwar ein Recht besitzt, daß sie aber nur

dort zwingend ist und zu dogmatischen Schlüssen berechtigt, wo eine solche Auslegung einer bestimmten Stelle ausdrücklich im Neuen Testament bezeugt ist. Der Grund ist wiederum derselbe. Da uns das Innere der göttlichen Heilsökonomie, von der uns die Offenbarung Kunde gibt, nicht in einer korrespondierenden Anschauung gegeben ist, könnten wir als einzelne reflektierende Subjekte aus den Worten der Offenbarung, wie sie uns in geschriebenen Texten überliefert sind, überhaupt keine zwingenden Schlüsse ziehen, so wie wir es etwa in der Geometrie können, welcher die allen Menschen gemeinsame Raumanschauung zugrunde liegt, oder wie es in der Geschichtswissenschaft möglich ist, da diese Bekanntheit der Schauplätze und die Erfahrung der elementaren menschlichen Reaktionsweise voraussetzen darf.

Es ergibt sich also aus unseren bisherigen Überlegungen zunächst die negative Einsicht, daß Offenbarungstheologie als rein menschliche, von keiner Instanz als von fixierten Texten einerseits, und von der Logik andererseits geleitete Spekulation über den Inhalt dieser Texte notwendig scheitern oder zu einem unverbindlichen, ins Leere gehenden Spiel von Assoziationen und Intuitionen werden muß. Die Geschichte der Häresien beweist zur Genüge, daß es kein abstrakt eindeutiges, rein logisch verbindliches Denken über diesen Inhalt gibt. So wird also auch das Unterscheidende der katholischen Dogmenentwicklung nicht einfach darin zu suchen sein, daß sie allein eine Folge fehlerloser Deduktionen sei.

Es ist kein Ausweg aus diesem Dilemma einer rein menschlichen Offenbarungstheologie, wenn man auf alle Theologie verzichten, sich nur bei den Sätzen der Hl. Schrift aufhalten und sich durch einen reinen Fiduzialglauben retten lassen will. Die Lehre vom Fiduzialglauben, dem einfachen Akt des Vertrauens auf meine Rettung durch Christus, ist ja selbst bereits wieder eine bestimmte theologische Theorie. Und was das einfache Verweilen bei den Sätzen der Schrift betrifft, so haben wir nur die Wahl, bei ihnen wie bei unverstandenen magischen Chiffren zu verweilen; denn ein verstehendes Verweilen setzt schon voraus, daß etwas auf eine bestimmte Weise verstanden wird; und dieses Verstehen ist ein Prozeß, dem man nicht willkürliche Grenzen setzen kann.

IV.

Wir sind nun am entscheidenden Punkt unserer Untersuchung angelangt. Theologische Erkenntnisse und damit auch theologische Erkenntnisfortschritte sind notwendig, wenn christliche Offenbarung überhaupt sinnvoll sein soll. Wahre theologische Erkenntnisse aber sind nicht möglich, sofern Theologie selbst als Wissenschaft diese Erkenntnisse aus den Quellen der christlichen Offenbarung zwingend herleiten soll; denn menschlicher Wissenschaft fehlt jene Anschauung, die allein dem Wort der Offenbarung einen eindeutigen Inhalt zu geben vermöchte.

Wenn also in der Geschichte der Katholischen Kirche die Verkündigung des Evangeliums und der Glaube durch Frömmigkeit, Kult und Spekulation eine bestimmte Ausbildung erfahren, so gibt es für die Gemäßheit oder Ungemäßheit dieser Ausbildung kein eindeutiges äußeres Kriterium. Die Wahrheit der gegenwärtigen kirchlichen Lehre ist vielmehr selbst ein not-

wendiges Element des Glaubensinhaltes. Dieser Glaube gründet sich auf die Verheißung des Heiligen Geistes durch Christus: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe;“ und „Er wird reden, was er hört“ (Joh 16,13).

Der Geist, welcher der Kirche beigegeben ist und sie zum mystischen Leibe Christi macht, „redet, was er hört“, d. h. er besitzt wie Christus Erfahrung von dem, was er redet. Und so ist er allein es, der den Inhalt der Offenbarung Jesu Christi für uns zu einem lebendigen Inhalt macht. Seine Erkenntnis, nur seine Erkenntnis ist wahrhaft „Gnosis“. Die Erfahrung aber, welche die Kirche im Laufe der Jahrhunderte mit diesem ihr anvertrauten Inhalt macht, der Reichtum, den sie daraus hervorholt, ist das Werk jenes Geistes, der sich in diesem Inhalt selbst bezeugt als Geist und Leben. Wäre der Gang dieser Lehrentwicklung der Gang einer Deduktion, wäre die kirchliche Unfehlbarkeit nur die Sicherung vor logischen Fehlern in der Ableitung eines Satzes, so würde das voraussetzen, daß die Menschen in der Kirche selbst eine solche Gnosis besäßen, d. h. eine Anschauung, die uns den lebendigen Gott in seiner konkreten Totalität als Begriff in die Hand gäbe, also die Anschauung Gottes. Weder die Lehrenden noch die Hörenden in der Kirche besitzen eine solche Anschauung. Die Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung ist eine menschliche Geschichte, in der sich die verschiedenartigsten Impulse der Frömmigkeit und der Spekulation, durch bestimmte historische Geistesrichtungen bedingte Interpretationen der Schrift usw. aufweisen lassen. Aber diese menschliche Geschichte ist zugleich heilige Geschichte; die Kirche glaubt, daß sie in dieser unbeabsichtigten und fast unmerklichen Entwicklung vom Heiligen Geist zum richtigen Verständnis der Wahrheit geleitet wird, jener Wahrheit, von welcher der Heilige Geist allein eine Anschauung besitzt. Nur er kann es sein, der im Gang dieser Geschichte das Wort des Evangeliums aus seiner Anschauung füllt und es so für uns zu einem Wort des Heiles macht.

So muß die Funktion des Heiligen Geistes in der kirchlichen Lehrentwicklung wohl positiver gedacht werden als es bisher geschah. Nicht zwar als neue Offenbarung, aber auch nicht im Sinne einer bloßen Bewahrung vor logischen Fehlern in einer Deduktion. Wir können vielmehr auf Grund der vorausgegangenen Überlegungen diese Funktion näher dahin bestimmen, daß er das Wort der Offenbarung aus seiner ewigen Selbstanschauung allererst zu einem lebendigen Inhalt macht. Dann aber sind Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie selbst theologische Disziplinen. Eine solche Theologie freilich ist das Gegenteil einer gnostischen Theologie. Ein Dogma, wie das der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, so einsichtig es sich aus der Schrift dartun läßt, streng daraus deduzieren zu wollen — unabhängig von seiner geschichtlichen Entstehung in der Kirche -- würde voraussetzen, daß der Theologe Gnostiker wäre, d. h. jene Anschauung der Gnadenratschlüsse Gottes besäße, die nur der Geist Gottes selbst besitzt. Aber irgendeine das Gegenteil behauptende Theologie würde denselben Anspruch erheben müssen.

Der Glaube an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche ist nicht willkürlich. Er stützt sich auf klare Aussagen des Neuen Testaments. Aber abgesehen davon, scheint sich mir aus den oben entwickelten Gründen zu ergeben, daß der Glaube an die christliche Offenbarung als solcher einen

inneren Widerspruch in sich schließt, wenn er nicht diese Überzeugung einschließt. Eine theologische Wissenschaft, losgelöst von der Vorgegebenheit einer autoritativen kirchlichen Lehrverkündigung, ist eine Wissenschaft aus reinen Begriffen. Als solche ist sie Lehre und unverbindliche Spekulation über einen unanschaulichen Gegenstand, welche als „Axiomatik“ gewisse heilige Texte zugrunde legt. Als Realwissenschaft aber wird sie notwendig zu reiner Philologie und Religionsgeschichte. Beides muß den eigentlichen Inhalt einer christlichen Theologie verfehlen.

Der prinzipielle Einwand der protestantischen Theologie gegen das Selbstverständnis der Kirche, aus dem heraus sie ihre Dogmen verkündet, hätte, wenn er konsequent durchgedacht würde, die Auflösung der christlichen Botschaft in Gnosis einerseits, in Religionswissenschaft anderseits zur Folge. (Dabei kann Karl Barths neuere Theologie durchaus als eine Art Gnosis angesehen werden, da sie immer mehr zu einer Theologie aus reinen Begriffen wird.)

Wir hören von evangelischer Seite die ehrlich besorgte Frage: Wohin soll dieser theologische Positivismus führen? Wohin soll es führen, wenn man die Kirche grenzenlos apostolische Tradition produzieren läßt? Diese Frage stammt, so absonderlich es für die Frager klingen mag, aus einem Sicherungsbedürfnis, aus dem Wunsch, das Wort Gottes in menschlicher Verfügbarkeit zu halten und die oberste Instanz zur Nachprüfung der christlichen Verkündigung nicht aus der Hand zu geben. Man will ein Kriterium haben, an dem die Verkündigung des Wortes Gottes gemessen werden kann. Aber die Suche nach einem solchen Kriterium würde zu einem regressus in infinitum führen. Der katholische Christ glaubt auf das Wort Jesu Christi hin, daß diese Entwicklung eben nicht irgendwohin führt, sondern zu jenem Verständnis der Offenbarung vom Reiche Gottes, das durch den Geist Gottes selbst geleitet und darum das allein wahre ist.

Wenn wir aber von jemandem, der die Wahrheit und Notwendigkeit einer unfehlbaren Verkündigung zugäbe, gefragt würden, warum diese Unfehlbarkeit ausgerechnet in der Katholischen Kirche zu finden sei, so würden wir nicht nur auf die apostolische Kontinuität der Kirche hinweisen, sondern wir würden wie Petrus fragen: „Wohin sollen wir sonst gehen?“ Nur die Katholische Kirche erhebt ja den Anspruch, den wir von einer Kirche erwarten müssen, die die wahre Kirche Christi ist. Nur sie wagt es, wie die Apostel zu sprechen: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen“ (Apg. 15,28). So bezeugt sich der Geist selbst in ihr. Wenn also der katholische Christ alle menschliche Sicherung hinter sich läßt, so tut er es einzig im Vertrauen auf Jesus, den Herrn, der ihm in der Katholischen Kirche mit jener Unbedingtheit bezeugt und verkündet wird, die allein dieses Zeugnis glaubhaft zu machen imstande ist.