

# Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas<sup>1)</sup>

Von Heinz Robert Schlette, Bonn

Die Bedeutung des Wortes »Geschichtlichkeit« wurde jüngst in einer Preisschrift der Göttinger Akademie der Wissenschaften von Gerhard Bauer näherhin untersucht<sup>2)</sup>. Bauer legt die problemgeschichtliche Herkunft des Begriffs aus dem Historismus dar und verfolgt seine verschiedenen Bedeutungen in der Gegenwartsphilosophie, in der es bekanntlich eine Mode geworden ist, von Geschichtlichkeit zu reden. Wenngleich Bauers Darstellung die Frage nach der Geschichtlichkeit ein wenig ironisieren zu wollen scheint, so ist es doch nützlich, sich von ihm sagen zu lassen, welche Bedeutungen mit unserem Begriff verbunden werden. Geschichtlichkeit heißt, so schreibt Bauer am Ende seiner Darlegungen, »Zugehörigkeit zur Geschichte, Positivität oder Nichtvernünftigkeit, Unableitbarkeit, Unbestimmbarkeit, Unvollendbarkeit, Offenheit, Zukünftigkeit, Vergänglichkeit und Endlichkeit, Geschehentlichkeit, Zeitlichkeit, Individualität, Einzigartigkeit, Schöpfertum, Wirklichkeit, Lebendigkeit, Menschliches Geschick, besonders soziales Geschick, Gemeinschaftlichkeit, Verantwortlichkeit, Beteiligung an der Geschichte, Aktivität, Antwort auf die jeweilige geschichtliche Lage, Zielbewußtsein, Entschlossenheit, Nichtentrinnenkönnen, Unfreiheit, Bedingtheit, Fatalität, Bedrohtheit, Tradition, Kontinuität<sup>3)</sup>.«

<sup>1)</sup> Vortrag während der Salzburger Hochschulwochen 1963. Der Text wurde für den Druck leicht überarbeitet und erscheint in erweiterter Form in dem Sammelbändchen »*Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*« im Verlag Anton Pustet, München 1964. – Auf die besondere Anregung von Herrn Prof. Dr. Schmaus hin wird der Vortrag auch in dieser Zeitschrift veröffentlicht; dafür schulde ich meinem verehrten Lehrer Dank. – Ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, daß in diesem Aufsatz nicht wissenschaftlich »Neues« geboten wird, sondern lediglich einige sich heute stellende Probleme zur Sprache kommen sollen. Mehr als diese möge der Leser angesichts eines so weiten und schwierigen Themas hier nicht erwarten. – Auf die Zusammenstellung und Zitation der einschlägigen Literatur wurde verzichtet; vgl. aber M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I<sup>o</sup>, München 1960, 683–687 sowie auch die Angaben zu den Artikeln »*Dogmenentwicklung*« von K. Rahnert und »*Dogmengeschichte*« von J. Auer in: LThK<sup>2</sup> III, 462 f. bzw. 469 f.

<sup>2)</sup> »*Geschichtlichkeit*« – Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963.

<sup>3)</sup> Ebd. 183 f.

Diese Bedeutungsstatistik mag als Hinweis auf die Komplexität dessen, was mit Geschichtlichkeit gemeint sein kann, genügen. Es sei nur noch eigens darauf hingewiesen, daß Geschichtlichkeit keineswegs lediglich das deutsche Wort für das Fremdwort »Historizität« ist – eine voreilige und ahnungslose Identifizierung, die man leider nicht allzu selten antrifft.

Die genauere und eindringendere Analyse dessen, was »Geschichtlichkeit« bedeutet, müßte sich sowohl Hamann, Herder, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Trendelenburg als auch Ranke, Troeltsch, Dilthey, York von Wartenburg, Husserl, Heidegger, Jaspers, Bloch, Collingwood, Gadamer u. a. zuwenden. Vielleicht sind diese Namen bereits ein Hinweis auf die Sache selbst. Das philosophische Desiderat, das sie anzeigen, liegt offenbar darin, daß eine Konzeption der Geschichtlichkeit entwickelt werden soll, die nicht einem historistischen Relativismus verfällt, sondern den unrelativierbaren Anspruch der Wahrheit in seiner allein schon auf Grund des menschlichen Daseins geschichtlichen Konkretion aufzeigen und retten kann. Diese Intention wird heute von vielen katholischen Philosophen und Theologen geteilt; ich nenne nur J. B. Lotz, J. B. Metz, M. Müller, K. Rahner, B. Welte und möchte insbesondere hinweisen auf die scharfsinnigen Untersuchungen des Begriffs »Geschichtlichkeit« von Adolf Darlapp<sup>4</sup>). Da es also unmöglich ist, Begriff und Wesen der Geschichtlichkeit auf eine kurze Formel zu bringen, dürfte es sich empfehlen, im folgenden auf das mit diesem Titel Intendierte mehr zu achten als auf die unmittelbare Bedeutung, die das Wort »Geschichtlichkeit« annehmen kann.

Wenn man den historistischen Relativismus als die prinzipielle Infragestellung von Wahrheitserkenntnis überhaupt und zudem noch als in sich selbst widersprüchlich ablehnt, so ist bereits ein gefährliches Mißverständnis im Vorfeld der Dogmengeschichte ausgeschlossen; Dogmengeschichte muß alsdann mehr sein als lediglich die Sammlung der wechselnden, je bedingten Aussagen über etwas, das an sich selbst auch wieder nur relativ sein könnte. Es dürfte hier gestattet sein, den Relativismus sogleich zu übergehen, um zu fragen, was Dogmengeschichte positiv bedeutet.

Nun wäre es in der Tat möglich, über die Geschichtlichkeit des Dogmas rein deduktiv zu handeln, indem man von der Erkenntnistheorie und Ontologie, aber auch von der Sprachphilosophie und Religionsphilosophie her zeigen würde, daß schon aus philosophischen Überlegungen das Gegenteil der Geschichtlichkeit des Dogmas eigentlich undenkbar ist, d. h. daß man nichts anderes zu erwarten hat als eine wie auch immer des Näheren zu interpretierende Geschichtlichkeit des Dogmas. Ein solches methodisches Verfahren, das freilich auch die Theologie selbst, insofern sie spekulativ ist und sein kann, einbeziehen würde, scheint – wie gesagt – möglich und legitim zu sein. Wenn wir trotzdem das Problem der »Geschichtlichkeit des Dogmas« in enger Verbindung mit der Dogmengeschichte betrachten wollen, so geschieht dies um der größeren Klarheit und Dringlichkeit willen, die die Überlegung dadurch erhält.

Unter Dogmengeschichte versteht man bekanntlich zunächst jene theologisch-historische Disziplin, die das faktisch Gewesene der kirchlichen Lehre erforscht und darbietet und so die Möglichkeiten zur Verifizierung einer Theorie des Dogmas und der Dogmengeschichte selbst bereitstellt, soweit eine solche Theorie überhaupt durch Materialien zu verifizieren ist. Es könnte bei diesem methodischen Ansatz der Eindruck entstehen, die These von der Geschichtlichkeit des Dogmas sei gerade-

<sup>4</sup>) Vgl. A. Darlapp, *Geschichtlichkeit*: LThK<sup>2</sup> IV, 780–783; ders., *Geschichtlichkeit*: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries, I (München 1962) 491–497; ders., *Heilsgeschichte*, ebd. I, 674–680.

zu das Fazit aus dem dogmengeschichtlich feststellbaren Befund. Dies mag insofern zutreffen, als sich ein erster Zugang zur Geschichtlichkeit des Dogmas von der Dogmengeschichte selbst her leicht und schnell ergibt. Eine gründliche Analyse zeigt jedoch, daß die Geschichtlichkeit des Dogmas ihrerseits die Voraussetzung und Bedingung für die Möglichkeit von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte überhaupt darstellt. Nur wenn und weil es Geschichtlichkeit des Dogmas gibt, kann Dogmenentwicklung sich vollziehen und kann Dogmengeschichte wissenschaftlich betrieben werden. Ich möchte versuchen, diese Problematik im folgenden unter einigen, als wichtig erscheinenden Gesichtspunkten in gebotener Kürze darzulegen.

Die erste Frage muß lauten: Was ist konkret und im genauen Sinne mit dem Wort »Dogmengeschichte« gemeint? Die Frage wurde und wird unterschiedlich beantwortet, wie ein Artikel von Aland sehr gut zeigt<sup>5)</sup>. In diesem Beitrag wird übrigens auch wieder bemerkt, daß es Dogmengeschichte im strengen Sinne erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts innerhalb der evangelischen und seit der letzten Jahrhundertwende auch innerhalb der katholischen Theologie gibt. Ist nun Dogmengeschichte vielleicht identisch mit Theologiegeschichte oder aber mit einer Geschichte des gläubigen Bewußtseins und Selbstverständnisses oder auch mit Frömmigkeitsgeschichte? Oder ist sie wirklich ausschließlich die Geschichte jener Lehrformeln, jener Formulierungen, die wir als »Dogmen« bezeichnen? Ohne die Beziehungen der Dogmengeschichte zu den allgemeineren und weiteren Bereichen, die durch die Stichworte »Theologie«, »gläubiges Bewußtsein«, »Frömmigkeit« angedeutet werden, bestreiten zu wollen – niemand kann im Ernst diese Wechselwirkung leugnen –, wird man sagen müssen, daß Dogmengeschichte eben doch zunächst einmal die Geschichte der Dogmen ist. Diese tautologisch klingende Bestimmung verschiebt nur das Problem, indem sie uns fragen läßt, was wir denn unter einem »Dogma« verstehen sollen. Auch diese Frage ist keineswegs so leicht zu beantworten, wie es dem theologischen Laien scheinen könnte. Erst jüngst hat J. R. Geiselmanndargelegt<sup>6)</sup>, daß wir einen theologisch außerordentlich bedenkswerten Wandel im Bedeutungsgehalt des Begriffs Dogma zu konstatieren haben. Vinzenz von Lerin spricht im 5. Jahrhundert in seinem Commonitorium von dem *caeleste dogma*, welches sei *divinum, universale, catholicum*. Dogma ist für Vinzenz identisch mit dem dem Volke Gottes anvertrauten Glaubensgut überhaupt, d. h. Dogma meint dasselbe wie *depositum fidei* oder *divinum depositum*, jene Hinterlage göttlicher Offenbarungswahrheit, die nicht Menschen erfunden haben, die vielmehr auf Gott selbst zurückgeht. Freilich wußte Vinzenz sehr wohl von der Möglichkeit, dieses eine Dogma immer vollkommener und umfassender sich aneignen zu können, aber seine Verwendung des Wortes »Dogma« bleibt auf das eine *depositum* beschränkt. Demgegenüber, so führt Geiselmannd weiter aus, finden wir im 1. Vaticanum einen veränderten Sprachgebrauch. Hier wird das Dogma von dem *depositum* ausdrücklich unterschieden: Das *depositum* ist der »Inbegriff der der Kirche anvertrauten Offenbarung«, die Dogmen indes sind die menschlichen Aussagen über jenes *depositum* (vgl. D 1836), freilich als menschliche Aussagen dennoch auch authentische, autoritative und unfehlbare Aussagen, insbesondere, wenn sie vom *magisterium extraordinarium* in einem *sollemne iudicium* ausgesprochen werden.

Sodann muß noch unterschieden werden zwischen den formal promulgierten Dogmen und jenen, die im allgemeinen Glaubensbewußtsein und in der ordent-

<sup>5)</sup> Vgl. K. Aland, *Dogmengeschichte*: RGG<sup>3</sup> II, 230–234.

<sup>6)</sup> Artikel »Dogma« in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, a.a.O. I, 225–241.

lichen Lehrverkündigung der Kirche impliziert sind, aber noch nicht ausdrücklich als Dogmen gekennzeichnet wurden. J. S. Drey unterschied in diesem Sinne zwischen *dogma declaratum* und *dogma tacitum*. So wäre z. B. die Assumptio Mariae vor der Deklaration im Jahre 1950 ein *dogma tacitum* oder ein materiales Dogma gewesen. Diese Unterscheidungen sollen nun hier nicht weiter verfolgt werden, damit wir unsere Fragestellung nicht aus dem Auge verlieren; doch sei festgehalten, daß wir Dogma zweckmäßigerweise im Sinne des 1. Vaticanum als kirchlich-autoritative Aussage über das *depositum fidei* verstehen, den Begriff dabei jedoch so weit fassen, daß auch das *dogma tacitum sive materiale* von unseren Darlegungen mitbetroffen wird. Dies bedeutet zugleich, daß wir das Dogma nicht ohne seine Nachbarschaft zur Theologie-, Liturgie- und Glaubensgeschichte betrachten können.

Gegen die Tatsache, daß die kirchlich-autoritativen Aussagen über das *depositum fidei* ihre eigene Geschichte besitzen, läßt sich offenbar nichts einwenden. Man kann sich diese Tatsache am leichtesten dadurch vor Augen führen, daß man die ersten, im Neuen Testament enthaltenen, noch einfachen Lehrformeln oder Glaubensregeln mit den großen Symbola der Väterzeit und diese wiederum mit der Professio Tridentina, dem Syllabus, dem Antimodernisteneid und den möglicherweise auf dem 2. vatikanischen Konzil zu verabschiedenden Lehrkapiteln vergleicht.

Seit etwa sechzig Jahren sind auf katholischer Seite große wissenschaftliche Anstrengungen auf dem Gebiet der Dogmengeschichte unternommen worden; nicht selten freilich begnügt man sich mit Literaturgeschichte, mit Patristik und Mediävistik. Das sich alsdann einstellende theologische Unbehagen hat kürzlich Stephan Otto in einem Aufsatz »Wozu patristische Forschung?« treffend beschrieben. Der problemgeschichtliche Entwicklungsgang bis zu den dogmatischen Endformulierungen hin ist heute fast immer in den wichtigsten Stationen bekannt. Bei den dogmengeschichtlichen Forschungen wurde jedoch kein Fall sichtbar, bei dem eine als endgültig angesehene Formulierung abermals überholt worden bzw. durch eine andere, eine bessere ersetzt worden wäre. (Daß keine solche, einmal endgültig gewordene Formulierung wieder zurückgenommen wurde, braucht gar nicht erwähnt zu werden.) Dogmengeschichte scheint somit die Erforschung des geschichtlichen Werdens einer dogmatischen Formulierung zu sein, die Erforschung eines Weges, der endet, wenn das Dogma einmal formuliert ist. Karl Rahner hat im Hinblick auf das christologische Dogma von Chalkedon die Frage gestellt, ob das Dogma Ende oder Anfang sei<sup>8)</sup>, und es ist nach seiner Ansicht immer auch Anfang. Demnach – so können wir jetzt sagen – erforscht die Dogmengeschichte das Dogma nur, insofern es Ende ist; das Dogma unter dem Gesichtspunkt des Anfangs zu betrachten, ist die Sache der spekulativen Dogmatik. Nun wird aber die dogmatische Rede selbst nach mehr oder minder langer Frist Thema der historischen Betrachtung. Folglich geht die je und je mögliche Dogmatik stets in Dogmengeschichte bzw. Theologiegeschichte über. Es erhebt sich hier das schwere Problem, ob und inwiefern es angesichts dieser Situation Sinn hat, eine historische und eine systematische Betrachtungsweise, wie es in den wissenschaftlichen Werken üblich ist, zu unterscheiden. Denn die systematische Bemühung ist immer auch schon – wenn nicht eine historische, so doch – eine geschichtliche, sonst könnte sie später nicht mehr durch andere, sich wiederum als systematisch verstehende Überlegungen überholt und durch diese

<sup>7)</sup> In dieser Zeitschrift 13 (1962) 122–125.

<sup>8)</sup> Vgl. K. Rahner, *Chalkedon – Ende oder Anfang?* In: A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon – Geschichte und Gegenwart III*, Würzburg 1954, 3–49.

in die Kategorie des Historischen gedrängt werden. Hier haben wir einen Fingerzeig auf die Geschichtlichkeit jeder dogmatischen Aussage vor uns. Wie es mit der Unterscheidung »historisch« und »systematisch« auch gestellt sein mag, das methodisch-kritische Selbstverständnis der Dogmengeschichte bietet noch weitere, weit schwierigere Probleme.

Muß man nicht doch »Dogma« in einem sehr weiten Sinne auffassen – als jegliches autoritative Aussagen der Theologie und der Kirche über eine bestimmte, geglaubte Offenbarungswahrheit –, weil ja ein strenger authentischer und verbindlicher Begriff des Dogmas erst seit dem 1. Vaticanum vorliegt? Es ist unwahrscheinlich, daß z. B. die Infallibilität des Papstes und die Immaculata Conceptio etwa für das Lateranense IV. den Charakter eines Dogmas hatten, schon allein deswegen, weil der formale Begriff des Dogmas noch gar nicht gegeben war. Umgekehrt will es fraglich erscheinen, ob das Tridentinum oder frühere Konzilien so zahlreiche Formulierungen und Verurteilungen ausgesprochen hätten, wenn sie sich unter dem Anspruch dessen gewußt hätten, was das 1. Vaticanum von einem Dogma verlangt. Diese Überlegung mag darauf hinweisen, wie problematisch der Begriff der Dogmengeschichte ist, denn Dogmengeschichte hätte ein Dogma ja gerade in einer Zeit zu untersuchen, in der es noch kein Dogma war, wiewohl die mit dem späteren Dogma gemeinte »Sache« als *articulus fidei*, d. h. als ein im Symbolum enthaltener Satz, sehr wohl Annahme fand<sup>9)</sup>. Das bedeutet einerseits wiederum, daß Dogmengeschichte immer schon mehr ist als bloße Entstehungsgeschichte eines dogmatischen Satzes, andererseits aber auch, daß sie Gefahr läuft, die Geschichte nach einem Satz, nach einer Vorstellung zu befragen, ja sie geradezu daraufhin zu untersuchen und durch ebendiese Suche etwas in sie hineinzuprojizieren, was sie nicht enthält – wie jener, der in einem dunklen Raum eine schwarze Katze sucht, die gar nicht anwesend ist. Umso schlimmer, wenn jener meint, die Katze dennoch gefunden zu haben, wenn also der Dogmengeschichtler mit einem lückenlosen Aufweis von *dicta probantia* für das spätere Dogma aufwartet. Die Dogmengeschichte könnte also zu einer apologetisch ausgerichteten Wissenschaft werden, die ihre Aufgabe nur darin sieht, nachzuweisen, daß das, was heute gelehrt wird, früher selbstverständlich auch schon gelehrt wurde.

Hier kündigt sich an, daß sich Dogmengeschichte als solche stets unter einem dogmatisch-theoretischen Apriori befindet, das etwa lautet: Am Anfang war alles schon da, wenngleich es zuweilen anders formuliert wurde, oder aber: Am Anfang war nur wenig da, aber dieses Wenige – in sich »alles« enthaltend – wurde im Gang der Geschichte unter dem Beistand des Pneuma nicht nur mehrmals formuliert, sondern ursprünglich und neu erkannt, sprachlich gestaltet und insofern erst hervor-gebracht (pro-duziert). Freilich ist die Dogmengeschichte berechtigterweise daran interessiert, die Kontinuität des ja heute Gelehrten und Geglaubten mit dem Anfang, allgemeiner gesagt: mit Schrift und Tradition nachzuweisen; es fragt sich nur, in welcher Weise man diese Kontinuität im vorhinein immer schon interpretiert, denn hiervon hängen faktisch die Form und das Niveau der dogmengeschichtlichen Forschung ab. Glücklicherweise ist man inzwischen von der apologetischen Tendenz der Dogmengeschichte abgekommen und hat man das Prinzip der Explikation des Ursprungs im Medium der Geschichte weithin akzeptiert. Auch von hier aus wird die Einsicht immer klarer, daß die Geschichtlichkeit des Dogmas die Dogmengeschichte innerlich konstituiert und ermöglicht.

Welches sind nun des näheren die Bedingungen, unter denen die »Dogmen-

<sup>9)</sup> Vgl. H. B a c h t, *Glaubensartikel*: LThK<sup>2</sup> IV, 934 f.

entwicklung« vonstatten geht und die also von der Dogmengeschichte ebenfalls zu erforschen sind? Es wurde schon angedeutet, daß bei der Entfaltung eines Dogmas an einem ganz bestimmten Punkt des Entwicklungsprozesses eine Fixierung stattfindet, die die Entwicklung beendet und eine Endgültigkeit der Aussage schafft, und daß ein so gewonnenes theologisches End-Produkt zwar noch Gegenstand weiterer Überlegungen sein kann und muß, aber gemäß dem bisherigen Usus der Kirche aus seiner als endgültig, d. h. als unüberholbar geltenden Formulierung noch niemals in eine neue transponiert worden ist. Eine grundlegende Bedingung für das katholische Verständnis der Dogmengeschichte scheint somit die Tatsache zu sein, daß ein geschichtlich-geistiger Prozeß wirklich geschehen, aber ebenso wirklich zu seinem Ende gekommen ist.

Hier wären nun die ontologischen, erkenntnistheoretischen und anthropologischen Bedingungen für Dogmenentfaltung und Dogmengeschichte zu diskutieren, also jenes, was in der neueren Philosophie als die Geschichtlichkeit des Seins und der Wahrheitserkenntnis bezeichnet wird<sup>10</sup>). Wir müssen uns mit dem Hinweis auf diese Thematik begnügen; lediglich kurz verwiesen sei auch auf die theologischen Bedingungen der Dogmenentwicklung, die in der Ekklesiologie und Geschichtstheologie oder aber, allgemeiner gesehen, in der Theologie der Heilsgeschichte dargestellt werden. In unserem Zusammenhang möchten wir auf eine andere Bedingung der Dogmenentfaltung und Dogmengeschichte ein wenig näher eingehen, eine Bedingung, die zunächst das Äußere oder, wie man auch zu sagen pflegt, das Gewand des Dogmas zu betreffen scheint, die sich jedoch alsbald in sachlicher Hinsicht als von größtem Gewicht erweist: *die Sprache*.

Wenn die Dogmen die authentischen Aussagen der Kirche bzw. des Lehramts über das *depositum fidei* sind, wenn die Dogmen in ihrer Verbindlichkeit die kirchliche Einheit manifestieren, wenn die feierliche Rezitation solch dogmatischer Rede kultischen Charakter annehmen kann wie etwa in den großen Glaubensbekenntnissen der Kirche, wenn die Dogmen das eine *depositum divinum* bezeugen wollen und deshalb auch in die Verkündigung Eingang finden, damit die Integrität der Wahrheit nicht gefährdet wird (wenngleich auf der anderen Seite natürlich nicht die Dogmen selbst das zu Verkündigende sind), wenn man sich eine geschichtlich-greifbare, rechtlich-verfaßte Gemeinschaft wie die Kirche schon soziologisch nicht denken kann, ohne daß diese Gemeinschaft das sie Zusammenbindende in für alle verbindlichen und verständlichen Formeln bekenntnismäßig festlegt und akzeptiert, dann wird vollends die fundamentale Bedeutsamkeit der Sprache ersichtlich, in der die Dogmen gesprochen sind. »Sprache« meint hier eine lebendige Ganzheit, nicht nur eine Philosophie und deren Terminologie, sondern eine Kultur, einen Denkhorizont, aus dem alles Gesprochene immer schon herkommt und geprägt ist. In diesem Sinne ist die Sprache der Dogmen bis heute diejenige der griechischen Philosophie, der aristotelischen ebenso – das sollte man nicht übersehen – wie der platonischen, und das bedeutet: die Sprache des griechischen Welt- und Wirklichkeitsverständnisses überhaupt. Wie allgemein bekannt ist, liegt heute eine elementare, vielbelagte Schwierigkeit für Glaube, Theologie und Verkündigung darin, daß eben-

<sup>10</sup>) Es sei zu dieser Problematik lediglich angemerkt, daß die Richtung des Philosophierens heute weitgehend und mit Recht darauf abzielt, sich offen des Desiderats anzunehmen, das mit dem Stichwort »Geschichtlichkeit« benannt wird. So sehr man diese Fragestellung begrüßen wird, so ist nicht zu übersehen, daß das Relativismus-Problem freilich nach wie vor kritisch gegen eine Philosophie der »Geschichtlichkeit« eingewandt wird. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein allzu alltägliches Mißverständnis von Geschichtlichkeit den relativistischen Mißdeutungen – unabsichtlich, möglicherweise aber auch absichtlich – Vorschub leistet.

diese Sprache unserer Dogmen nicht mehr verstanden wird, daß sie insbesondere nicht mehr verstanden werden kann in Asien und Afrika, so daß es schon aus diesen konkreten Erfordernissen heraus einer Übersetzung in eine neue Sprache bedarf. (Diese Forderung wurde in wissenschaftlichen Kreisen bereits seit den zwanziger Jahren immer vernehmlicher erhoben<sup>11)</sup>; ihre Aktualität haben in letzter Zeit auf katholischer Seite insbesondere zwei Bücher spürbar zu machen vermocht, die eine relativ große Breitenwirkung erzielten, ich meine die von A. Diop 1956 herausgegebene Aufsatzsammlung mit dem Titel »Des Prêtres noirs s'interrogent«, die 1960 in deutscher Übersetzung erschien, sowie die 1955 im damaligen belgischen Kongo und 1956 auch im Deutschen erschienene Arbeit des Franziskaners Placide Tempels über die Ontologie und Ethik der Bantu-Philosophie.)

Indes ist die Sprache noch in einem anderen, fundamentaleren Sinne die Bedingung der Dogmen und der Dogmenentwicklung. Wie immer es mit der *Eignung einer bestimmten Sprache* für das dogmatisch zu Sagende bestellt sein mag, es ist nicht zu verkennen, daß jenes *depositum fidei* notwendig immer nur da ist und erreichbar ist im *Medium von Wort und Sprache überhaupt*. Es ist unmöglich, den Glauben durch Schweigen weiterzugeben und zu bezeugen, denn der Glaube kommt vom Hören (Röm 10, 17). Damit gelangen wir abermals zu dem Problem des Verhältnisses von *dogma* und *depositum*. Das *depositum* ist selbst keineswegs wie ein Ur-Bestand von festen, unverrückbaren ewigen Wahrheiten einfachhin gegeben und daher vorhanden, verfügbar, von dieser in jene Sprache beliebig transponierbar. Es wäre ein aussichtsloses Unterfangen, wollte man sich daran machen, aus der Lehre der Kirche alles zu streichen, was durch menschliche Sprache, durch Kultur und Philosophie bedingt ist, um auf diese Weise das reine *depositum* herauszukristallisieren und damit die Möglichkeit zu gewinnen, dieses *depositum* alsdann wieder in eine neue Sprache, sei es die indische, die afrikanische oder die der modernen Philosophie, zu übersetzen. Denn das *depositum* ist niemals in seiner puren Essenz antreffbar, sondern immer schon und immer nur im *Wort* des Glaubens, d. h. in einer ganz bestimmten »Sprache«. Wir wissen, daß schon das Neue Testament selbst in verschiedenen Sprachen spricht, daß auch das Neue Testament das reine *depositum* nicht kennt oder hat; auch kann ja das Neue Testament nicht selbst kurzerhand als das *depositum* angesehen werden<sup>12)</sup>, da es das – freilich als kanonisch akzeptierte, kirchliche – Dokument von dem vielfältigen Reden und Zeugnisgeben ist, das offenbar etwas bezeugt und meint, was »hinter« dem Bericht des Neuen Testaments steht und was man nicht zu unrecht das »Evangelium hinter den Evangelien« genannt hat. Dieses Letzte und Ungreifbare mit dem Wort *depositum* zu belegen, ist zweifellos nicht glücklich. Denn wie sollen wir dieses *depositum* und sein Deponiertsein auffassen, wenn es nicht das Neue Testament selbst ist, sondern jenes, von dem das Neue Testament spricht?

An dieser Stelle wird deutlich sichtbar, daß es notwendig ist, das Verhältnis von *dogma* und *depositum* neu zu durchdenken. Die »Hinterlage« des Glaubens erweist sich nämlich in der theologischen Analyse letzten Endes nicht als etwas wie auch immer Hinterlegtes; denn dann wären die Dogmen, vorausgesetzt, daß das Neue Testament die Hinterlage wäre, authentische Aussagen über das Neue Testament. Das ist zwar nicht völlig falsch, aber doch zu wenig, zumal es legitim ist zu sagen,

<sup>11)</sup> Über dieses Problem sprachen während der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen nicht nur zahlreiche Referenten – darunter H. Fries, Th. Michels, M. Schmaus –, sondern insbesondere auch Kardinal B e a in seinem programmatischen Festvortrag am 11. 8. 63., dessen Thema lautete: »Die Internationalität der Wissenschaft im Dienst der Einheit der Christen«.

<sup>12)</sup> Zum Begriff vgl. J. R. G e i s e l m a n n, *Depositum fidei*: LThK<sup>2</sup> III, 236–238.

daß das Neue Testament als authentische Aussage über den sich immer mehr ins Unverfügbare zu entziehen scheinenden Ur-Anfang der Kirche und des Glaubens *selbst dogmatischen Charakter* besitzt. Wenn man den Begriff des *depositum fidei*, über welches die Dogmen authentische Aussagen machen, angesichts der Erkenntnisse der heutigen Exegese und Dogmengeschichte noch aufrechterhalten will, dann wird man erklären müssen, daß dieses *depositum* niemals in reiner Form angetroffen und deshalb niemals in absolut-endgültiger Sprache ausgesagt werden kann, weil es prinzipiell nicht antreffbar und keineswegs nur auf eine einzige Weise aussprechbar ist. Denn das *depositum* ist seinem Wesen nach nicht eine Mitteilung, sondern ein *Ereignis*, ein *Geschehen*, das vergangen ist und nur im Modus des von Gott gewährten Glaubens – und das heißt immer auch: in der *ἐκκλησία* der zum Glauben Gerufenen – erfahrbar. Dieses Ereignis ist das eigentliche Heilsgeheimnis, es ist das Mysterium von Tod und Auferstehung Jesu. Das gründende, die Kirche ermöglichende und mit den Dogmen unter je verschiedenen Gesichtspunkten beschriebene Mysterium des Kreuzes und der Auferstehung ist – wenn man das Wort hier noch zulassen will – das »*depositum*« schlechthin. Das, worüber die Dogmen Aussagen machen, ist also ein Ereignis und keineswegs eine Art kerygmatisch-theologischer *Ur-Formel*. Der Rückgang zu diesem Ereignis ist immer verwirklicht, wo geglaubt wird. Und wo der Glaube sich in diesem Ereignis gegründet weiß, ist für ihn das Dogma stets die notwendige Aussage über das in der Sprache nicht einholbare Mysterium. Jede, auch die älteste Aussage über das Ereignis ist inadäquat; jede Aussage, auch die älteste, ist immer schon »Aussage über« und insofern dogmatischen Charakters. (Wir denken hier natürlich primär immer an solche Aussagen, die eine auf ihre Weise verbindliche und authentische Bedeutung haben.) Mit ebendieser These ist nicht nur gesagt, daß die uns zur Verfügung stehenden Bilder und Begriffe im Vergleich zu dem Gemeinten lediglich »analog« seien, vielmehr ist über diese mit Recht zu vertretende Analogizität hinaus noch behauptet, daß alles Sprechen eben nicht nur wegen seines Analogiecharakters, sondern wegen des *Ereignis*charakters jenes Ur-Mysteriums selbst notwendigerweise hinter dem zu Sagenden zurückbleibt und daß es, weil wir nicht auf das Sprechen verzichten können – insbesondere nicht auf das autoritative Sprechen –, gerade auch als dogmatisches Sprechen prinzipiell im Unangemessenen verbleiben muß. Alles dogmatische Sprechen in der Geschichte der Kirche vermag zwar das *depositum* oder sagen wir jetzt besser: das Heilsereignis zu umgrenzen, es gegen Häresien zu verteidigen, es zu bezeugen, aber auch die Summe der in der Geschichte möglichen Aussagen über jenes Ereignis kann dessen Sinn nicht in die Sprache einbringen, weil hierzu eine Fähigkeit des Schauens und Begreifens gehören würde, die menschliches Vermögen überschreitet, denn wir sind im Stande des Glaubens und nicht des Schauens; aber obwohl dieses sich so verhält, müssen wir doch auch gleichzeitig im Glauben bekennen, das heißt: davon »sprechen«, daß Gott uns das Geheimnis der Welt, der Geschichte und selbst seines eigenen Wesens in einer grundsätzlich nicht mehr zu überbietenden Weise, die man die »eschatologische« nennt, erschlossen hat. Die Sprache erlaubt uns hier nur noch das Bezeugen von etwas, das in seiner Fülle nur dadurch sichtbar werden kann, daß es in dem menschlichen Sprechen nicht aufgeht. Das Scheitern der Sprache wird zum höchsten Triumph des Mysteriums und führt so in die Anbetung. Trotzdem wird immer wieder und muß von dem Mysterium gesprochen werden. Die das Wort sprengende eschatologische Erfahrung ist in das Herz der Kirche und der Glaubenden eingegeben und formt sich in der je möglichen Sprache aus. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens und seines Erkennens und Sprechens bedingt alsdann die Geschichtlichkeit auch jener Aussagen,



welche die dogmatischen sind. Die Dogmengeschichte erforscht das Ringen um die rechte Sprache, oft um die kleinste Formulierung; prinzipiell geht es dabei stets um die Bewahrung des wahren Sinnes ebenjenes Erst-Ereignisses, d. h. um seine Verteidigung gegenüber Mißverständnissen und Irrtümern, wie auch positiv um seine unter den Voraussetzungen der menschlich-geschichtlichen Sprache mögliche optimale Explikation und damit immer auch um die optimale Verkündigung eben-dieses bleibenden Ursprungs. Denn die dogmatische Explikation ist niemals Selbstzweck, obgleich man zugeben wird, daß bisweilen der Heilssinn dogmatischer Explikationen nicht deutlich zu erkennen ist.

All dies, was wir bis jetzt, wenn auch oft nur andeutungsweise zu bedenken suchten, führt uns zu der Einsicht, daß das Dogma jene authentische Lehraussage ist, mit der die Kirche an ihrem je geschichtlichen Ort es unternimmt, die eine Wahrheit in der menschlichen Sprache solcherart einzufangen, daß sie verbindlich, verständlich und mitteilbar dargestellt wird. Dadurch bleiben die vielen Wahrheiten immer auf die eine Wahrheit zurückbezogen. Die Dogmengeschichte untersucht das historische Werden einer dogmatischen Formel und zeigt dabei in dem ihr zugänglichen Bereich die Bedingtheiten menschlichen Sprechens über das eine Mysterium. Die Dogmatik selbst als spekulative Wissenschaft versucht über die sachliche Interpretation des Überlieferten hinaus das *depositum* je neu als den immer selben Ursprung zur Sprache zu bringen, eine Bemühung, bei der das dogmatische Sprechen aus der Konfrontation mit der Spiritualität und Sprache einer Zeit wertvollste Impulse empfängt. Insofern aber diese Spekulation selbst wieder Vergangenheit wird, geht sie notwendigerweise eines Tages von dem Genus des Geschichtlichen in das des Historischen über und bestätigt damit die Geschichtlichkeit und Bedingtheit ihrer selbst, denn sie vermag mit ihren Aussagen dem Ereignis stets nur nach-folgend auf der Spur zu bleiben. Die so charakterisierte Vor-läufigkeit oder auch Nach-läufigkeit des Dogmas kann indes nicht als Kennzeichen jenes »schlechten Historismus« gelten, vor dem auch Troeltsch warnte<sup>13)</sup>.

Denn von der Bedingtheit der dogmatischen Aussage reden wir nicht deswegen, weil die »Wahrheit«, also Gott und seine spezielle Offenbarung, sich beliebig mitteilen oder entziehen würde und über sie nichts Sicheres ausgemacht werden könnte. Vielmehr gründet die Bedingtheit in der Natur des Menschen, von der Thomas von Aquin sagte, sie sei *mutabilis*, und damit in der Struktur menschlichen Erkennenkönnens überhaupt, *doch gleichzeitig* gründet sie auch in jenem von Gott frei verfügbaren Geschehen, das als eine große und umgreifende Paidagogie das Menschengeschlecht vom Anfang zur Vollendung führt. Die Bedingtheit der dogmatischen Aussage ist mithin nicht nur auf der Seite des Menschen, sondern auch auf der Seite Gottes begründet. Ja, diese Bedingtheit der dogmatischen Aussage, d. h. des Verstehens der Offenbarung und der Heilsgeschichte überhaupt, zeigt sich nun gerade in ihrer Geschichtlichkeit selbst als das Un-bedingte. Dieser Satz meint, daß nichts auf eine un- oder außergeschichtliche Weise verstanden und ausgesagt werden kann.

Die Theologie spricht also stets von jenem Urereignis her, das für sie gerade als Ereignis die alle Aussagen fundierende Wahrheit bleibt, und sie spricht darüber stets in geschichtlicher Sprache. Wir sagten, daß hierdurch eine Unangemessenheit der dogmatischen Aussage gegeben ist, die sowohl darin ihren Grund hat, daß eine *bestimmte* Sprache gesprochen wird, wie auch darin, daß *überhaupt* gesprochen

<sup>13)</sup> Vgl. etwa E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme: Gesammelte Schriften* III, Tübingen 1922, 69 u. ö.

wird und daß beides gleich unvermeidlich ist. An dieser Stelle müssen wir den Begriff der »Unangemessenheit« endlich korrigieren. Wenn es kein anderes Sprechen über jenes Ereignis gibt als das geschichtliche und wenn nichtsdestoweniger doch gesprochen werden muß, dann ist die scheinbare Unangemessenheit in Wirklichkeit die dem Menschen und seinem Erkenntnisvermögen sowie die der Struktur der Heilsgeschichte zugehörige *Angemessenheit der Sprache* schlechthin. Die Unterscheidung von Absolutheit und Relativität hat hier keinen Platz mehr; sie verstellt nur das geschichtliche Wesen der Sprache und des Ereignisses, zumal sie aus einem Denkhorizont stammt, der nicht in der Hl. Schrift seinen Ausdruck gefunden hat, sondern eher im platonischen Timaios. Ist aber die Geschichtlichkeit des Dogmas – und wir können im Anschluß an Überlegungen der heutigen Philosophie auch sagen: die Perspektivität des Dogmas das dem Menschen allein Angemessene und Mögliche, so wäre es die Ur-Häresie schlechthin, den vorliegenden Bestand an dogmatischer Formulierung für komplett und unüberholbar zu halten. Von hier aus fällt der Blick auf die wesenhafte Zukünftigkeit der Kirche, die ihren Grund hat in der noch ausstehenden Vollendung.

Die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Sprache sowie die Geschichtlichkeit dessen, was wir Offenbarung nennen, fundieren die Geschichtlichkeit des Dogmas, und ebendiese ermöglicht Dogmengeschichte, Dogmenentwicklung und eine echte Zukunft des Dogmas. Die alten Formulierungen werden nicht unsinnig, sie werden nicht überholt oder relativistisch entleert, vielmehr bleiben sie die unter ihrer geschichtlichen Konstellation mögliche und gültige Aussage eines als wahr Erkannten, das nicht mehr aufgegeben werden kann. Dieses Nicht-mehr-Aufgebbare schließt jedoch nicht die Möglichkeit und die Aufgabe aus, das alte Wahre in eine neue Sprache einzubringen. Durch diesen theologisch-methodischen Ansatz scheint es möglich zu werden, dem Strudel des Relativismus zu entrinnen und die Geschichtlichkeit des Dogmas mitsamt ihrer Zukünftigkeit zu retten. Es ist von außerordentlicher Wichtigkeit, sich diese Bezüge zu vergegenwärtigen. Es darf nicht dabei bleiben, daß die Aussagen über die Geschichtlichkeit des Dogmas und die Dogmengeschichte das Gewordensein des Bisherigen rechtfertigen und sozusagen als kirchlich-dogmatische und apologetische *Historiodizee* aufgefaßt werden; vielmehr wird es immer notwendiger, von der hier nur skizzierten Position aus und auf der Grundlage des Vertrauens, das sie gewähren kann, auf neue Ausagemöglichkeiten nicht nur zu warten, sondern nach ihnen zu suchen, um den Anruf jenes einen Heilsereignisses in unserer geschichtlichen Stunde präsent werden zu lassen und ineins damit auf die Zukunft hin freizugeben.