

Die Einheit des Dogmas und die Vielheit der Denkformen¹⁾

Von Leo Scheffczyk, München

Die dogmatische Theologie hat sich nicht nur mit dem Gehalt des Offenbarungsglaubens zu befassen, sondern auch mit der Art und Weise, wie sich das menschliche Denken diesen Gehalt aneignet und ihn zum Ausdruck bringt; denn das Dogma ist ja nicht identisch mit der Offenbarung und der Glaubenswirklichkeit als solcher. Es ist vielmehr ein, wenn auch durch die Wirkung des Gottesgeistes in der Kirche besonders qualifizierter, so doch menschlicher Ausdruck dieser Wirklichkeit. Da die Offenbarung in diesem Ausdruck für uns erst ihre Gestalt und Form gewinnt, kann die menschliche Ausdrucksform des Dogmas für den Offenbarungsgehalt nicht ohne Bedeutung sein. An ihr entscheidet sich nämlich, ob die Offenbarung einen ihr gemäßen und entsprechenden Ausdruck findet oder nicht. Dieser Ausdruck wird von vielen menschlichen Faktoren und Determinanten bestimmt sein, vor allem aber von der Eigenart und den Strukturen des menschlichen Denkens selbst. Deshalb ist das Befassen mit den menschlichen Denkstrukturen oder Denkformen eine wesentliche Aufgabe der systematischen Theologie.

Diese bleibende Aufgabe gewinnt heute eine besondere Aktualität durch den Umstand, daß wir in einer Zeit außerordentlich starker geistiger Bewegtheit leben, die auch das christliche Glaubensbewußtsein aufwühlt. Zur Bewältigung der sich daraus ergebenden Anforderungen an das gläubige Denken bedürfte es allererst einer gründlichen Diagnose des geistigen Umbruchs. Sie ist nicht schon geleistet, wenn man sich mit dem Hinweis auf gewisse Symptome dieses Wandels begnügt, wie auf den Fortschritt der Wissenschaften, auf das räumliche Zusammenrücken der Menschheit oder auf das Mündigwerden der Menschen. Das letzte Merkmal z. B. ist von I. Kant in einem berühmten Wort schon zur Kennzeichnung der Aufklärung verwandt worden²⁾, kann also für unsere Gegenwart nicht besonders typisch sein. Die heute gängige Berufung auf dieses Merkmal weist aber doch darauf hin, daß sich der tiefere Wandel in gewissen Grundhaltungen des Menschen vollzieht, in bestimmten Einstellungen und Ausrichtungen seines Denkens. Sie müssen von der Theologie auch deshalb bedacht werden, weil nur unter ihrer Berücksichtigung die Glaubenswahrheit so ausgesprochen werden kann, daß sie den Menschen der Gegenwart innerlich betrifft und für ihn aktuell zu werden vermag. Es ist deshalb wohl auch kein Zufall, daß das II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution über »Die Kirche in der Welt von heute« den Begriff der Denkform in die kirchliche Lehrverkündigung aufnahm³⁾.

So gibt es vielerlei Gründe, derentwegen sich die systematische Theologie heute mit den menschlichen Denkformen auseinandersetzen muß. Nur ist das kein leichtes Unternehmen. Es verlangt eine gewisse Abkehr von den gegenständlichen Gegebenheiten und eine Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf das, was gleichsam im Rücken alles gegenständlichen Denkens und Sprechens liegt.

¹⁾ Dieser Beitrag stellt die erweiterte Form der Antrittsvorlesung dar, die der Verfasser am 25. Mai 1966 an der Universität München hielt.

²⁾ I. Kant, *Was ist Aufklärung?* WW hrsg. von E. Cassirer, IV, Berlin 1913, 169: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.«

³⁾ Vgl. *Gaudium et spes*, I nr. 6 u. 7.

Die Schwierigkeit zeigt sich schon bei einer genaueren Bestimmung dessen, was die »Denkform« eigentlich ist. Der Begriff wird seit seinen Ursprüngen bei Kant⁴⁾ und Hegel⁵⁾ bis hin zu seiner geistesgeschichtlichen und theologischen Auswertung in neuerer Zeit bei H. Leisegang⁶⁾, E. Schlink⁷⁾, E. Przywara⁸⁾, H. Urs v. Balthasar⁹⁾, G. Söhngen¹⁰⁾, M. Schmaus¹¹⁾, J. B. Metz¹²⁾, H. Mühlen¹³⁾ u. a. verschieden verstanden, ohne daß die Variationen einen gemeinsamen Sinnbestand verleugnen könnten. Er liegt in der Anerkennung, daß es sich bei der Denkform um ein formales, das Denken des Menschen strukturierendes Prinzip handelt, das als Gestaltgesetz den Gedanken ihre eigentümliche Prägung, ihren Stil und Rhythmus verleiht. Denkformen sind demnach die urtümlichen Rezeptions- und Erfahrungsweisen des Menschengenies, die selbst nicht gegenständlich und darum von den Denkgebilden nicht ablösbar sind. Trotzdem sollte man sie nicht als völlig inhaltsleere Ermöglichung der Erkenntnis verstehen; denn sie sind als die Prägeformen des Denkens durch eine ursprüngliche Selbsterfahrung des Menschen bestimmt, die wiederum nicht ohne Ob-

⁴⁾ Kant bezeichnete die Kategorien als »Gedankenformen«. *Kritik der reinen Vernunft* (Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften III) 118, 150, 209.

⁵⁾ Hegel verstand unter der Denkform jene von den Gegenständen und ihrer logischen Struktur kommenden Bestimmungen, die die Gesetzmäßigkeit des Denkens garantieren und die vor allem in der menschlichen Sprache niedergelegt sind. *Wissenschaft der Logik* (hrsg. von G. Lasson I, 1923), 9 f.

⁶⁾ *Denkformen*, Berlin 1951. Es ist das Verdienst dieses erstmals 1928 erschienenen Werkes, diesen Begriff für die Geisteswissenschaften fruchtbar gemacht zu haben. Leisegang ging bei der Bestimmung dieses Begriffes von der Verschiedenheit der Gegenstandsbereiche und ihrer spezifischen logischen Struktur aus, die sich in der Gedankenführung nachbildet und sich auch dann durchhält, wenn das Denken auf einen anderen Gegenstandsbereich übergeht. Vgl. ebda., 16. So hat er u. a. zu zeigen vermocht, daß das am Phänomen des Lebens orientierte Denken Heraklits sich in der Form des Gedankenkreises vollzieht, während das platonische Denken einen Typus ausbildet, der sich für die Anschauung mit dem Modell der Begriffspyramide wiedergeben läßt. Hier wird deutlich, daß Leisegang unter der Denkform die Gesetzmäßigkeit logischer Prozesse versteht, die die gleiche Struktur zeigen. Die theologische Bedeutung dieser Denkmorphologie konnte Leisegang nur in geringem Umfang aufzeigen. Das erhellt u. a. die Tatsache, daß er bei seiner Analyse des paulinischen Denkens nur die Denkform Heraklits wiederfand. Ebda., 88–130. Eine konstruktive Kritik der Auffassung Leisegangs hat neuerdings H. Schrüer vorgetragen in seiner für den Problemzusammenhang gewichtigen Arbeit: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, Göttingen 1960, 14 u. 95 ff.

⁷⁾ *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936. E. Schlink hat hier erstmals in größerem Umfang die Relevanz dieses Begriffes für die theologische Anthropologie herausgearbeitet und aufgezeigt, daß weder die Auslegung der Schrift noch die Theologie und Verkündigung der Kirche von dem denkmorphologischen Problem absehen können, weil sich hier die Fragen der menschlichen Annahme der Offenbarung und des theologischen Verstehens entscheiden. Eine weitere Stellungnahme zu diesem Thema liegt in seinem Aufsatz vor: *Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem*, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957) 251–306.

⁸⁾ *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*, in: *Scholastik* 15 (1940) 508–532. E. Przywara wollte unter der »Grundform« keine spezifische Struktur des Denkens verstanden wissen, sondern die Offenheit der Kreatur für die Offenbarung.

⁹⁾ Vgl. das Werk: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, besonders die Ausführungen über die »katholische Denkform«, 263–278.

¹⁰⁾ *Der Weg der abendländischen Theologie*. Grundgedanken zu einer Theologie des »Weges«, München 1959, besonders 27–41. Vgl. auch den Artikel »Denkform« in: *LThK* III, 230 ff.

¹¹⁾ *Die Denkform Augustins in seinem Werk »De Trinitate«*, München 1962 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, Jg. 6, Heft 6) und ders., *Sachhafte oder personhafte Struktur der Welt?: Interpretation der Welt*. Romano Guardini zum 80. Geburtstag, hrsg. von H. Kuhn, H. Kahlefeld, K. Forster, Würzburg 1965, 693–700.

¹²⁾ *Christliche Anthropozentrik*. Über die Denkform des Thomas v. Aquin, München 1962.

¹³⁾ *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz*. Zum Problem der theologischen Denkform, in: *Catholica* 18 (1964) 108–142.

jektivierung an der äußeren Wirklichkeit gewonnen werden kann. So betrachtet, sind die Denkformen auch keine rein logischen Strukturen, wie ja auch Denken und Erleben keinen Gegensatz zueinander bilden. Sie sind deshalb, gleichsam nach unten hin, mit einer tieferen Grundschicht des Lebensgefühls verbunden und weisen in ihrer rationalen Tendenz über sich hinaus auf eine obere Schicht, die einer bestimmten Weltanschauung und einem bestimmten philosophischen Denken entspricht.

In dieser Totalität einer anthropologischen¹⁴⁾ Grundstruktur zur Erfassung der Wirklichkeit verstanden, erhalten die Denkformen erst ihre volle Bedeutung für die Aufnahme der Offenbarung und ihre Aussprache im Dogma der Kirche. Aber es scheint auf den ersten Blick doch eine sehr problematische und geradezu negative Bedeutung zu sein, die die Denkformen so für das Dogma gewinnen; denn als anthropologische Grundformen sind sie geschichtlich variabel, individuell und in einem allgemeinen Sinn relativ. Das Dogma aber ist (bei aller Anerkennung seiner Entwicklung) in einem grundlegenden Verständnis gerade das den Menschen aller geschichtlichen Epochen Bindende, das ihm zu jeder Zeit normativ Gegenüberstehende und das in allem zeitlichen Wechsel Beharrende des göttlichen Wortes selbst in der Welt. Muß nicht – so wird man fragen – die Verbindung der relativen anthropologischen Denkformen mit dem Dogma dieses selbst relativieren?

I. Diese gerade auch im Hinblick auf ganz aktuelle Bewegungen im dogmatischen Denken berechnete und kritische Frage kann zunächst mit dem Nachweis beantwortet werden, daß das kirchliche Gesamtbewußtsein in der Geschichte mit der Existenz solcher verschiedener Denkformen immer gerechnet und sie für das Dogma positiv bewertet hat, selbst wenn es den Begriff erst sehr spät übernommen und den Sachverhalt erst in der neueren Zeit zur Reflexion erhoben hat.

Die exegetische Forschung sagt uns heute, daß sogar die Hl. Schrift die Wirklichkeit der Offenbarung in verschiedene Denkformen gefaßt und ausgeprägt hat, so daß sie daraufhin z. B. auch nicht als strenge Lehrsätze verstanden werden kann¹⁵⁾. Damit ist sogar das Zugeständnis verbunden, daß es bezüglich der Inhalte der Schrift gewisse Spannungen geben kann, wie etwa zwischen der kosmologisch-futurischen Eschatologie der Synoptiker und der in etwa existentiell-präsentischen Eschatologie des vierten Evangeliums, das deshalb R. Bultmann auch so bevorzugt heranzieht¹⁶⁾. Trotzdem wird die Bibelwissenschaft nicht bestreiten, daß die Hl. Schriften eine Einheit der Verkündigung und des Glaubens darstellen, die ihr Prinzip im Christusereignis hat.

Aber auch die spätere Auslegung der Schrift in der dogmatischen Lehre hat sachlich darum gewußt, daß die Offenbarung unter neuen geschichtlichen Konstellationen auch in neue Ausdrucksformen gefaßt werden muß, selbst wenn man sich diesen Sachverhalt nicht bewußt machte und ihn nicht mit dem Begriff der Denkform in Zusammenhang brachte. Aber man wies z. B. schon in den christologischen

¹⁴⁾ Die Kennzeichnung »anthropologische« Denkform ist der Bezeichnung »theologische« Denkform vorzuziehen, weil letztere den Begriff von vornherein auf einen bestimmten Sachbereich, nämlich den theologischen, bezieht (ähnlich wie »mathematische« oder »physikalische« Denkform) und damit mehr eine wissenschaftliche Einstellung als eine genuin menschliche Struktur meint.

¹⁵⁾ Dennoch dürfte hier der Unterschied zu beachten sein, der vorliegt, wenn der Bibeltheologe und der Systematiker den Begriff der Denkform gebrauchen. Jener meint dabei vornehmlich das Spezifische der Auffassungs- und Darstellungsweise eines Hagiographen im Vergleich zum anderen. Vgl. dazu etwa Fr. M u s s e r, *Die johanneische Sehweise* (Quaest. disp. 28), Freiburg 1965. Der Systematiker dagegen versteht unter der »biblischen Denkform« vor allem das Generelle der geistigen Struktur des biblischen (hebräischen) Menschen im Gegenüber zum Offenbarungsinhalt. Vgl. dazu Th. B o m a n, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 31959.

¹⁶⁾ Vgl. vor allem: *Geschichte und Offenbarung*, Tübingen 1958.

Kämpfen darauf hin, daß die biblische Wahrheit in ein neues Begriffs Kleid gefaßt werden müsse, von dem wir heute sagen können, daß es nach der Struktur des griechischen Denkens entworfen wurde¹⁷). Die Kirche hat nicht nur diesen Wechsel der Denkform anerkannt, der für die Theologie in mancher Hinsicht schicksalhaft geworden ist. Sie hat ähnliche Übergänge und Wandlungen der denkerischen Grundeinstellungen zur Offenbarung und zum Glauben auch später faktisch sanktioniert und sich sogar zu eigen gemacht, so etwa die Wendung von der geistlichen Erfahrung des Glaubens in der frühmittelalterlichen Mönchstheologie¹⁸) zur rationalen Begründung in der Scholastik; innerhalb der Scholastik aber anerkannte sie nach anfänglichem Widerstreben den Wandel vom christlichen Platonismus, der noch bei Albert d. Gr. († 1280) stark hervortritt, zur aristotelischen Denkeinstellung, die Thomas v. Aquin († 1274) vor allem ausprägte. Danach hat sie im Spätmittelalter eine wiederum andersgeartete Denkeinstellung zum Glauben akzeptiert, wie sie in der Deutschen Mystik zutage trat, wenn es dabei auch nicht ohne gewisse Korrekturen abging, wie das Beispiel Meister Eckharts († 1327) zeigt¹⁹). Schließlich hat sie im Übergang zur Neuzeit einen so stark an der Subjektivität des Menschen ausgerichteten Denkanatz toleriert, wie er in der Theologie des Nikolaus von Kues († 1464) vorliegt, auch wenn dieser Neuansatz zu seiner Zeit kaum verstanden wurde²⁰).

Aber der Beweis für diese positive Einstellung der Kirche zur Pluralität der Denkformen, die immer mit einer anderen Aussageweise der Glaubenswahrheit verbunden auftraten, ist nicht nur in einem historischen Längsschnitt zu führen, wo die Problematik durch die zeitlichen Entfernungen entschärft ist und verhältnismäßig leicht wird. Bedeutsamer, aber auch problematischer ist die Tatsache, daß sich dieselbe Einstellung auch im Querschnitt durch einzelne Zeiten und Epochen feststellen läßt.

Es ist bekannt, daß die lateinische und die griechische Trinitätsauffassung von Anfang an durch gewisse denkmorphologische Nuancen voneinander im Ausdruck und in der Interpretation divergierten²¹). Das statutarisch-juridische Denken der Lateiner war vor allem von der Wesenseinheit des Göttlichen fixiert, während die Griechen auf Grund eines dynamisch-organischen Denkansatzes vorzugsweise von der Dreiheit her dachten und zur Einheit über die Perichorese der drei Personen vorstießen. Das dynamische und zugleich organische Denken der Griechen,

¹⁷) Dieser Sachverhalt wird an einem Wort Gregors v. Nazianz († um 390) deutlich, der in der Auseinandersetzung mit den streng biblisch vorgehenden Mazedonianern erklärte, daß die Theologie im Laufe der Zeit manches habe aufnehmen müssen, das sich noch nicht in der Schrift fände, aber sich doch notwendig aus ihr ergäbe. Er sagt in der *oratio* 31, 27 bezüglich des Hl. Geistes: »Ergo unum ex eorum numero esse censeo, ipsam Spiritus sancti Deitatem, in posterum apertius declarandam, tum videlicet, cum iam post Salvatoris in integrum restitutionem, matura et perceptibilis esset ipsius cognitio, utpote cui ob tam insigne miraculum fides non iam abrogaretur« (PG 36, 163).

¹⁸) Ihre tiefere Erschließung leistete J. Leclercq u. a. in dem Werk: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963.

¹⁹) Von den im Jahre 1329 verurteilten 26 Thesen (Denz. 501–526) Eckharts ist zu sagen, daß sie dem Wortlaut nach pantheistisch verstanden werden konnten, daß Eckhart selbst sie aber nicht pantheistisch meinte.

²⁰) Die theologische Eigenart des Kusaners erschloß u. a. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach N. v. Kues*, Trier 1952; ders., *Die Christologie des N. v. Kues*, Freiburg 1956. Zur Bedeutung des Kusaners für die Philosophie der Neuzeit vgl. auch W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957.

²¹) Die Analyse dieses Tatbestandes bietet M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 12 f.; vgl. auch M. Schmaus' neuere Untersuchung: *Die Denkform Augustins in seinem Werke »De Trinitate«*, München 1962, 512.

das daraufhin in der Person des Vaters das quellhafte Prinzip in der Trinität anerkennen mußte, setzte sich auch in der Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes durch. Während die Lateiner zur Kennzeichnung dieses innertrinitarischen Lebensvorganges die Formel »ex Patre et Filio« bevorzugten, gebrauchten die orientalischen Väter lieber das »ex Patre per Filium«. Diese Verschiedenheit des Ausdrucks wie der Auffassung wurde selbstverständlich nicht als glaubenstrennend empfunden. Aber selbst als die Griechen nach Photius das »Filioque« aus dem Glaubensbekenntnis verbannten, hat die Kirche darin nicht eine Zerstörung der Einheit des gemeinsamen trinitarischen Dogmas gesehen. So konnte z. B. Pius XI. am 15. November 1925 bei einem Pontifikalamt im griechischen Ritus auf das »Filioque« im Credo verzichten²²). Auch in Bezug auf andere Lehrunterschiede zwischen Griechen und Lateinern, etwa in der Epiklesenfrage²³) oder in der Eschatologie²⁴), war die abendländische Theologie weithin seit langem der Auffassung, die das II. Vatikanum im »Ökumenismusdekret« formulierte, daß nämlich hier »legitime Verschiedenheiten der theologischen Lehrverkündigung« vorwalten, »die oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit«²⁵) zeugen. Der Grund dafür kann, systematisch betrachtet, nur in der Anerkennung der Tatsache liegen, daß die griechische Denkart mit ihrer starken Einheitserfassung der Wirklichkeit und ihrer kontemplativ-verinnerlichten Sichtweise die eine Glaubenswahrheit an der s aufnimmt und ausdrückt, ohne sie dadurch in ihrem Wesen zu verändern.

Die gleichen Verhältnisse lassen sich bei den Theologenschulen und den theologischen Richtungen der Vergangenheit studieren, die es in dieser ausgeprägten Form heute nicht mehr gibt. Es waren Unterschiede in den allerersten Denkansätzen, die etwa die thomistische und die franziskanisch-skotistische Richtung zu einer manchmal sehr verschiedenen Aussprache des Glaubens führten. Bei den Thomisten ist das Denken auf die Analyse und Unterscheidung der Wirklichkeit bedacht²⁶), bei den Skotisten²⁷) auf die konkrete Einheitserfassung; dort geht das Interesse vornehmlich auf das Allgemeine, hier auf das Individuelle; dort steigt die Gedankenbewegung »von oben herab«, hier kommt kommt sie »von unten her«, wie besonders die christologischen Lehrdifferenzen zeigen²⁸).

Auch die Verschiedenheit zwischen dem Thomismus und dem Molinismus in der Neuzeit läßt sich auf solche denktypische Grundeinstellungen zurückführen. Während die Thomisten von ihrer »hierarchischen« Grundhaltung her die Allursächlichkeit Gottes betonen mußten, blickten die Molinisten auf die objektive historische Wahrheit und wurden vor allem von der menschlichen Freiheit beeindruckt.

²²) Mitgeteilt bei M. P r e m m, *Katholische Glaubenskunde*, Wien 1956, I, 579.

²³) Es muß allerdings gesagt werden, daß die orthodoxe Theologie in der Epiklesenfrage gegenüber der lateinischen Kirche eine härtere Position einnimmt und die Auffassung vertritt, daß die abendländische Theologie der Wandlung eine Epiklese ausschließt. Vgl. dazu Cyprien K e r n, *Die Eucharistie*, Paris 1947, 239 f.

²⁴) Vgl. dazu M. P r e m m, *Katholische Glaubenskunde*, IV, 626 ff.

²⁵) *Unitatis redintegratio* III, nr. 17.

²⁶) Die denkmorphologischen Verschiedenheiten analysiert treffend A. M. K n o l l, *Thomismus u. Skotismus als Standestheologien*. Festschr. f. Karl Adam: Abhandlungen über Theologie u. Kirche, hrsg. v. M. Reding (in Verbindung mit H. Elfers u. Fr. Hofmann) Düsseldorf 1952, 225–239.

²⁷) Vgl. auch W. D e t t l o f f, Art. »Skotismus«, in: LThK IX, 824–827.

²⁸) Über sie informiert J. T e r n u s, *Das Seelen- u. Bewußtseinsleben Jesu*. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Würzburg 1954, III, 89–237.

Obgleich die Lehraussagen weithin divergierten, blieben doch beide Systeme auf dem Boden desselben Dogmas von der Souveränität Gottes über den Menschen²⁹⁾.

Wo aber an der Geschichte der katholischen Theologie sichtbar wird, daß denkmorphologische Verschiedenheiten die Einheit der dogmatischen Wahrheit durchaus nicht aufzuheben brauchen, stellt sich die für das ökumenische Gespräch heute wichtige Frage, ob nicht etwa auch der katholisch-evangelische Gegensatz nur der Ausdruck verschiedener Denkansätze ist, die die eine Wahrheit nicht aufspalten, sondern sie nur in verschiedene Grundstrukturen des menschlichen Erkennens fassen. Auch auf diese Frage dürfte nicht mit einem glatten »Nein« geantwortet werden. Sie läßt sich an Luther selbst herantragen und führt dann zu der Antwort, daß seine Abkehr von der scholastischen Denkweise die Inhalte des alten Glaubens durchaus nicht völlig auflöste und daß er im Materialen viel katholischer war, als es die Zeit der Gegenreformation wahrhaben wollte³⁰⁾. Die Abkehr von der scholastischen Philosophie und ihrer Begrifflichkeit und das Aufkommen einer existentiellen, auf das »pro me« aller Heilswahrheit ausgerichteten Denkform³¹⁾, die sich parallel zu einer neuen Sprachform³²⁾ entwickelte, vermochten es nicht, das alte Dogma gänzlich aufzulösen. Das zeigt sich allein schon daran, daß Luther die altchristlichen Konzilien als glaubensverbindlich anerkannte³³⁾. Deshalb hat er sogar die weniger zentralen Lehren der Mariologie bis hin zur damals noch kontroversen »immaculata conceptio« Mariens beibehalten³⁴⁾.

Eine solche Konkordanz läßt sich auch heute noch zwischen evangelischen und katholischen Lehren feststellen, obgleich, wie J. Lortz einmal herausgestellt hat, die Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Theologie seit dem 19. Jh. gerade in den formalen Denk- und Aussageweisen so verschieden geworden sind, daß sich das theologische Gespräch heillos verwirren kann³⁵⁾. Andererseits aber ist zu sagen, daß die Berücksichtigung der verschiedenartigen Denkform gerade auch inhaltliche Übereinstimmungen zutage fördert oder wenigstens Angleichungen möglich macht. Das zeigt sich heute u. a. in der Rechtfertigungslehre, in der Verhältnisbestimmung von Glauben und Werken, in der Tauflehre und in der Auffassung von Schrift und Tradition.

An dieser Stelle wird auch offenkundig, daß die theologische Reflexion über die eigentümliche Denkform von Glaubensaussagen ein Erkundungsmittel sein kann, die tieferen Antriebe einer bestimmten Lehraussage ausfindig zu machen, die damit verbundenen besonderen Zielsetzungen und die je eigenen Bedürfnisse einer geschichtlichen Glaubenssituation zu verstehen, und dies alles in einer Weise, die die Einheit der ausgesagten dogmatischen Wahrheit nicht aufhebt, sondern ihr nur neue Aspekte abgewinnt³⁶⁾.

²⁹⁾ Vgl. dazu Fr. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus* I, Münster 1935; ders., Artikel »Molinismus«: LThK VII, 527 ff.

³⁰⁾ Vgl. dazu K. A. Meisinger, *Der katholische Luther*, München 1952, 226 und G. Edel, *Das gemeinkatholische mittelalterliche Erbe beim jungen Luther*, Marburg a. L. 1962, 34 ff.

³¹⁾ Sie findet sich schon in der Erstvorlesung über die Psalmen, den *Dictata super Psalterium* aus den Jahren 1513–1515. Vgl. dazu A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium*. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, Paderborn 1960.

³²⁾ Deshalb wertet G. Ebeling Luther auch als »Sprachereignis«. *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 1–17.

³³⁾ J. Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*: Beiträge zur evangelischen Theologie, München 1955, 24 ff.

³⁴⁾ W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963, 207 f.

³⁵⁾ J. Lortz, *Sind wir Christen tolerant?*, in: Hochland 1958, 437.

³⁶⁾ Beachtliche Hinweise in dieser Richtung, die allerdings mehr für das ökumenische Gespräch zwischen den protestantischen Kirchen gedacht sind, bietet die Festschrift für E. Schlink: *Dogma und Denkstrukturen*, hrsg. von W. Joest und W. Pannenberg, Göttingen 1963.

II. Aber es wäre nicht nur unrealistisch, sondern verriete auch ein mangelndes Problembewußtsein, wenn man diese positive Wertung der Vielheit der Denkformen nicht durch eine kritische Sicht dieser Pluralität ergänzte. Das bisher Gesagte ist tatsächlich nur die eine Seite der Wirklichkeit. Die andere zeigt ein nahezu gegensätzliches Bild. Aus ihm ist zu entnehmen, daß verschiedenartige Denkstrukturen die von allen intendierte Wahrheit auch in einem negativen Sinne verändern und sie damit deformieren können. Das ist von dem recht verstandenen Begriff der Denkform her leicht einzusehen; denn es handelt sich hierbei ja nicht um eine äußere Form, die in einem sehr groben Sinn Träger eines bestimmten Inhalts wäre. Die Problematik des Verhältnisses zwischen der Denkform und dem Denkgehalt ist nicht getroffen, wenn man zur Veranschaulichung etwa das Bild von der äußeren Schale und dem inneren Kern, vom Gewand und dem Eingekleideten heranzieht; denn eine äußere Schale oder ein äußeres Gewand können den Inhalt oder das Eingekleidete nicht wesentlich ändern. Wenn man die Denkform dagegen als Gestaltungsgesetz und Strukturprinzip des geistigen Gehalts versteht, dann muß man zugeben, daß ein neues Strukturprinzip die betreffende Wahrheit auch so umgestalten, den Kern so umschichten und unbestimmen kann, daß etwas formell anderes aus ihm wird. Mit einem gewissen Recht hat deshalb Oscar Cullmann im Hinblick auf das II. Vatikanum kritisiert, daß das Konzil im Verfolg des Aggiornamento-Gedankens zwar oft davon sprach, die unwandelbare Substanz der Glaubenswahrheit müsse gewahrt und nur die Formulierung oder die Aussageweise solle geändert werden, ohne dabei jedoch zu bedenken, daß die Abgrenzung zwischen Substanz und Formulierung ein höchst schwieriges Problem sei und daß der Kern durch die Formulierung – und d. h. auch durch die Denkform – entscheidend getroffen werden könne³⁷).

Daß diese kritische Sicht auf den Wandel und die Vielheit der Denkformen nicht unberechtigt ist, läßt sich auch historisch belegen durch den Hinweis auf bestimmte Umbruchstellen der Entwicklung, an denen die neue Denkform die Offenbarungswirklichkeit tatsächlich nicht angemessen wiedergab oder sogar verfälschte. So läßt sich etwa im Hinblick auf die Erklärung des trinitarischen Dogmas mit Hilfe des griechischen Denkens sagen, daß im neuplatonischen Kreislauf- oder Abstiegschema, das bei Origenes³⁸) und später noch einmal besonders ausgeprägt bei Scotus Eriugena³⁹) im Hintergrund stand, der Logos tatsächlich subordinatianisch gedeutet werden und als depotenzierter Gott erscheinen mußte. Ähnliches läßt sich beim Übergang von der Mönchstheologie des frühen Mittelalters zur rationalen Dialektik etwa eines Abaelard feststellen. Hierzu hat neuerdings J. Leclercq mit Bezug auf den Streitfall zwischen Abaelard und Bernhard v. Clairvaux bemerkt, daß Bernhard in der Dialektik des Abaelard tatsächlich Irrtümer feststellte⁴⁰), etwa den Modalismus in der Trinitätslehre oder

³⁷) O. Cullmann, *Sind unsere Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil* (Theologische Fragen heute, hrsg. von M. Schmaus und E. Gössmann, Bd. 7 [mit Beiträgen von K. Rahner und H. Fries]) München 1966, 41: »Das Konzil scheint mir aber daran zu krankem, daß diese Frage nach der Grenze zwischen unwandelbarem Kern und wandlungsbedürftiger Form als schon gelöst betrachtet wurde«. Cullmann räumt allerdings zuvor ein, daß diese Frage vom Konzil nicht behandelt werden konnte.

³⁸) Zum Subordinatianismus des Origenes vgl. neuerdings Fr. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966, 36 f. Anm. 156.

³⁹) Vgl. L. Scheffczyk, *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena*. Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschr. für M. Schmaus, hrsg. von J. Auer und A. Volk, München 1957, 516 f.

⁴⁰) J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 236 f.

die mangelnde Wertung der Freiheit Gottes bei der Schöpfung. In ähnlicher Weise läßt sich von einer anderen Umbruchstelle des Glaubensdenkens, nämlich bei Meister Eckhart, sagen, daß sein mystisch-paradoxes Denken und Sprechen gelegentlich doch die Grenzen zwischen dem Schöpfer und der Kreatur verwischte⁴¹⁾. Und auch von Luthers neuem, existentiellen Denkansatz gilt, daß es, trotz der Verwurzelung im Dogma der alten Kirche, schließlich bei ihm doch zu einer Aufhebung der Einheit des Dogmas kam, vor allem in der Lehre von der Kirche⁴²⁾.

Diese negative Konsequenz der sich verändernden Denkformen für die Einheit des Glaubens und des Dogmas gilt es auch im Hinblick auf das heutige ökumenische Gespräch zu bedenken. Hierzu hat K. Barth schon früher ein sehr nüchternes, die Problematik nicht beschönigendes Wort gesprochen, in dem es heißt: »Darum, weil wir so anders, aliter sehen, sehen wir dann teilweise wirklich auch Anderes, alia«, so »kommt zu dem Streit über das quale hinzu der prinzipiell sekundäre Streit über das quantum«⁴³⁾. Hier wird der Unterschied in der Denkform als noch entscheidender angesehen als der Unterschied im Inhaltlichen der Glaubenslehre selbst.

Dem entspricht eine weitere Feststellung, die die Bedeutung der Frage nach der Denkform gerade im ökumenischen Gespräch noch erhöht. Sie kommt aus der Beobachtung, daß selbst gleichlautende Aussagen, wenn sie in einer verschiedenartigen Denkform erfolgen, eine ganz andere Bedeutung annehmen können. Ein aktuelles Beispiel dafür ist die in der Diskussion um R. Bultmann gelegentlich von katholischer Seite aufgestellte Behauptung, daß Bultmanns Glaubensbegriff sich im Grunde vom katholischen Glaubensbegriff nicht unterscheide, weil auch er ein »extra nos« der Offenbarung kenne und die »fides quae«, d. h. eine dem Glaubensakt vorgegebene Wirklichkeit anerkenne. Richtig daran ist nur, daß Bultmann die betreffenden Worte gebraucht. Andere katholische wie auch evangelische Theologen urteilen schärfer, wenn sie erklären, daß es sich hier nur um einen bloßen Konsens der Worte handele⁴⁴⁾. In der existentialen Denkform R. Bultmanns besagt das »extra nos« der Offenbarung nur die Anerkennung einer besonderen Möglichkeit des menschlichen Existierens, die mit dem Menschen insofern nicht identisch ist, als er sie als Möglichkeit erst wählen und verwirklichen muß. Eine Möglichkeit des rechten Existierens, selbst wenn man sie als »extra nos« bezeichnet, ist etwas wesentlich anderes als die inhaltlich bestimmte Offenbarung und der Glaube in der katholischen, aber auch in weiten Bereichen der evangelischen Theologie.

III. Damit scheinen allerdings die hier angestellten Überlegungen in eine Aporie auszulaufen. Zuvor wurde von der positiven Bedeutung der Denkformen zur Entfaltung des Reichtums der Offenbarung und des Dogmas gesprochen; danach wurde die Gefährdung der einen Wahrheit durch die Vielfalt und den Wechsel der Denkformen aufgezeigt. Es stellt sich dabei die entscheidende Frage, ob eine Synthese dieser beiden gegensätzlich erscheinenden, aber je für sich sicher zutreffenden Befunde möglich ist.

⁴¹⁾ Das wird etwa an der Identifizierung der geschaffenen Ideen mit dem ungeschaffenen Sohne Gottes sichtbar. So u. a. in der Predigt »Intravit Jesus«: J. Quint, *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1955, 157.

⁴²⁾ Vgl. dazu A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium*. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, Paderborn 1960, 157.

⁴³⁾ K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, München 1938, 287. Vgl. dazu auch die Darlegung von H. Urs v. Balthasar, *Karl Barth*, Köln 1951, 54 f.

⁴⁴⁾ So u. a. Fr. Hohmeier, *Das Schriftverständnis in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Berlin 1964, 125. Vgl. auch die ähnlich lautende Stellungnahme von H. Fries, *Um Bultmanns Glaubenstheologie*, in: Münch. Theol. Zt. 15 (1964) 59.

Man könnte eine Vereinbarkeit der positiven und der kritischen Bewertung der Denkformen für die Einheit des Dogmas auf dem Wege zu erreichen suchen, daß man bestimmte Denkstrukturen als geeignet für den Ausdruck der Glaubenswahrheit erklärt, andere dagegen als ungeeignet abweist. Dann käme man etwa zu der Behauptung, daß ein objektivierendes, gegenständliches Denken in der Theologie von Nutzen sei, daß dagegen ein personales oder geschichtliches Denken, das vom Konkreten und von der Situation ausgeht, als untauglich angesehen werden müsse. Aber eine solche Behauptung wäre unzutreffend. Sie übersieht, daß es sich bei den Denkformen um natürliche Weisen der ertümlichen Selbst- und Welt-erfahrung des Menschen handelt, die als strukturelle Vorgegebenheiten genauso wenig wahr oder falsch, gut oder schlecht sein können, wie etwa die charakterologischen Typen oder die menschlichen Temperamente. Deshalb gibt es auch keine genuin christliche oder katholische Denkform, die als einzig angemessene oder auch nur bevorzugte Auffassungsform der Offenbarung ausgegeben werden könnte⁴⁵).

Wie ist dann aber zu erklären, daß bestimmte Denkstrukturen in der Geschichte die Glaubenswahrheit tatsächlich verfälschten und es auch heute noch tun? Das kann nach all dem Gesagten nicht an einer vorgegebenen Untauglichkeit dieser Grundeinstellungen liegen, sondern nur an ihrer unsachgemäßen Anwendung. Diese Behauptung läßt sich wiederum an einem historischen Tatbestand klären. Man wird sich im Blick auf die traditionellen Theologenschulen und ihre manchmal sehr temperamentvollen Auseinandersetzungen, in denen immer eine verschiedenartige anthropologische Grundeinstellung zum Austrag kam, gelegentlich verwundert fragen, warum diese stark divergierenden Auffassungen nicht zum Bruch im Glauben und zur Auflösung des Dogmas führten. Es läßt sich z. B. nicht bestreiten, daß der oben erwähnte Gegensatz zwischen Thomisten und Molinisten in der Frage nach dem Verhältnis von souveräner göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit eigentlich genug Sprengstoff in sich enthielt, um die Einheit des kirchlichen Dogmas von der Gnade zu zerstören. Daß dies nicht geschah, hatte wesentlich zwei Gründe. Einmal waren beide Schulen davon überzeugt, daß die Koexistenz von Göttlichem und Menschlichem im Gnadenvorgang letztlich ein in keine menschliche Denkform eingehendes Geheimnis sei. Zum anderen bewahrten sie sich daraufhin einen gewissen Instinkt dafür, daß bei einer logisch-konsequenten Anwendung der eigenen Denkprämissen die ganze Frage ins Leere laufen müßte.

Dieses historische Beispiel erlaubt einige grundsätzliche Folgerungen für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denkform und Offenbarungswirklichkeit. Eine erste Folgerung liegt in der Einsicht, daß die Offenbarung in keiner menschlichen Denkstruktur vollkommen zum Ausdruck gebracht werden kann und daß sie jede menschliche Auffassungs- und Ausdrucksfähigkeit übersteigt. Daraus ergibt sich für das Dogma, das immer auf eine bestimmte Denkform angewiesen bleibt, die Erkenntnis von seiner Begrenztheit, seiner Unvollendbarkeit und seiner eschatologischen Hinweisfunktion auf eine höhere Vollendung des Glaubens. Deshalb darf auch keine Denkform gegenüber der Offenbarung und ihrem Ausdruck im Dogma einen Ausschließlichkeitsanspruch erheben. Das besagt aber auch umgekehrt, daß keine Denkform als solche zum Ausdruck der Offenbarungswahrheit im Dogma als ungeeignet erklärt werden kann.

Das ist nun von erheblicher praktischer Bedeutung für die Beurteilung der dogmatischen Bewegungen und Verschiedenheiten auch auf dem Feld der Gegenwarts-

⁴⁵) Diesen Gedanken stellt auch H. URS V. BALTHASAR heraus: a. a. O., 265.

theologie. Es muß daraufhin die Möglichkeit eingeräumt werden, dogmatische Aussagen etwa auch im Stile des transzendentalen Denkens zu machen. Ein solches Denken tendiert immer dahin, die göttliche Wahrheit in bezug auf den Menschen selbst zu verstehen und weniger nach dem »An-sich-Sein« der Glaubenswahrheit zu fragen als nach ihrem »pro me«, d. h. nach ihrer Bedeutung für den Menschen. Diese Denkhaltung hat in der Theologie deshalb ihre Berechtigung, weil der Mensch Gott tatsächlich nur vermittels seines eigenen Daseins erfahren kann und weil diese Erfahrung sicher die Erfüllung des menschlichen Daseins bezweckt, wenn man auch nicht sagen kann, daß darin ihr einziger Zweck läge. Darum kann auch eine aktuelle oder funktionale Denkweise theologisch legitim sein, die das Göttliche unter dem Aspekt des unverfügbar-ereignishaften Geschehens und Wirkens in der Welt betrachtet. Ebenso kann ein evolutives Denken, das unter der Grunderfahrung des Werdens und der Entfaltung aller Wirklichkeit steht, an die Offenbarung und das Dogma herangeführt werden. Auf Grund eines solchen Vorverständnisses und Grundansatzes kann dann die Schöpfung eng mit der Entwicklung verknüpft werden oder auch das Christusereignis als der Kulminationspunkt der Entwicklung verstanden werden⁴⁶⁾.

Eine solche Freigabe der verschiedensten Denkformen für den dogmatischen Ausdruck der Offenbarungswahrheit scheint nun dem dogmatischen Relativismus Tür und Tor zu öffnen; denn wenn man beachtet, daß die Denkform nicht nur einen rein äußerlichen Einfluß auf die Übernahme oder die Formulierung einer Wahrheit ausübt, sondern die betreffende Wahrheit auch in ihrer Inhaltlichkeit gestaltet und formiert, dann können veränderte Denkformen auch zur Veränderung der Wahrheit führen und die (trotz aller Entwicklungsmöglichkeit zu fordernde) Sinneinheit des Dogmas aufheben. Damit ist schon angedeutet, daß in dem Zusammensein von Denkform und Denkinhalt (hier die Offenbarungswahrheit und das Dogma) nicht die Denkform das dominierende und normierende Prinzip sein darf. Sonst würde sich die Wahrheit dem Anspruch des menschlichen Denkens unterwerfen müssen. Das hieße für das Dogma und seinen Offenbarungsgehalt, daß es vom Menschen gebeugt werden könnte, wo es doch gerade als Gestalt des Wortes Gottes den Menschen zum Gehorsam ruft. So hat sich die Denkform immer wieder an der Sache selbst zu legitimieren.

Konkret gefaßt, verlangt dieser Grundsatz die Anerkennung der dienenden Funktion der menschlichen Denkform gegenüber der Wirklichkeit der Offenbarung. Diese Funktion ist dann anerkannt, wenn aus der Denkform kein alleinberechtigtes und zwanghaftes Denkschema wird, mit dem der Mensch sich die Offenbarungswahrheit vollständig unterwerfen zu können meint. Wo eine solche Absolutsetzung einer Denkform geschieht, da ist im Hinblick auf die angeführten Beispiele zu sagen: Der reine philosophische Transzendentalismus, der alles Wirkliche nur in bezug auf das Ich existent sein läßt, schließt jede Seinsfrage aus und kann ein wahres »An-sich-Sein« Gottes wie der Offenbarung nicht mehr halten. Ein solches Denken vermag aber auch der Geschichte keinen eigenen Wert und keine konstitutive Bedeutung für den Geist beizumessen; denn wenn alles Wirkliche nur von den inneren Bedingungen der Selbsterfahrung her realisierbar ist, dann wird die Geschichte nur ein Anlaß und Anhalt für das innere Zusichselbtkommen des Geistes⁴⁷⁾.

⁴⁶⁾ Vgl. dazu K. R a h n e r, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*. Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, 183–221.

⁴⁷⁾ Von diesem Ansatz her kritisiert z. B. J. M o l t m a n n, *Theologie der Hoffnung*, München ³1964, 54 die »geschichtslose« Eschatologie R. Bultmanns.

Ebenso wenig kann ein in die Theologie inhaltlich aufgenommener philosophischer Idealismus die Offenbarungswirklichkeit als das andere (und doch nicht Fremde) des menschlichen Denkens angemessen zum Ausdruck bringen; denn das Denken des Idealismus bedeutet eine Radikalisierung des transzendentalistischen Ansatzes. Während der Transzendentalismus im Grunde bei der Aussage bleibt, daß alle Realität nur in bezug zum Ich existiert und nur in der menschlichen Intentionalität vorhanden ist, erklärt der Idealismus, daß sie allein auch durch das menschliche Bewußtsein gesetzt ist und zustande kommt⁴⁸). Da aber Gott auch vom Idealismus nicht direkt als Geschöpf des menschlichen Denkens betrachtet werden kann, bleibt hier nur die Möglichkeit, Gott mit dem menschlichen Ich zu identifizieren. In dem sich im Denken vollziehenden Ich geschieht die Offenbarung des Göttlichen. Darüber hinaus, nämlich über das denkende Ich hinaus, kann es etwas Göttliches nicht geben. Der biblisch-christliche Gottesbegriff kann sich hier nicht mehr halten⁴⁹).

Der Idealismus radikalisiert aber auch die Spannung, in der der Transzendentalismus zur Geschichte steht. Diese Radikalisierung erfolgt in der Art, daß die Geschichte selbst in die Idee und in den Geist hineingenommen wird. Das idealistische Denken sieht deshalb auch in der Geschichte nur einen Prozeß der Ideen und eine Selbstentfaltung des Geistes. So kann auch in einer Offenbarungsgeschichte oder in der Heilsgeschichte nichts anderes zum Austrag kommen, als was die Vernunft immer schon in sich selbst trägt und vernehmen kann. Weil die Vernunft dabei offensichtlich gänzlich in sich selbst eingeschlossen bleibt und in sich ruht, kann man sich auch fragen, ob hier überhaupt eine zeitlich-geschichtliche Bewegung statthat oder ob das Ganze nicht eine Scheinbewegung ist⁵⁰). Eine echte, sich in der Zeit entfaltende Geschichte der Offenbarung und des Heils ist jedenfalls hier nicht möglich⁵¹).

Ebenso verstößt ein extremer Aktualismus, der Gott immer nur fallweise aus seiner Unweltlichkeit in die Welt eingreifen läßt, gegen die Gegenwärtigkeit Gottes in der Welt und gegen die Konkretion der biblisch-christlichen Gottesvorstellung⁵²). Deshalb konnte D. Bonhoeffer mit Recht einmal sagen, daß der extreme Aktualismus keine christliche Denkweise sei⁵³), was man so verstehen darf, daß er per excessum zum Ausdruck der Offenbarungswahrheit untauglich wird. Und was eine ausschließlich evolutive Denkweise gegenüber der Offenbarung angeht, so ist unschwer einzusehen, daß auch sie in ihrer einseitigen An-

⁴⁸) Zur Kritik am Idealismus in der Theologie vgl. auch D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, München 1956, 22 ff.

⁴⁹) Wie deutlich heute auch die evangelische Theologie die Gefahr eines rein transzendental-idealistischen Denkens in der Theologie sieht, zeigt etwa die Stellungnahme W. Kreck's, *Die Dogmatik zwischen Exegese und Verkündigung*, in: Deutsches Pfarrerblatt 19 (1964) 524: »Es scheint sich allmählich wieder herumsprechen, daß eine Theologie, welche die Frage des Menschen nach sich selbst, d. h. den axiomatischen Satz von der Identität des Ichs (der ontologischen Identität) zum alles tragenden Nenner macht, und demzufolge alle theologischen Sätze in anthropologische transponieren muß, in Aussagen über das menschliche Selbstverständnis, zu einer heillosen Verzerrung der Perspektive führt«.

⁵⁰) Diese harte Frage stellt bezeichnenderweise auch H. Urs v. Balthasar an K. Barth unter Bezugnahme auf die in gewisser Hinsicht »idealistische« Struktur seines theologischen Systems. A. a. O., 380.

⁵¹) Vgl. daraufhin die Stellungnahme von L. Richter, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Weltbild*, Göttingen 1955, 8 zur »Begriffsverflüchtigung« der zentralen Begriffe des christlichen Glaubens in der Spekulation Hegels.

⁵²) Zur Kritik am Aktualismus und seinen nominalistischen Wurzeln vgl. die Darstellung von S. Buddeberg, *Grundformen christlichen Lebensgefühls*, Stuttgart 1962, 76–145.

⁵³) D. Bonhoeffer, a. a. O., 84.

wendung die Offenbarung verfälschen muß; denn selbst, wenn sich z. B. die Gnade als höhere Schöpfung verstehen läßt, kann sie sich doch nicht aus der Schöpfung entwickelt haben wie eine biologische Art aus der anderen, es sei denn, man hebt den Unterschied von Natur und Gnade auf und macht aus beiden eine wesentliche Einheit, die sich im Laufe der Zeit nur zu höheren äußeren Zuständen entfaltet⁵⁴).

In all den genannten Fällen ist eine bestimmte Denkform so ausschließlich angewandt, daß sie ihre dienende Rolle verliert und zur bestimmenden Instanz für die Glaubenswahrheit wird. Dieser Vorgang geht Hand in Hand mit der Übernahme der inhaltlichen Bestimmungen, die bestimmte Denkformen in ihrer Verbindung mit bestimmten Philosophien übernommen oder an sich gezogen haben. Hier ist dann die Denkform nicht mehr als Formprinzip oder Stilgesetz des theologischen Denkens gesehen, sondern (mehr oder weniger bewußt) zur Philosophie geworden, die sich auch inhaltlich in der Glaubenslehre durchsetzt⁵⁵).

Die angeführten Tatsachen erlauben den weiteren Schluß, daß die verschiedenen Denkformen nur so lange für den Ausdruck der Offenbarungswahrheit geeignet sind, als sie sich nicht in starrer Selbstgenügsamkeit gegeneinander abschließen, sondern füreinander offen und gleichsam durchlässig bleiben. Daß die Erfüllung dieses Postulates möglich ist, läßt sich ebenfalls mit historischen Tatsachen stützen. So kann es kein Zufall sein, daß gerade die gelungensten und klassischen Ausformungen der Theologie immer unter Verwendung verschiedener Formelemente und Strukturen zustande gekommen sind. Das war bei *Augustinus* der Fall, in dessen Theologie die Strukturen eines geschichtlichen und eines ontologischen Denkens miteinander verwoben sind⁵⁶), wobei die Frage nach dem harmonischen Ausgleich der beiden Stilelemente hier nicht zur Diskussion gestellt werden muß. Ähnliches ereignete sich wieder bei *Thomas v. Aquin*, dessen Theologie eine Durchdringung von aristotelischen, neuplatonischen und, wie man heute immer deutlicher sieht, auch heilsgeschichtlichen Strukturmomenten zugrunde liegt⁵⁷).

Aber die geforderte Kommunikation und der notwendige Kontakt der verschiedenen Denkformen miteinander sind allein noch keine Garantie dafür, daß die Einheit des Dogmas wirklich gewahrt bleibt; denn, wie gezeigt wurde, hat jede Denkform auch die gefährvolle Möglichkeit bei sich, die Glaubenswahrheit zu deformieren. Diese Gefahr erscheint zwar bei der Kommunikation solcher Strukturen zurückgedrängt, aber nicht gänzlich behoben, vor allem, wenn man bedenkt, daß auch bei einer Durchdringung mehrerer Stilformen eine immer dominieren wird. Es bedarf deshalb noch einer gründlicheren Antwort auf die Frage, wann eine Neuaussprache des Dogmas auf Grund einer anderen Denkform die

⁵⁴) Zur Kritik an einem extremen Evolutionismus in der Theologie vgl. H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, München 1963, 17–39.

⁵⁵) Auf die hier gegebene Problematik geht ausführlicher ein E. Kleinedam, *Die Bedeutung der Kategorienlehre für die Theologie*: Theologisches Jahrbuch, hrsg. von A. Dänhardt, Leipzig 1963, 186–204.

⁵⁶) Das hat neuerdings M. Schmaus an Augustins »De Trinitate« nachgewiesen: *Die Denkform Augustins in seinem Werk »De Trinitate«*, München 1962. Einen ähnlichen Beweis lieferte E. Gössmann für Alexander v. Hales, bzw. für die Summa Halensis: *Metaphysik und Heilsgeschichte*. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, hrsg. von M. Schmaus, Sonderband) München 1964.

⁵⁷) Das heilsgeschichtliche Moment bei Thomas ist u. a. herausgearbeitet von U. Horst, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas v. Aquin*, in: Münch. Theol. Zt. 12 (1961) 97–111 und M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas v. Aquin, München 1964. Vgl. dazu auch die Anmerkung bei A. Darlapp, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*. Mysterium Salutis I, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln 1965, 7 Anm. 15.

eine Wahrheit des Glaubens in einem positiven Sinne auslegt und vielleicht weiterentwickelt oder vertieft und wann sie diese Wahrheit angreift und ihre Einheit auflöst.

Die Frage kann letztlich nicht allein von der Denkform her entschieden werden. Sie muß vielmehr, wie schon angedeutet, von der Sache selbst, d. h. von der Glaubenswahrheit her und von der Sachbezogenheit der Denkform auf die Glaubenswirklichkeit beantwortet werden. Die Antwort darf dann lauten: Die verschiedenen Denk- und Aussageweisen der Glaubenswirklichkeit sind dann legitim, wenn sie den g r u n d l e g e n d e n S i n n des Dogmas treffen. Dieser Sinn ist die geistige Mitte, die jede Glaubensaussage besitzt und die dem gläubigen Denken prinzipiell greifbar sein muß, sei es in der betreffenden Aussage selbst, sei es im Hinblick auf den Zusammenhang mit anderen Glaubenswahrheiten auf Grund der *analogia fidei*. Es gilt zwar nach wie vor die Feststellung: In keine Denkform geht das Ganze und die volle Wirklichkeit der Offenbarung ein. Jede vermag das Ganze immer nur unter einem gewissen Aspekt darzubieten. Aber auch in dieser Begrenzung wird das Wesentliche erfaßt, wenn sie – wiederum im Bild gesprochen – wie ein S e k t o r den Mittelpunkt des Kreises trifft. Dieser Mittelpunkt ist der Sinn einer Glaubensaussage, der, wenn man bei dem gewählten Bilde bleibt, tatsächlich von vielen Sektoren getroffen werden kann.

Aber auch diese Antwort ist nicht erschöpfend, weil sie die neue Frage provoziert, w a n n dieser Sinn getroffen ist, und vor allem, w e r darüber b e f i n d e t, o b e r getroffen wird. Der katholische Christ hat hier die Möglichkeit, auf die Kirche als die Hüterin des unverfälschten, wenn auch immer zu vertiefenden und somit dynamischen Sinnes der Glaubenswahrheiten hinzuweisen. Die Kirche selbst hat sich darüber in einer wichtigen Aussage des I. Vatikanums erklärt, in der es heißt, daß jener Sinn der Glaubenswahrheiten immer festgehalten werden muß, der einmal von der Kirche dargelegt wurde⁵⁸). Wer versteht, was die Gemeinschaft der Gläubigen für den Ursprung und die Erhaltung des Glaubens des einzelnen bedeutet, wird diesen Hinweis nicht gering achten.

Aber das theologische Denken wird sich mit der Berufung auf eine rein formale Autorität der Kirche nicht zufrieden geben. Das tut die Kirche hier im Grunde selbst nicht; denn sie weiß, daß sie die Dogmen nicht aus sich selbst erhebt und auch ihren Sinn nicht in einer schöpferischen Eigenleistung bestimmt. Sie schöpft und bestimmt das Dogma vielmehr grundsätzlich aus den Offenbarungszeugnissen der Hl. Schrift⁵⁹). Es muß also bei der Frage nach dem von allen Denkformen zu treffenden und einzuhaltenden Sinn des Dogmas auf das Fundament der betreffenden Wahrheit in der Hl. Schrift und auf den Sinn dieser Fundamentalaussagen zurückgegangen werden. Allerdings ist hier auch gleich hinzuzufügen, daß die Feststellung dieses Sinnes nicht Sache eines einzelnen Theologen oder der theologischen Wissenschaft allein sein kann, sondern letztlich nur unter der Einbeziehung der Kirche möglich ist, die sich s a c h l i c h der Schrift unterwirft und sie e r k e n n t

⁵⁸) *Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum*; (Denz. 1800). Es ist klar, daß auch dieser Satz des I. Vatikanums einer Interpretation bedarf und nicht etwa als Verdikt gegen eine Entfaltung, Vertiefung oder »Reform« des Dogmas im Sinne seines geschichtlichen und aktuellen Verständnisses erklärt werden darf. Aber ein geflissentliches Übergehen dieses Satzes bei einer Neuinterpretation des Dogmas dürfte einem Mißverständnis des katholischen Glaubensprinzips gleichkommen, wie es auch die eigentliche theologische Problematik überspielt.

⁵⁹) Vgl. hierzu Ausführlicheres: L. S c h e f f c z y k, *Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe*, in: Münch. Theol. Zt. 15 (1964) 190–204.

nismäßig kraft ihrer Geistbegabtheit doch zur Eindeutigkeit des Sinnes erheben kann⁶⁰⁾).

Dieses Maßnehmen an der Hl. Schrift zur Feststellung der Legitimität eines in einer neuen Denk- und Aussageweise gehaltenen dogmatischen Satzes ist aber nicht nur inhaltlich gemeint; denn auch die Hl. Schrift bietet den Sinngehalt der Offenbarung ja nicht anders als im Ausdruck einer bestimmten Denkform dar, die generell die des hebräischen Denkens ist. Für die systematische Theologie ergibt sich daraus die Folgerung, bei der Normierung einer neu gefaßten oder neu zu fassenden dogmatischen Aussage an der Schrift auch deren Denkform zu berücksichtigen und in gewisser Hinsicht als normierend anzuerkennen; denn erst das Verständnis der Denkform als des alles Umgreifenden verleiht dem einzelnen seine genaue Bedeutung, seinen Stellenwert und sein eigentümliches Gewicht. Bei der Übertragung einer Wahrheit in eine neue Denkform muß deshalb, wie bei jedem Übersetzungsvorgang, darauf geachtet werden, daß die Aussage in der neuen Sprache den Abmessungen und dem Gleichgewicht in der Struktur der alten Denkform entspricht. Das setzt eine genaue Kenntnis der ursprünglichen Denkstruktur voraus und ein beständiges Vergleichen zwischen dem neuen Ausdruck und dem Geist des Originals⁶¹⁾).

Da die Schrift für jede Glaubensaussage in jeder neuen Zeit und Denkstruktur das Original bleibt, muß auch bei der heute geforderten Übersetzung des Dogmas in eine neue Sprache der Geist des Originals, der sich in der Denkform auswirkt, besonders berücksichtigt werden.

Das ist für die Dogmatik keine leichte, aber auch keine unlösbare Aufgabe. Sie wird ihr durch einen Umstand erleichtert, der unbestritten ist, obgleich seine Begründung nicht leicht fällt und hier auch nicht gegeben werden kann. Es ist die Tatsache, daß das moderne Denken in einigen wesentlichen Strukturmomenten dem hebräisch-biblichen Denken nahekommt, so z. B. in der geschichtlichen und personalen Grundauffassung der Wirklichkeit. Man dürfte deshalb auch sagen: die beiden Denk- und Sprechweisen sind strukturell miteinander verwandt. Das muß, objektiv betrachtet, den Übersetzungsvorgang erleichtern. Das kann aber auch die kritische Überprüfung und Verifizierung der neuen Aussagen am Geist des Originals leichter machen. Es wäre dann nicht schwer, bezüglich mancher Formulierungen des modernen Denkens die Frage zu beantworten, ob sie, vor allem, wenn sie exklusiv gemeint sind, den Geist des Originals noch einfangen. So dürfte man wirklich fragen, ob etwa die aus dem modernen evolutiven Denken kommende Formel von »Christus als dem Retter der Evolution« das richtig transponiert, was die Schrift in ihrem heilsgeschichtlichen Denken unter der Bezeichnung Christi als »Erlöser der Welt« versteht. In ähnlicher Weise dürfte man fragen, ob ein rein funktionales Denken, das Gott nur noch im zwischenmenschlichen Bezug wirklich sein läßt und keine Möglichkeit zugibt, Gott auch als personales Du anzureden, wirklich noch im biblischen Personalismus seine Entsprechung hat. Man wird das bezweifeln können, wenn man sich nur einmal die Tatsache vergegenwärtigt, daß die Bibel über tausend Sätze kennt, die mit der Nennung des göttlichen »Ich«

⁶⁰⁾ Über die Funktion der Kirche bei der Übermittlung der Offenbarung vgl. neuerdings M. Löhrer, *Mysterium Salutis* I, 545 ff.

⁶¹⁾ An dieser Stelle ist anzumerken, daß es sich eine rein existenziale Interpretation der Schrift mit dem »Übersetzungsvorgang« zu leicht macht, wenn sie alle gegenständlichen und objektivierenden Aussagen »entmythologisiert« und nicht auch die Frage stellt, inwiefern selbst mythologische Elemente als Bedeutungsträger von Außerordentlichem und Unsagbarem für dieses eine Relevanz haben. Vgl. dazu die Auseinandersetzung Karl Jaspers – Rudolf Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, 19 ff.

beginnen und sich an ein menschliches »Du« wenden⁶²⁾. Wer diesen Tatbestand bei einer an sich nicht gänzlich unmöglichen auch funktionalen Interpretation des Gottesbegriffes außer acht läßt, hat den Sinn des biblischen Originals in die neue Denkform nicht richtig transponiert.

Das Maßnehmen des heutigen Glaubensdenkens an der Struktur des biblischen Denkens besagt keine Preisgabe der Eigentümlichkeit der Denkweise der modernen Welt. Diese Eigentümlichkeit besteht vor allem in einem neuartigen Sinn für das Ganze, für die Totalität der Wirklichkeit, d. h. in einem bestimmten Universalismus der Grunderfahrung. Schon die Tatsache, daß man sich mit anderen Denkstrukturen befaßt und sie verstehen lernt, ist ein Ausdruck für die Offenheit der eigenen Denkform und deren Zug zur Universalität. Durch jedes Verstehen einer anderen Denkform weitet sich die eigene Grunderfahrung, wie sich mit jeder neuen Sprache eine neue Welt erschließt. Diesem Zug zur Universalität nachzugeben und zu entsprechen, heißt, das Gültige der anderen Denkform aufzunehmen, die eigene Sichtweise dadurch zu korrigieren und zu vervollkommen. Das ist vor allem notwendig im Hinblick auf die als rein gegensätzlich und streng antithetisch empfundenen Denkansätze und Grundeinstellungen, denen gegenüber immer zu fragen ist, ob sie nicht doch zu einer gegenseitigen Ergänzung bestimmt und fähig sind.

Hier erweist das denkmorphologische Fragen wieder seine ganz aktuelle Bedeutung in bezug auf die eingangs erwähnten Veränderungen im Glaubensbewußtsein wie auch in bezug auf das ökumenische Gespräch. Man geht nicht fehl in der Annahme, daß das heutige Ringen um die Einheit im Glauben zutiefst bestimmt ist von dem Antagonismus verschiedener Denkformen, die als rein gegensätzlich empfunden werden wie etwa personales und ontologisches Denken, geschichtliches und metaphysisches, funktionales und seinsmäßiges, existenciales und gegenständliches Denken. Ein richtig verstandener Universalismus müßte diese Gegensätze überbrücken können und das Bewußtsein dafür wecken, daß keine dieser Denkweisen für den angemessenen Ausdruck der Offenbarung allein hinreichend ist und den Beitrag der anderen verschmähen dürfte. Schon das biblische Denken ist ja, wie Th. Boman gezeigt hat, gegenüber dem griechischen nicht abgeschlossen, sondern für eine Synthese mit ihm offen⁶³⁾. Die universale Richtung des heutigen Denkens legt eine solche Offenheit und eine Kommunikation der entscheidenden Denkansätze erst recht nahe. Nur wenn dieser Ausgleich gefunden wird, dürfen wir auf die Erhaltung, die Wiedergewinnung und die Vertiefung der Einheit im Glauben hoffen.

⁶²⁾ So auch E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*. Dogmatik I, Zürich 1946, 141.

⁶³⁾ Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1959, 105.