

Überlegungen zur Sprachgestalt und zur Grenze des Dogmas

Von Josef F i n k e n z e l l e r, München

Der bisherige Verlauf der Dogmengeschichte zeigt uns das vielfältige Bemühen der Kirche, im Dogma die Offenbarung Gottes, die in der Botschaft Christi und im Kerygma der Urkirche ihren endgültigen Abschluß gefunden hat, im Laufe der Zeit zu entfalten und vor Fehldeutungen zu schützen. Wenn wir die Dogmen in ihrem Sinn, ihrer Zielsetzung und gegenseitigen Zuordnung näher betrachten, so wird uns deutlich, daß jedes Dogma in seiner konkreten Formulierung mit den Denkmodellen und der Sprachgestalt einer bestimmten Zeit, den überzeitlichen Offenbarungsgehalt, gültig, aber aus der Natur der Sache eben zeitgebunden erklärt.

Es braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden, daß der Hinweis auf den sogenannten relativen Charakter des Dogmas, der in seiner Entstehung und dem damit verbundenen geschichtlichen Standort begründet ist, den Wahrheitsgehalt des Dogmas als solchen nicht antasten will. Es darf aber nicht übersehen werden, daß in der Sprachgestalt eine Grenze des Dogmas liegt, die mit dem Wesen der Kirche als dem pilgernden Gottesvolk mitgegeben ist und als solche nüchtern gesehen werden soll. Daß dieser Tatbestand für das Verständnis des Dogmas und dessen Interpretation durch die Theologie von Bedeutung ist, soll in den folgenden Überlegungen wenigstens unter einigen Gesichtspunkten gezeigt werden.

1. Die Sprachgestalt des Dogmas

Die konkrete Sprachgestalt des Dogmas, die in der feierlichen Definition der Kirche erscheint, hat unter verschiedenen Rücksichten für das Verständnis einer verbindlich festgelegten Glaubensaussage eine theologische Relevanz. Sie betrifft sowohl die gegenüber dem Irrtum abgrenzende Formulierung als solche wie auch ihren Bezug zur Aussageweise des in der Offenbarung Gemeinten und vom Dogma Intendierten.

1.) Die Bild- und Gleichnisssprache des Offenbarungskerygmas und die analoge Geltung der philosophischen Begriffe in der Theologie.

Es ist allgemein bekannt und braucht hier nur erwähnt zu werden, daß die Offenbarung, wie sie uns in den Schriften des Alten und Neuen Testaments begegnet, in einer kerygmatischen Sprache erscheint, eben in jener Sprache, in der die Heilsbotschaft von den Propheten, den Aposteln und Missionaren den Juden und Heiden verkündet wurde. Diese Bild- und Gleichnisssprache wird besonders deutlich in der unmittelbaren Botschaft Jesu, wie sie uns vor allem von den Synoptikern an Hand von Gleichnissen, Streitgesprächen und vielfältigen Belehrungen berichtet wird. Es wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, daß auch die Predigt Jesu in der Gestalt, wie sie uns im Neuen Testament überliefert wird, aus dem Kerygma der Urgemeinde entstanden und in einem bestimmten Umfang von der Problematik der Urkirche her gestaltet ist.

Durchgehend begegnet uns dann die bild- und gleichnishafte Darlegung von Tatbeständen der Offenbarung in den eschatologischen Texten, bei denen es besonders schwierig ist, zwischen der Bild- und Sachhälfte zu scheiden und zu unterscheiden¹⁾.

¹⁾ Vgl. dazu: K. R a h n e r, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Schriften zur Theologie* IV, 401–428.

Insgesamt darf freilich nicht übersehen werden, daß auch die Verkündigung der Urgemeinde durchaus bereits theologisches Gepräge hatte. Dies scheint ohne weiteres verständlich, wenn man im Auge behält, daß sich die Missionare bereits in der ersten Zeit mit den vielfältigen geistigen Strömungen des Judentums und Heidentums auseinandersetzen mußten. So hat sich eben bereits in den Missionskirchen des Neuen Testaments eine erste Phase der Dogmengeschichte im Sinne einer Entfaltung des Christusgeheimnisses vollzogen.

Im Unterschied zu jeder späteren Dogmenentwicklung ist freilich diese erste Interpretation der Christusbotschaft noch dem Offenbarungsvorgang selbst zuzurechnen. In der Tat begegnen uns bei Paulus, Johannes und im Hebräerbrief durchaus Begriffe, die eine theologische Entwicklung durchgemacht haben und über eine ursprüngliche, weniger gefüllte Bedeutung hinausgehen, so etwa, um nur einige Beispiele zu nennen, die Ausdrücke Kreuz, Blut, Heil, Licht, Leben, Opfer.

Wenn bei den Synoptikern Kreuz noch einfach das Kreuzesholz bedeuten kann und mit Blut der Sitz des Lebens gemeint ist, so haben diese Ausdrücke bei Paulus einen ausgesprochenen heilsgeschichtlichen Sinn, insofern sie den Tod Christi in seiner Heilsbedeutung aussagen²⁾.

Trotz dieser und vieler ähnlicher Tatbestände spricht das Neue Testament weitgehend die Sprache der Verkündigung, so sehr da und dort bereits kurze Zusammenfassungen des urchristlichen Glaubens auftauchen. Von Theologie im traditionellen Verständnis des Wortes ist erst die Rede, wenn das Kerygma der mit dem Ende der Urkirche abgeschlossenen Offenbarung in der nachapostolischen Zeit unter Zuhilfenahme von philosophischen Begriffen näher erläutert, in ihren inhaltlichen Aussagen entfaltet und gegen Fehlinterpretationen geschützt wird. Zum Schutze der Offenbarung erweist es sich als notwendig, das Kerygma der Schrift in präzisen Sätzen zu definieren und so die Grenze gegenüber dem Irrtum zu ziehen.

Im Zuge dieser Entwicklung wird dann eben der Ausdruck *ἡμοούσιος* dem *ἡμοούσιος*, der Terminus *θεοτόκος* der Bezeichnung *χριστοτόκος* bzw. *ἄνθρωποτόκος* gegenübergestellt.

Wer die mit den genannten Ausdrücken umschriebene Phase der Entfaltung und Verteidigung des Gottes- und Christusgeheimnisses im Auge hat, der wird zur Genüge wissen, daß die in der feierlichen Definition erscheinenden Termini mit einem bestimmten, von der geschichtlichen Stunde her geforderten Inhalte gefüllt werden, die aber das in der Offenbarung Gemeinte nicht voll zu fassen vermögen. Grundsätzlich kann im Blick auf die Dogmengeschichte gesagt werden, daß die aus der Philosophie entnommenen und nicht selten für eine theologische Aussage zu-rechtgemachten und zum Teil neu verstandenen Begriffe in der Theologie nur analogen Charakter haben können, wobei die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit. Die im Dogma gemachte Glaubensaussage bleibt immer hinter dem Kerygma und noch weiter hinter der im Kerygma proklamierten Wirklichkeit zurück. Sie ist ihrem Gegenstand nie adäquat³⁾.

Der Hinweis auf die analoge Geltung der Begriffe darf freilich nicht so weit führen, daß es faktisch zu einer völligen Entleerung der Begriffe kommt, wie dies zum Beispiel im Modernismus der Fall war. Nach ihm ist die Offenbarung ein Akt Gottes, mit dem der Gläubige in mystischen Kontakt kommt. Dieser Kontakt be-

²⁾ Vgl. dazu die Artikel *αἷμα*, in: WNT I, 171–175; *σταυρός* VII, 572–584.

³⁾ M. S c h m a u s, *Der Glaube der Kirche*, München 1969, I, 197.

sitzt keine Vorstellungsmomente. Die Offenbarung ist keine Mitteilung von Wahrheiten. Der wortlose und nichtbegriffliche Kontakt mit dem sich offenbarenden Gott wird zwar in einer Art prophetischen Erkenntnis ausgedrückt und ausgesprochen, deren Inhalte der Kultur jener Zeit entnommen sind, in welcher der Prophet als Offenbarungsempfänger lebte. Aber dieser erste Ausdruck ist eben schon nicht mehr das göttliche Zeugnis. Die Theologie kann von diesem prophetischen Inhalt nur eine Interpretation geben, die aber selbst wieder völlig vom zeitgenössischen Kulturniveau abhängig ist⁴). Glaubensbegriffe und Glaubensausagen besitzen somit letzten Endes keinen Wirklichkeitswert. Sie sind rein symbolische, kulturgeschichtlich bedingte und deshalb ersetzbare Ausdrücke, die das eigentliche Mysterium, das im gläubigen Erfahrungsmoment begrifflich erfaßt wird, von außen beschützen und in etwa wachrufen⁵).

Daß die Vorstellung des Modernismus bei all seinen extremen Thesen, auch ein ernst zu nehmendes Anliegen aufgegriffen hat, das die Theologie nicht aus dem Blick verlieren darf, soll hier nur nebenbei angemerkt werden⁶). Es muß aber daran festgehalten werden, daß die Begriffe, mit denen das Glaubensgeheimnis erklärt wird, nicht bloße Symbole sind, die ohne weiteres mit anderen austauschbar wären.

Wenn sich der Glaube auch auf die Offenbarung, d. h. die im Dogma gemeinte Heilswirklichkeit richtet, so kann dennoch das Begriffliche vom Glaubensgegenstand nicht ausgeschlossen werden, sosehr die Glaubenzustimmung nicht den Begriff als Endziel hat, sondern die Wirklichkeit des sich offenbarenden Gottes. Im Dogma wird das Glaubensmysterium in menschlichen Begriffen ausgedrückt, die freilich nie ausreichen, um das Mysterium erschöpfend zu erfassen.

Die Glaubensbegriffe und die dogmatischen Formulierungen sind diese Heilswirklichkeit, insofern sie in der Weise unserer menschlichen objektiven Erkenntnis erfaßt werden. In diesem Sinne gehört das Begriffliche der dogmatischen Formulierung mit zum Glaubensgegenstand oder Dogma⁷).

Es ist für die Kirche der Konzilien von Anfang an selbstverständlich gewesen, daß sie beim Schutz der Offenbarung die gläubige Anerkennung der zur Frage stehenden Heilswirklichkeit mit samt der Darstellungsstruktur verlangen muß. Sosehr im Dogma die Heilswirklichkeit der Offenbarung nur in unvollkommenen Begriffen erfaßt werden kann und jede für das Dogma bereitgestellte Begrifflichkeit aus einer bestimmten Zeit stammt und für spätere Zeiten nicht mehr die gleiche Aussagekraft hat, ja sogar unverständlich werden kann, so kann sich die Kirche als das pilgernde Gottesvolk in der Stunde der Not und Gefahr zur Grenzziehung gegenüber dem Irrtum nur auf die in der Zeit bereitliegende Philosophie und die vorgegebenen Denkmodelle stützen. Der Hinweis auf den Text der Offenbarung selbst genügt nicht, weil sich auch die Gegner des zu schützenden Offenbarungsinhaltes auf die gleichen oder andere Schrifttexte berufen.

Es soll hier nur angemerkt werden, daß der Wandel im Verständnis der geschichtlich gewordenen Begrifflichkeit eine Neuinterpretation des Dogmas als durchaus sinnvoll, ja unter Umständen sogar als notwendig erscheinen läßt, wobei freilich keine früher verteidigte und geschützte Offenbarungswirklichkeit aufgegeben werden darf.

⁴) E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 211.

⁵) A.a.O. 212.

⁶) Vgl. Schmaus, a.a.O., 197–198.

⁷) Schillebeeckx, a.a.O., 211–212.

2.) Die verschiedenen Akzentsetzungen im Kerygma der Heiligen Schrift und in den Aussagen der späteren Theologie.

Mit dem Hinweis auf die verschiedene Sprachgestalt des biblischen Kerygmas und der späteren theologischen Formulierung ist eine sehr wichtige Fragestellung noch nicht geklärt, die hier nur kurz angeschnitten werden soll. Im Laufe der Dogmengeschichte und der damit verbundenen sprachlichen Formulierung der Offenbarung kommt es auf Grund der Problemstellungen der Geschichte gegenüber der Offenbarung zu einseitigen Akzentsetzungen, nicht nur insofern als bestimmte Fragen und Themen der Offenbarung aus dem Blickfeld der Theologie rücken, sondern auch insofern als heftig diskutierte Fragen von der spekulativen Theologie und auch von der definierenden Kirche unter einem Blickpunkt gesehen werden, der in der Schrift zumindest nicht im Vordergrund steht. Einige wenige Beispiele mögen dies deutlich machen.

Es dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß sich das Menschenbild der traditionellen Theologie zwar durchaus auf die einschlägigen Texte der Offenbarung berufen kann, daß aber dennoch die konkrete Ausformung der theologischen Thesen sehr stark unter dem Einfluß der griechischen Philosophie steht. Wenn wir von der Weisheitsliteratur des Alten Testaments absehen, so findet sich im Alten und wohl auch im Neuen Testament durchgängig eine von der griechischen Philosophie nicht unerheblich verschiedene Anthropologie⁸⁾.

Nach dieser biblischen Vorstellung ist der Mensch ein Wesen, bei dem man eine leibliche und eine geistige Seite unterscheiden kann. Man darf aber keineswegs Leib und Geist einander dualistisch gegenüberstellen. Der Mensch ist Seele (Geist) und Leib (Fleisch), er besteht letzten Endes nicht aus Seele und Leib. In dieser Vorstellung ist die platonische Leibfeindlichkeit ausgeschlossen. Wie sehr in der Denkweise der Bibel die leibliche und geistige Seite zusammengehören und eine je verschiedene auf die andere Seite hingeorordnete Wirklichkeit des ganzen Menschen sind, erkennt man nicht nur aus den Schöpfungsberichten, sondern ebenso sehr aus den Ausdrücken, welche die leibliche (*basar*) und die geistige Seite (*ruah, nefes, leb*) des Menschen zum Ausdruck bringen. Die menschliche Existenz ist grundsätzlich eine Existenz im Leibe. Auch das Neue Testament übernimmt im wesentlichen die Anthropologie des Alten Testaments, um sie vom Christusereignis her heilsgeschichtlich neu zu gestalten.

Dieser kurz umrissenen Denkweise steht die Anthropologie der griechischen Philosophie gegenüber, die das Verhältnis von Leib und Seele dualistisch sieht (so vor allem Platon), wenn auch bereits in der Lehre des Aristoteles, nach der die Seele die Form des Leibes ist, eine neue Sicht auftaucht.

Thomas von Aquin schließt sich in seinen philosophischen Grundlagen weitgehend der aristotelischen Denkweise an, so sehr er selbstverständlich als christlicher Theologe die vorgegebene Anthropologie von der Schöpfungsvorstellung der Heiligen Schrift her neu gestaltet und damit den metaphysischen Dualismus der platonischen Philosophie überwindet. Es soll aber keineswegs übersehen werden, daß dennoch im Menschenbild der christlichen Theologie eine Akzentsetzung bestehen bleibt, die von der biblischen Denkweise verschieden ist. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die von wenigen

⁸⁾ Vgl. dazu im einzelnen: G. D a u t z e n b e r g, *Sein Leben bewahren*. Psyche in den Herrenworten der Evangelien, München 1966; A. S a n d, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967; J. S c h a r b e r t, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966; J. S c h m i d, *Der Begriff Seele im Neuen Testament*, in: *Einsicht und Glaube*, Freiburg ²1963, 128–147.

Ausnahmen abgesehen, sowohl bei den Vätern wie bei den Scholastikern in die Seele verlegt wird, während sowohl Genesis 1, 26 – 28 wie Psalm 8 den Leib deutlich einbeziehen und im ganzen Menschen ein Bild Gottes sehen⁹⁾.

Die verschiedene Denkweise wird ferner deutlich, wenn man die grundsätzliche Sicht der Eschatologie¹⁰⁾ im Auge behält, die ja ohne die entsprechenden anthropologischen Grundlagen nicht verständlich wird. Dies zeigt sich unter anderem, wenn die eschatologischen Aussagen der Bibel und die Grundthesen der im Anschluß an die Scholastik entwickelten traditionellen Eschatologie unserer Dogmatik einander gegenüber gestellt werden. Ein solcher Vergleich zeigt zwar keinen Widerspruch zwischen dem biblischen Denken und den Aussagen der späteren Theologie, wohl aber verschiedene Akzentsetzungen in der grundsätzlich gemeinten Sache.

In der traditionellen Theologie geht es weitgehend um das Fortleben des Einzelmenschen nach dem Tode. Sinngemäß kann es sich dabei im Zuge der eben kurz erläuterten Anthropologie nur um die eschatologische Existenzweise der anima separata handeln. Der Tod als die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits wird ja geradezu begrifflich als Trennung von Seele und Leib verstanden.

Die kirchlichen Lehräußerungen des Mittelalters, die uns unter anderem im Zusammenhange der Unionsversuche mit der orthodoxen Kirche begegnen, sprechen in der Tat ausschließlich von den Heils- bzw. Unheilsergebnissen der vom Leibe getrennten Seele nach dem individuellen Tod¹¹⁾. In dieser Denkweise werden zwar die eschatologischen Ereignisse der gesamten Menschheit nicht vergessen, sie treten aber gegenüber den oben erwähnten Aussagen zurück.

Die biblischen Texte hingegen sprechen fast ausschließlich von den eschatologischen Ereignissen der gesamten Menschheit und des Kosmos am jüngsten Tage. Weil der Mensch wesenhaft aus Leib und Geist besteht und seinem Leibe nach der Erde zugeordnet ist und bleibt, muß das Heil bzw. das Unheil den ganzen Menschen und über ihn den Kosmos betreffen, wie aus den eschatologischen Texten des Alten und Neuen Testaments deutlich wird.

An den wenigen Stellen des Neuen Testaments, an denen etwas über die eschatologische Existenzweise des einzelnen Menschen zwischen Tod und Auferstehung ausgesagt wird – so etwa bei Paulus¹²⁾ –, wird eigentlich nur gesagt, daß die auf Erden im Glauben entstandene Christusgemeinschaft durch den Tod nicht unterbrochen, sondern intensiviert und von jeder irdischen Bedrohung und Anfechtung befreit wird. Auf eine nähere anthropologische Begründung oder Erklärung der Art und Weise der eschatologischen Christusgemeinschaft wird dabei verzichtet¹³⁾.

Es soll nun keineswegs gesagt werden, daß die eschatologischen Aussagen der

⁹⁾ Vgl. L. Scheffczyk (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

¹⁰⁾ Vgl. dazu K. Rahnner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1968; Ders., *Das Leben der Toten*, in: Schriften IV, 429–437; L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i. Br. 1966; C. Tresmontant, *Unsterblichkeit*, in: Handbuch der theologischen Grundbegriffe, München 1963, II, 725–732; J. Gnilká, *Die biblische Jenseitserwartung: Unsterblichkeitshoffnung – Auferstehungsglaube*, in: Bibel und Leben 5 (1964) 103–116; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, in: Pro veritate (Münster 1963) 274–293; H. v. Campenhausen, *Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung*, ebda. 295–311; M. Schmaus, *Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten?*, ebda. 311–337.

¹¹⁾ Vgl. dazu Denzinger–Schönmetzer (D), *Enchiridion Symbolorum* (34. Aufl. 1968) 839, 857, 1000, 1305. An allen diesen Stellen ist davon die Rede, daß die Seelen (animae) nach dem Tode in den Himmel, die Hölle oder in das Fegfeuer kommen. Zur Lehre über das Verhältnis von Leib und Seele vgl. D. 902, 1440 f, 3224.

¹²⁾ Vgl. 2. Kor. 5, 1–10; Phil 1, 21–24; 1 Tess 4, 13–18; 5, 9–10.

¹³⁾ Gnilká, a.a.O., 114–115.

kirchlichen Lehre, die uns im Sprachkleid und in den Denkmodellen der verchristlichten griechischen Philosophie begegnen, keine Berechtigung haben. Es muß aber deutlich ausgesprochen werden, daß sie eine Aussageweise unter mehreren darstellen, die nicht einfach deswegen privilegiert ist, weil sie aus dogmengeschichtlichen Gründen ihren Niederschlag in den kirchlichen Lehräußerungen gefunden hat.

Wenn das kirchliche Lehramt im Laufe der Jahrhunderte sich öfter im Sinne des aristotelisch-thomistischen Hylomorphismus dahingehend geäußert hat, daß die Seele die Form des Leibes (*anima forma corporis*) ist¹⁴), so ist damit keineswegs ein bestimmtes philosophisches Denkschema als theologisch verbindlich erklärt, sondern nur der in der genannten Sprechweise gemeinte Aussageinhalt der Offenbarung selbst angesprochen.

Im Zuge einer biblischen Neubesinnung der dogmatischen Theologie wird es daher sinnvoll und notwendig sein, weithin vergessene Denkformen der Bibel wiederum in das Gedächtnis zu rufen, besonders dann, wenn auf diese Weise der Zugang zur Offenbarung selbst erleichtert wird. Gemeint ist unter anderem die Vorstellung der Schrift, daß der ganze Mensch in einer für uns nicht mehr näher erklärbaren Weise nach dem Tode fortlebt, daß für den ganzen Menschen mit dem Tod eine eschatologische Existenzweise beginnt, die bei der Auferstehung von den Toten ihre Vollendung findet.

Bei dieser engeren Zusammenschau von individueller und allgemeiner Eschatologie, bei der Betonung der biblischen Denkweise und bei der Anerkennung der Tatsache, daß für das Eschaton die diesem Aeon zugehörigen Vorstellungen von Raum und Zeit keine Geltung mehr haben, können manche dogmatische Aussagen eine befriedigendere Lösung finden als in der traditionellen Theologie, so etwa die Lehre vom besonderen Gericht nach dem individuellen Tod, die Lehre vom Fegfeuer und die Lehre der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, um nur einige Beispiele zu nennen.

Eine neue theologische Sicht dieser Lehren könnte nicht zuletzt den nicht gerade immer überzeugenden Schriftbeweis wesentlich erleichtern. In dieser neuen, oder besser gesagt anderen Denkweise darf keineswegs das Interim zwischen Tod und Auferstehung geleugnet werden, eine eschatologische Existenzweise, die gerade in den Bildern der Schrift deutlich von der eschatologischen Existenzweise nach der Auferstehung von den Toten abgesetzt wird¹⁵).

Nachdem die in unserer Fragestellung grundsätzliche angesprochene Problematik an den Beispielen der Anthropologie und Eschatologie etwas breiter entfaltet wurde, mag es genügen auf ähnliche Tatbestände in anderen Traktaten der Dogmatik hinzuweisen.

Bei aller Kontinuität zwischen der Offenbarung selbst und der theologischen Erklärung dieser Offenbarung im Laufe der Geschichte bestehen doch nicht unerheblich verschiedene Akzentsetzungen zwischen der weitgehend funktionalen Sicht des Gottes- und Christusgeheimnisses der Heiligen Schrift und den stark ontologisch und metaphysisch geprägten Aussagen der Konzilien der alten Kirche und der sich anschließenden spekulativen Theologie der Väter und der Scholastik. Die Kirche konnte in den Zeiten der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten das Kerygma der Offenbarung nur durch präzise Aussagen unter Zuhilfe-

¹⁴) Vgl. D 902, 1440, 3224.

¹⁵) Man denke nur an den Wandel der Scheolvorstellung, an die Aussagen des Alten und Neuen Testaments über den Abyssus und das Paradies als eschatologische Orte.

nahme der Termini der griechischen Philosophie schützen und letzten Endes das Erlösungsgeheimnis vor Mißdeutungen bewahren. Für uns heute aber muß es klar sein, daß diese Dogmen keinen Selbstzweck haben, sondern auf die Schrift hinweisen, deren Aussagen gerade für unsere Zeit fruchtbar gemacht werden müssen.

3.) Dogmatische Formulierungen und kirchenamtliche Sprachregelung.

Der Ausdruck »Sprachregelung«, den vor allem Karl Rahner¹⁶⁾ in besonderer Weise in das Blickfeld der theologischen Erörterung gerückt hat, darf nicht mißverstanden werden. Er ist vielmehr als nüchterne Tatsache, ja sogar als innerkirchliche Notwendigkeit anzusehen. Wenn wir mit der dogmengeschichtlichen Gegebenheit ernst machen, daß dogmatische Aussagen unter anderem auch amtlich terminologische Sprachregelungen sind, die zwar um des ekklesiologischen Charakters des Glaubens willen verpflichtend sein können, aber dennoch inadäquat bleiben und somit auf andere Weise ausgesagt werden können¹⁷⁾, so wird manche unnötige Glaubensschwierigkeit beseitigt und manches die Kirchen belastende Mißverständnis in der Kontroverstheologie ausgeschaltet oder jedenfalls abgemildert.

Es geht also nicht darum, daß die von der Kirche vor allem bei einer feierlichen Definition gebrauchte philosophische Terminologie zu nichtssagenden Symbolen zu erklären. Es geht auch nicht nur um einen Hinweis auf die analoge Geltung der philosophischen Begriffe in der Theologie. Es geht vielmehr um die schlichte Feststellung, daß philosophische und theologische Begriffe von der amtlichen Kirche unter Umständen in einer Weise verwendet werden, die durchaus einseitig, mißverständlich, ja unter Umständen sogar willkürlich und unglücklich sein kann. Wer aber einen Zugang zu dem mit dem Dogma gemeinten Offenbarungsinhalt gewinnen will, muß sich um einen Zugang zur kirchenamtlichen Sprachregelung bemühen. Einige Beispiele mögen das kurz Umrissene erläutern.

Es wird niemand leugnen können, daß es bei aller Diskussion um das rechte Verständnis des Erbsündendogmas in der Schrift sehr deutlich die von der Heilsoökonomie her grundlegende Vorstellung gibt, daß der Mensch das Heil in seinem ganzen Umfange Gott verdankt und damit solange im Unheil steht, als ihn nicht das Erbarmen Gottes, das in Christus sichtbar geworden ist, erfaßt hat. Auf der anderen Seite ruft aber die Kennzeichnung dieses kurz umrissenen Tatbestandes mit dem Ausdruck »peccatum originale« fast notwendig eine Reihe von Mißverständnissen hervor.

Wenn allgemein das Entscheidende im Verständnis der Sünde in der personal verantworteten Übertretung eines göttlichen Gebotes gesehen wird und gerade diese Tatsache für den, der in die Erbsünde verstrickt wird, eben nicht zutrifft, so wird klar, daß der theologische Terminus peccatum originale gemessen am gewöhnlichen Verständnis von peccatum in einer sehr analogen Weise gebraucht wird.

Wenn wir bedenken, daß das im Sündenbegriff der Moraltheologie Ausschlaggebende im Zusammenhang der Übernahme der Erbsünde ausgeschaltet ist, so wird man zugeben müssen, daß der Ausdruck peccatum originale, der seit der Väterzeit selbstverständlich ist, und in diesem Sinne in amtlichen Lehräußerungen begegnet, eine gewiß nicht glückliche Sprachregelung ist, die im durchschnittlichen Glaubensbewußtsein Mißverständnisse hervorrufen muß. Es wäre zudem interessant zu zeigen, welche dogmengeschichtlichen Gesichtspunkte, die längst aufgege-

¹⁶⁾ Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schriften zur Theologie V, 68.

¹⁷⁾ W. K a s p a r, Dogma unter dem Worte Gottes, Mainz 1965, 55.

ben sind, die geschichtliche Entstehung und Verfestigung dieser Ausdrucksweise gefördert haben.

Das deutsche Wort Erbsünde¹⁸⁾ das eigentlich nur vom üblichen Vererbungsdenken der Biologie her verstanden wird, ruft eine zusätzliche Schwierigkeit hervor, welche die Theologie nicht intendiert, die ja nur einen ursächlichen Zusammenhang zwischen einer Ursünde und der Gottesferne des einzelnen Menschen vor der Begnadigung ausdrücken will.

Wenn das Konzil von Trient das reformatorische »simul iustus et peccator« und die Formulierung »sola fides iustificat« verurteilt¹⁹⁾, so gibt es den Ausdrücken iustus, iustificare, fides, peccator einen ganz bestimmten Sinn, der weder den gesamten Inhalt der Schrift trifft noch von der kirchlichen Tradition her notwendig ist.

Es ist eine längst kaum mehr bestrittene Tatsache der Kontroverstheologie, daß den durch das Tridentinum verurteilten Sätzen durchaus ein katholischer Sinn gegeben werden kann, wenn Glaube den umfassenden Sinn behält, den er sowohl bei den Synoptikern, wie bei Paulus und Johannes hat, wenn Sünde all das einschließt, was die Schrift mit diesem Wort aussagt.

Wenn Papst Pius XII.²⁰⁾ festlegte, daß eine sakramentale Konzelebration im Gegensatz zur bloß rituellen Konzelebration nur dann gegeben ist, wenn alle konzelebrierenden Priester die Wandlungsworte über Brot und Wein mitsprechen, so läßt sich grundsätzlich gegen eine derartige kirchenamtliche Sprachregelung nichts einwenden. Es muß theologisch nur klar sein, daß es sich um eine Sprachregelung handelt und nicht um mehr.

Die Geschichte der Konzelebration zeigt uns deutlich, daß eine concelebratio sacramentalis aus der Natur der Sache keineswegs eine conconsecratio sein muß²¹⁾. Es hat geschichtlich durchaus auch andere Weisen der priesterlichen Mitwirkung bei der Feier der Eucharistie gegeben, die man als sakramentale Konzelebration verstanden hat. Das gemeinsame Sprechen bestimmter Teile des Kanons, und vor allem der Einsetzungsberichte hielt man dabei nicht als wesensbestimmend für die sakramentale Konzelebration²²⁾. Ja man darf sagen, daß vom Gesamtverständnis und vom sinnvollen ekklesiologisch-liturgischen Vollzug eine Neuregelung, die sich zudem auf eine breite geschichtliche Tradition berufen könnte, sinnvoll wäre.

Wer einigermaßen in der Dogmengeschichte zuhause ist, weiß zu gut, daß das Thema kirchenamtliche Sprachregelung noch durch viele andere Beispiele illustriert werden könnte. Das für das Verständnis der Dogmengeschichte bedeutsame und damit verbundene ökumenische Anliegen ist ohne weitere Erklärung ersichtlich. Gerade in diesem Zusammenhange wird deutlich, wie sehr das Dogma und jede theologische Formulierung in der Geschichte steht und wie sehr auf Grund dieses relativen Charakters des Dogmas eine Neuformulierung und Neuinterpretation des Dogmas sinnvoll und notwendig sein kann.

¹⁸⁾ Schmaus, *Der Glaube der Kirche* I, 386.

¹⁹⁾ Vgl. D. 1526, 1527, 1531, 1532, 1534, 1538, 1559, 1562.

²⁰⁾ Ansprache an die Teilnehmer des 1. pastoralliturgischen Kongresses in Assisi am 22. Sept. 1956. vgl. D 3928.

²¹⁾ Zu dieser Frage vgl. K. Rahnner, *Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration*, in: MThZ 6 (1955) 81–106.

²²⁾ Vgl. dazu: R. Falsini, *Die Konzelebration*, in: Concilium 4 (1968) 594–598; A. Häußling, *Die Konzelebration*. Ein Modellfall der liturgischen Reform, in: StdZ 92 (1967) 334–343; H. Manders, *Die Konzelebration*, in: Conc. 1 (1965) 136–144; A. Nuiz, *Die Konzelebration der Eucharistiefeier*, in: (Lebendiger Gottesdienst, Heft 11) München 1965; O. Nußbaum, *Liturgiereform und Konzelebration*, Köln 1966.

4.) Dogmatische Formulierungen als Schutz- und Kompromißformeln.

Die Dogmengeschichte und die Geschichte der Konzilien zeigt uns, daß bis in das 19. Jahrhundert von der Kirche feierliche Glaubensentscheidungen nur dann gefällt wurden, wenn dies die Abwehr einer Häresie erforderte. Wie schon öfters nebenbei ausgeführt wurde, ist somit das Dogma eine unter Zuhilfenahme von philosophischen Begriffen geschaffene theologische Formulierung zum Schutze einer Offenbarungswahrheit, die in der definitio die Grenze zum Irrtum zieht. Die dogmatische Formulierung ist also im Kampfe entstanden. Dies wird besonders in den canones sichtbar, die im Anathem den Gegner mit der höchsten Strafe, mit dem Ausschluß aus der Glaubengemeinschaft belegen.

Weil letztverbindliche dogmatische Formulierungen aus einer Kampfsituation hervorgegangen sind, tragen sie von ihrer Entstehung her polemischen Charakter. »Das Dogma ist sozusagen die Verteidigungslinie des Glaubens«²³⁾.

Gemessen am Gesamt der Offenbarung ist eine dogmatische Formulierung von ihrem Werdegang her mit einer gewissen Einseitigkeit behaftet. Im Kampf und in der polemischen Auseinandersetzung werden eben bewußt und betont die Grenzen abgesteckt und jene Gesichtspunkte überbetont, welche das Trennende und Unterscheidende der streitenden Parteien zum Inhalt haben.

Es ist eigentlich überflüssig, diesen selbstverständlichen und im Verlauf der Geschichte nicht vermeidbaren Tatbestand durch viele Beispiele zu erläutern. Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, das für die folgenden Jahrhunderte typische Verständnis des Amtspriestertums, das erst durch das Zweite Vatikanische Konzil wiederum in einen größeren Zusammenhang eingeordnet wurde, und viele andere Lehrentscheidungen zeigen uns deutlich, wie sehr durch eine notwendige Definition in einem bestimmten Jahrhundert der Blick der Theologie und der kirchlichen Verkündigung einseitig und mit einer betonten Akzentsetzung auf bestimmte Gesichtspunkte der Offenbarung gerichtet wird, zum Nachteil für das Ganze der Botschaft Gottes an die Menschen.

Jede feierliche Lehrentscheidung ist aus der Natur ihrer Entstehung heraus nicht nur eine polemisch gestaltete Schutzformel, sie ist zugleich und schon im Voraus eine Kompromißformel. Die Abgrenzung gegenüber dem Irrtum ist nur möglich, wenn jede der streitenden Parteien eine verbindliche Formulierung der von ihr vertretenen Lehre anbieten kann. Dies wiederum verlangt grundsätzlich und damit auch für die definierende Kirche einen Kompromiß, der unter Berücksichtigung der möglichen als rechthgläubig empfundenen Interpretationen der Offenbarung und der bereits bestehenden Schulmeinungen überhaupt erst jene Formulierung ermöglicht, die zum Schutz der Offenbarung und zur Grenzziehung gegenüber dem Irrtum dienen kann.

Es versteht sich von selbst, daß eine im Ringen um die Rechthgläubigkeit entstandene Kompromißformel keineswegs den letzten und neuesten Stand der Theologie bieten kann. Die Geschichte der Theologie belehrt uns zur Genüge, daß Kompromißformeln nur dadurch zustande kamen, daß man oft Jahrhunderte hindurch geführte wissenschaftliche Diskussionen bewußt aus der Formulierung ausklammerte.

Die Formulierung des christologischen Dogmas durch das Konzil von Chalzedon zeigt deutlich die Spuren des Kompromisses. Sie sollte die entgegengesetzten Lösungen des Inkarnationsproblems, wie sie sich in der alexandrinischen Theologie Ägyptens einerseits und im syrischen Antiochien andererseits ausgebildet hatten, überwinden. Sosehr die bekannte Einheitsformel die Wahrheitsmomente beider

²³⁾ P. Schoonenberg (Hrsg.), *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 62.

Wege der altkirchlichen Christologie richtig zum Ausdruck brachte, so hat dennoch gerade der in der Formel enthaltene Kompromiß beide Richtungen nicht befriedigt und zu neuen Streitigkeiten und Kirchenspaltungen geführt²⁴).

Gerade das Konzil von Trient und die beiden Vatikanischen Konzilien, deren Quellenlage bezüglich der Einzelverhandlungen besonders günstig ist, liefern zahlreiche Beispiele solcher Kompromißformulierungen. Man denke etwa an die auf dem Tridentinum gegenüber dem reformatorischen Amtsverständnis erfolgte Erklärung, daß es in der Kirche eine Hierarchie göttlichen Rechts gibt²⁵). Die Kontroversen der Hoch- und Spätscholastik und die Konzilsverhandlungen zeigen deutlich, daß es auf katholischer Seite in vielen Einzelfragen durchaus verschiedene Lehrauffassungen gab, so etwa in der Frage, ob die Niederen Weihen als sakramentale Weihestufen zu betrachten sind oder ob die Bischofsweihe ein Sakrament sei²⁶). Dabei wird ganz abgesehen von den mehr auf kirchenpolitischem Gebiete liegenden Streitigkeiten der papalistischen und episkopalistischen Richtungen.

Die sehr allgemeine Formulierung, die von Gott bestellte kirchliche Hierarchie bestehe aus *episcopi, presbyteri et ministri* (nicht etwa *diaconi*), ist bewußt gewählt, damit beide Parteien auf katholischer Seite sie in ihrem Sinne auslegen konnten. Unter den Ausdruck *ministri* konnten die einen die Niederen und Höheren Weihen einschließlich Diakonat unterordnen. Die anderen konnten unter *ministri* nur die Diakone verstehen²⁷).

Wie wenig diese Kompromißformel, die hinreichend war, um das katholische Amtsverständnis gegenüber den Ansichten der Reformatoren klar zu stellen, eine befriedigende endgültige Aussage sein konnte, zeigt die weitere theologische Entwicklung, vor allem der Vergleich zwischen den Aussagen des Neuen Testaments und den Thesen der traditionellen Dogmatik.

Besonders deutlich wird die Formulierung im Sinne eines Kompromisses auf dem II. Vatikanischen Konzil sichtbar, wenn es dort auch zu keinen Festlegungen im Sinne eines Dogmas gekommen ist. Die Kompromißfreudigkeit auf dem II. Vatikanum hat freilich noch einen anderen Grund. Entgegen so mancher früherer Verfahrensweise war man besonders darauf bedacht, die Minderheit zu schonen und Formulierungen zu erzielen, die nicht nur mit einer großen, sondern mit einer überwältigenden Mehrheit angenommen würden.

Mit diesem Gewinnkonto ist ein nicht zu übersehendes Verlustkonto verbunden, nämlich die Tatsache, daß die oft allgemeinen und viele Denkrichtungen und Gruppen berücksichtigenden Kompromißformulierungen nicht hinlänglich imstande sind, die erwartete Erneuerung der Kirche und die Neubesinnung der Theologie zu verwirklichen.

Um nicht unnötig viele Beispiele zu nennen, soll hier bewußt nicht auf die dogmatische Konstitution über die Kirche eingegangen werden, die gerade im 3. Kapitel auf Grund der heftigen Diskussionen und der damit verbundenen Verhärtung der Fronten ein nicht befriedigender Kompromiß wurde.

Als Beispiel sei vielmehr das Konzilsdekret über das Laienapostolat genannt, das bekanntlich mit der geringsten Zahl von Nein-Stimmen (2 Nein-Stimmen bei 2201 Ja-Stimmen)²⁸), verabschiedet wurde. Es kann hier selbstverständlich nicht

²⁴) W. P a n n e n b e r g, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 295 f.

²⁵) D 1776.

²⁶) Vgl. L. O t t, *Das Sakrament der Weihe*, Freiburg/Basel/Wien 1969, 75 f.

²⁷) Zur Lehre des Tridentinums vgl. im einzelnen O t t, a.a.O., 119 f.

²⁸) Vgl. dazu Franz H e n g s b a c h, *Das Konzilsdekret über das Laienapostolat*, Paderborn 1967, 17.

im einzelnen auf dieses Dekret eingegangen werden, dessen Bedeutung für neue Akzentsetzungen im Kirchenverständnis nicht zu bestreiten ist.

Gerade bei diesem Dekret wird aber der Kompromißcharakter insofern besonders deutlich, als man versucht hat, das Verständnis des Laien und seiner Aufgabe in der Kirche, wie sie in der Zeit von Leo XIII. bis Pius XII.²⁹⁾ in vielen kirchlichen Äußerungen einen deutlichen Ausdruck gefunden haben, mit dem Verständnis des Laien auf Grund einer biblischen Neubesinnung der Theologie zu verbinden und einer Lösung zuzuführen. Auf der einen Seite wird Wert auf die Feststellung gelegt, daß jeder Getaufte auf Grund des gemeinsamen Priestertums und der damit verbundenen Teilhabe am priesterlichen, königlichen und prophetischen Amte Christi einen selbständigen Auftrag in der Kirche hat³⁰⁾, auf der anderen Seite wirkt sehr deutlich die Vorstellung nach, die vor allem von Pius XI. und XII. formuliert wurde, daß das Laienapostolat eine Teilnahme und Mitarbeit am hierarchischen Apostolat sei.

Obwohl in der vorliegenden Frage und bei anderen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils keine präzise formulierte Irrlehre abzuwehren war, konnten die positiven Aussagen nur durch Kompromißformulierungen erreicht werden, wie uns der Gang der Verhandlungen deutlich zeigt. Es braucht wohl nicht eigens bewiesen zu werden, daß dies unter Berücksichtigung der Tatsache, daß alle Bemühungen der Kirche um das rechte Verständnis der Offenbarung ein Ringen der pilgernden Kirche ist und bleiben wird, gar nicht anders sein kann.

Dieser Tatbestand muß freilich auch bei der Interpretation von Dogmen und ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche gebührend berücksichtigt werden. Es kann keineswegs ausschließlich die Aufgabe der Theologie und insbesondere der Dogmatik sein, nur die kirchlichen Lehräußerungen zu interpretieren. Der Schutz- und Kompromißcharakter geschichtlich gewordener Formulierungen zwingt gerade dazu, das theologische Gespräch aus einer geschichtlich gewordenen und aus der Geschichte verständlichen Enge herauszuführen und in den Gesamtzusammenhang der Offenbarung einzuordnen.

Ein Schutz der Offenbarung ist notwendig und dieser Schutz kann erfahrungsgemäß nur durch einen Kompromiß erfolgen. Die Kirche würde aber ihrer Aufgabe nicht gerecht werden, wenn sie für immer bei Formulierungen stehen bliebe, die in einer bestimmten Situation entstanden und für Jahrhunderte den Dienst an der Offenbarung geleistet haben. Das Dogma steht unter dem Worte Gottes, dem es zu dienen hat. Die Fülle der Heilswahrheit zu interpretieren ist die Aufgabe der Theologie und Verkündigung.

II. Die Grenzen des Dogmas und die Folgerungen für die Theologie

1.) Die Grenzen des Dogmas

Eine Grenze des Dogmas liegt grundsätzlich bereits in seiner Geschichtlichkeit und dem damit verbundenen relativen Charakter. Damit hängt engstens zusammen die Sprachgestalt des Dogmas und die damit verbundene amtliche Sprachregelung. Diese Gedanken sollen im folgenden etwas weiter ausgeführt werden.

²⁹⁾ Vgl. dazu eingehend: Ferdinand Klostermann, *Das christliche Apostolat* (Innsbruck, Wien, München 1962) 589 f 671 f.

³⁰⁾ Vgl. dazu K. Rahner, *Über das Laienapostolat*, in: Schriften II, 339–373; Ders., *Löscht den Geist nicht aus*, ebda. VII, 77–102; Ders., *Die sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche*, ebda., 330–350; F. Klostermann, *Hat das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien etwas Neues gebracht?*, in: *Die Autorität der Freiheit* (München 1967) II, 72–86.

a) Die von der definierenden Kirche gewählte Sprachgestalt ist nicht allein deswegen eine Grenze des Dogmas, weil sie nicht imstande ist, das Wort der Offenbarung selbst adäquat zum Ausdruck zu bringen. Sie ist vor allem deswegen eine Grenze, weil eine bestimmte Art von Philosophie, die der Theologie als Sprachkleid dient, durch spätere philosophische Systeme und Schulen abgelöst wird.

Gewiß mag die theologische Präzisierung des Wandlungsgeschehens in der Eucharistie und die dadurch bewirkte Gegenwartsweise Christi unter den Gestalten von Brot und Wein einmal *convenienter* und *aptissime*³¹⁾ durch den Ausdruck *transsubstantiatio* erfolgt sein. Ebenso ist es verständlich, daß bis in die neueste Zeit sowohl von der lehrenden Kirche wie der theologischen Wissenschaft das wesentliche sakramentale Zeichen unter Zuhilfenahme der aristotelisch-thomistischen *materia-forma*-Lehre erklärt wurde³²⁾. Selbst wenn einer der Überzeugung ist, daß die *philosophia perennis* eine überzeitliche Bedeutung und Geltung hat, so kann er dennoch nicht den Blick vor der Tatsache verschließen, daß diese Philosophie nicht mehr die Philosophie unserer Zeit ist. Es kommt noch hinzu, daß manche philosophische Begriffe der Scholastik faktisch – ob zu Recht oder Unrecht sei dahingestellt – einen solchen Bedeutungswandel vollzogen haben, daß die ursprüngliche und noch bestehende Sprachgestalt des Dogmas den Zugang zu dem im Dogma gemeinten Glaubensgeheimnis eher verschließt als eröffnet.

Insgesamt bleibt zu bedenken, daß die Ausdrucksgestalt der bisher definierten Dogmen ausschließlich in der Denkwelt der abendländischen Philosophie und hier wiederum der griechischen Philosophie erfolgt ist. Wenn die Kirche Weltkirche bleiben und in der Gänze werden will, so darf sie wohl die Entfaltung einer Theologie nicht verhindern, welche die Offenbarung und auch die bisher formulierten Dogmen in einer Sprachgestalt erklärt, die der Denkweise etwa der afrikanischen oder asiatischen Völker angemessener und verständlicher ist als die bisherige abenländische Theologie.

Man möge dieser Forderung nicht mit dem Einwand begegnen, auch die Offenbarung Gottes selbst habe sich in jene *genera litteraria*, die uns in der Schrift begegnen, entäußert, also müsse auch das Dogma ausschließlich und für immer in den Denkmodellen gelehrt und interpretiert werden, in denen es in einer bestimmten Zeit formuliert wurde.

Dazu muß gesagt werden, daß ein Unterschied besteht zwischen der Offenbarung Gottes selbst, die auch noch in der ersten Phase der Entfaltung des Christusgeheimnisses in der Urkirche vorliegt, und der Interpretation der Offenbarung durch die Theologie und Kirche. Zu dieser theologischen Bemühung gehören auch die definitiven Formulierungen des kirchlichen Lehramtes, die ja erst möglich werden, wenn das begriffliche Rüstzeug durch die Theologie bereitgestellt wird.

So wie der ewige Logos durch die Kenosis der Menschwerdung nicht nur eine Menschennatur angenommen hat, sondern gleichzeitig auch einem bestimmten Volke eingegliedert wurde, so konnte die Offenbarung im Sohne, der das letzte und abschließende Wort des Vaters ist, von den Empfängern der Offenbarung nur in der Denkwelt des Judentums und Griechentums hörbar werden.

Diese Kenosis des Wortes der Offenbarung selbst, das uns in den verschiedenen Gattungen der Schrift begegnet, setzt sich insofern im Dogma fort, als auch dieses auf Grund seines geschichtlichen Standortes in einer zeitgebundenen Begrifflichkeit erscheint. Weil aber das Dogma der Offenbarung dient und diese bei allen Völkern

³¹⁾ D 1642, 1652.

³²⁾ So z. B. die apostolische Konstitution »*Sacramentum ordinis*« vom 30.11.47. D 3857 f.

fruchtbar machen soll, ist ihm eine Pluralität der Aussageweise ebenso angemessen wie der wissenschaftlichen Theologie selbst, ohne die es weder entstanden noch auf die Dauer sinnvoll wäre. Die Kirche hat nicht das Recht, die Aussageweise der einmal erfolgten und abgeschlossenen Offenbarung zu ändern. Wohl aber ist es für die Kirche möglich und unter Umständen notwendig, die von ihr gewählte Sprachgestaltung, in der ein Bestandteil der Offenbarung im Dogma erscheint, durch eine neue und bessere zu ersetzen.

b) Eine weitere Grenze des Dogmas ist noch bedeutsamer und vor allem vom Dienste des Dogmas am Worte Gottes her gesehen gefährlicher. Wir haben bereits gesehen, daß das Dogma eine Schutzformel ist, die sich polemisch und damit notwendig einseitig gegen den Irrtum stellt. Um den Irrtum sicher zu treffen und genau die Grenzlinie aufzuzeigen, spricht die Kirche gezielt. Das hat aber fast notwendig zur Folge, daß mit der Abwehr des Irrtums zugleich der im Irrtum enthaltene Wahrheitskern verurteilt wird³³).

Die Geschichte der Kirche zeigt uns zur Genüge, daß es zur Häresie und Schisma unter Umständen gerade auch deshalb kam, weil bestimmte Anliegen, vor allem in einer extremen und radikalen Form in der Kirche nicht hinlänglich vertreten werden konnten. Mit der Verurteilung von Irrtümern wurden nicht selten auch echte Akzentsetzungen der Offenbarung in den Hintergrund gedrängt. Es dauerte oft Jahrhunderte, bis sie ohne Häresieverdacht wiederum Eingang in die Theologie finden konnten.

Die Geschichte der christologischen Streitigkeiten und die damit verbundenen Frömmigkeitsrichtungen im ersten Jahrtausend, die Theologie der Reformation und Gegenreformation, um nur zwei große Zeitabschnitte zu nennen, bieten für diesen Tatbestand eine Fülle von Beispielen an. Weil eine polemische definierte Wahrheitsaussage stets in der Gefahr ist, sich als bloße Verneinung des Irrtums zu verstehen, vernachlässigt sie sehr leicht den echten Wahrheitskern, der auch in einer als häretisch empfundenen Formulierung noch enthalten ist³⁴).

Ein Hinweis auf Beispiele, die zum Teil schon genannt wurden, mag genügen. Das Glaubensverständnis des Tridentinums und die Ablehnung der *fides fiducialis* hat insgesamt sicher auch einen echten biblischen Wahrheitskern getroffen, der erst nach Jahrhunderten zögernd wieder zurückgewonnen wurde. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, daß angefangen von der Gegenreformation bis weit über das Erste Vatikanische Konzil hinaus der Glaube in der katholischen Theologie vorrangig intellektualistisch verstanden wurde als ein Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben vorstellt. Es wird niemand bezweifeln, daß im biblischen Glaubensbegriff das Erkenntnismäßige eingeschlossen ist. Es ist aber ebenso gewiß, daß andere Momente, gerade auch das Vertrauen, stärker im Vordergrund stehen.

Wenn die Reformatoren die Messe nur Mahl nennen, wenn sie das papalistische Meßopferverständnis mit aller Schärfe ablehnen³⁵), so steht hinter dieser These sicher ein falsches Verständnis des Meßopfers. Wenn sie im gleichen Zusammenhang auf die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Kreuzopfers hinweisen, so vertreten sie ein entscheidendes Anliegen der Heiligen Schrift und der christlichen Tradition.

³³) H. K ü n g, *Strukturen der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1962, 354.

³⁴) A.a.O. Vgl. H. K ü n g, *Kirche im Konzil*, Freiburg/Basel/Wien 1963, 163 f.

³⁵) Vgl. Joh. B e t z, *Der Opfercharakter des Abendmahls im interkonfessionellen Dialog*, in: *Theologie im Wandel*, München/Freiburg/Wien 1967, 469 f.

Wenn wir die doch sicher in einigen Punkten fragwürdige Lehre von den sogenannten Meßopferfrüchten mit all ihren Folgen in der kirchlichen Praxis³⁶⁾ und die verschiedenen Meßopfertheorien der nachtridentinischen Zeit³⁷⁾ theologisch kritisch prüfen, so kann nicht übersehen werden, daß der freilich übertriebene Einspruch der Reformatoren verständlich ist und man in der katholischen Theologie manche Akzente hätte besser setzen können.

Wenn wir bedenken, daß sich im Mittelalter ein sehr fragwürdiges Verständnis des Laien in der Kirche ausgebildet hat³⁸⁾, so war es an der Zeit, daß das in der Schrift eindeutig bezeugte Priestertum aller Gläubigen wiederum betont wurde. Da die Reformatoren aber gleichzeitig das Amt im traditionellen katholischen Sinne leugneten, hat das Tridentinum in einer aus der Zeit verständlichen polemischen Formulierung das Amtspriestertum gegenüber dem Priesterum aller Getauften hervorgehoben³⁹⁾. Das Amtspriestertum wurde wiederum auf Grund seiner Zuordnung zur Eucharistie überwiegend als Opferpriestertum verstanden⁴⁰⁾, das dann in der Folgezeit mit Nachdruck verteidigt wurde. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat das kirchliche Amt wiederum in den größeren biblisch-ekklesiologischen Zusammenhang eingeordnet und damit Gesichtspunkte hervorgehoben, die in der tridentinischen Tradition zu Unrecht sehr stark in den Hintergrund getreten sind⁴¹⁾. Im gleichen Zusammenhang wurde auch das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen wieder mehr betont.

Die hier angesprochene und durch einige Beispiele erläuterte Grenze des Dogmas liegt darin, daß sich die Theologie und die definierende Kirche aus den früher genannten Gründen sosehr auf bestimmte Aspekte der Offenbarung konzentriert, daß der Blick auf nicht weniger bedeutsame Gesichtspunkte und damit auf die Fülle der Offenbarung verdeckt wird.

Sosehr das Dogma seinem Aussageinhalte nach wahr ist, bietet es dennoch nur einen begrenzten Ausschnitt der Offenbarung, einen knappen lehrhaften Extrakt der göttlichen Wirklichkeit, der zudem noch auf eine bestimmte zeitbedingte Fragestellung bezogen und eingeschränkt ist⁴²⁾. Wer dem Satze zustimmt, daß das Dogma dem Worte Gottes dienen muß, der wird die Bedeutung dieser Grenze und die sich daraus ergebenden Folgerungen für die Theologie und Kirche nicht übersehen können.

c) Eine von der Theologie in einer bestimmten Zeit mit allem Scharfsinn erarbeitete These, ja sogar eine daraus erwachsene Definition des kirchlichen Lehramtes kann wegen ihrer einseitigen und polemischen Formulierung unter Umständen für eine spätere Zeit und deren veränderte Situation den Zugang zur

³⁶⁾ K. R a h n e r, *Die vielen Messen und das eine Opfer*. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit, Freiburg 1951.

³⁷⁾ Hermann L a i s, *Gedanken zu den Meßopfertheorien*, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 67–88.

³⁸⁾ Vgl. dazu Y v e s C o n g a r, *Der Laie*. Entwurf einer Theologie des Laitentums, Stuttgart 1956; D e r s., *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 243 f.

³⁹⁾ D 1764 f.

⁴⁰⁾ D 1740 f, 1752.

⁴¹⁾ Vgl. dazu etwa canon 1 de sacr. ordinis (D 1771), der das Wesen des neutestamentlichen Priestertums in der Gewalt zu konsekrieren und Sünden zu vergeben sieht. In diesem Zusammenhang begegnet der Ausdruck »nudum ministerium praedicandi«. Das Zweite Vatikanische Konzil hingegen ordnet den Dienst der Verkündigung dem Dienst an den Sakramenten vor. Vgl. dazu: Dogmatische Konstitution über die Kirche III, 28; Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 4. An beiden Stellen wird die Verkündigung des Evangeliums an erster Stelle genannt.

⁴²⁾ Vgl. L. S c h e f f c z y k, *Die Grenzen der wissenschaftlichen Theologie*, in: *Wahrheit und Verkündigung*, München/Paderborn/Wien 1967, II, 1296.

Offenbarung eher erschweren als erleichtern, unter Umständen mehr verdunkeln als erhellen. Mit diesem Satz ist der geschichtliche Standort des Dogmas und der damit verbundene relative Charakter in aller Schärfe gekennzeichnet und damit die Grenze des Dogmas in ihrem eigentlichen Ernste aufgewiesen. Wenigstens zwei Beispiele mögen diese Problematik erläutern, die Lehre vom Ablass und vom Verdienst.

Der Ablass ist seit dem 11. Jahrhundert allmählich aus dem Bußsakrament erwachsen. Es dürfte aber doch im Rückblick auf die Geschichte kaum zu bestreiten sein, daß die seit dem 13. Jahrhundert in die Theologie eindringende und auch von der offiziellen Kirche (so von Clemens VI. in seiner Jubiläumsumbulle »Unigenitum« aus dem Jahre 1343) übernommene Lehre vom thesaurus Ecclesiae und der der Kirche zugesprochenen Möglichkeit, aus diesem Schatze durch einen jurisdiktionalen Akt zu schöpfen⁴³⁾, nicht nur den Ablass vom Bußsakrament gelöst, sondern auch das Bußverständnis in der Praxis mehr verdunkelt als erhellt hat.

Das wird besonders klar – um einen weiten Bogen zu spannen –, wenn man etwa den Ablass in dieser Phase der Entwicklung mit der Lehre der synoptischen Evangelien vergleicht, welche die Umkehr als höchst persönlichen durch niemanden vertretbaren Akt des Menschen verstehen, der zudem nur durch die Gnade Gottes möglich ist. Es soll nicht grundsätzlich bestritten werden, daß die genannte Lehre vom Kirchenschatz einmal eine theologische Bedeutung hatte. Die uns hier berührende Frage ist aber die, ob diese Lehre in einer geschichtlich gewandelten Situation noch imstande ist, einen Offenbarungsinhalt sachgerecht auszudrücken.

Ähnlich ist es mit der Lehre vom Verdienst, wie sie in der scholastischen Theologie entwickelt und in einer freilich sehr allgemeinen Weise vom Tridentinum⁴⁴⁾ unter vielen Verweisen auf die Schrift vertreten wurde. Mag es der spekulativen Theologie im großen und ganzen gelingen, sich in dieser Fragestellung gegen eine Werkgerechtigkeit abzusichern, so ist nicht zu bezweifeln, daß diese Verdienstlehre in der kirchlichen Praxis und Frömmigkeit eine unübersehbare Kluft zur biblischen Lehre vom Lohn aufreißt, der als reiner Gnadenlohn verstanden wird⁴⁵⁾.

Das Wort Verdienst, das gerade in der Denkweise des heutigen Menschen wie von selbst die Vorstellung von der Forderung des Lohnes als Erfüllung der zwischenmenschlichen sozialen Gerechtigkeit einschließt, trifft eben gerade nicht das in der Schrift durch Gleichnisse erklärte Verhältnis zwischen Gott und Mensch, der von Gott nichts fordern, sondern nur alles als Geschenk empfangen kann. Verdient ist nach dem Zeugnis der Schrift die Strafe, nicht der Lohn⁴⁶⁾.

2.) Die Folgerungen für die Theologie

a) Daß das Dogma als authentische Interpretation und Schutz des Kerygmas der Offenbarung notwendig ist, hat die Geschichte der Kirche hinlänglich gezeigt. Wenn wir aber all das im Auge behalten, was über den geschichtlichen Standort und über die Grenzen des Dogmas gesagt wurde, so erscheint es sinnvoll, wiederum zu dem Verständnis der Opportunität und Notwendigkeit einer feierlichen kirchlichen Lehrentscheidung zurückzukehren, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts

⁴³⁾ Vgl. dazu K. R a h n e r, Art. *Ablass*, in LThk 2I, 49 f.; Bernhard P o s c h m a n n, *Buße und Letzte Ölung*, Freiburg 1951, 117 f.

⁴⁴⁾ Vgl. D. 1545 f.

⁴⁵⁾ Vgl. dazu eingehend Otto H. P e s c h, *Die Lehre vom »Verdienst« als Problem für Theologie und Verkündigung*, in: *Wahrheit und Verkündigung*, München/Paderborn/Wien 1967, II, 1866 f.

⁴⁶⁾ A.a.O. 1870.

praktiziert wurde. Die Kirche soll nur dann definieren, wenn dies unbedingt zum Schutze der Offenbarung notwendig ist. Nicht das mögliche Maximum, sondern das notwendige Minimum soll Gegenstand einer Dogmatisierung sein⁴⁷⁾. Es kann also durchaus nicht die Sache des kirchlichen Lehramtes sein, das Bemühen der spekulativen Theologie, den implizierten Glauben möglichst rasch und intensiv zum explizierten Glauben zu entfalten, in bestimmten Abständen mit einer feierlichen Definition zu krönen.

Vor allem darf nicht nur die Frage nach der theologischen Möglichkeit einer Definition gestellt werden. Mit gleicher, wenn nicht größerer Dringlichkeit ist die Frage der Opportunität zu erörtern. Die Dogmengeschichte von 1854 – 1950 zeigt uns deutlich, daß es vor allem im Blick auf die ökumenischen Anliegen besser gewesen wäre, nicht zu definieren, weil keine konkrete Irrlehre abzuwehren war, die im Sinne der Vergangenheit einen feierlichen Spruch des kirchlichen Lehramtes notwendig machte.

Ein Vergleich der beiden Vatikanischen Konzilien macht deutlich, worin der eigentliche Sinn des Dogmas liegt. Während auf dem Ersten Vatikanischen Konzil trotz ernster Einwände einer theologisch beachtlichen Minorität die Lehre vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes definiert wurde, hat das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur grundsätzlich auf die Erklärung eines Dogmas verzichtet, sondern in der Kirchenkonstitution, welche die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils vervollständigt und in den größeren ekklesiologischen Zusammenhang eingeordnet hat, weitgehend von begrifflichen Festlegungen im Sinne von Schulmeinungen abgesehen. Obwohl seit der scholastischen und insbesondere der nachtridentinischen Theologie durchaus Definitionen oder Umschreibungen der Kirche bereitlagen und diese in der Enzyklika Pius XII. »*Mystici corporis*« (1943) auch verwendet wurden, geht die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »*Lumen gentium*« betont einen anderen Weg.

Das 1. Kapitel dieser Kirchenkonstitution spricht vom Geheimnis der Kirche, das nicht begrifflich formuliert werden kann. Dieses Geheimnis wird durch verschiedene Bilder, die der Heiligen Schrift entnommen sind, deutlich gemacht, so durch die Bilder vom Schafstall, der Pflanzung, dem Bauwerk, dem Hause, der Familie, dem Zelte, dem Tempel Gottes und der Braut Christi. Es wird dann im Anschluß an die paulinische Theologie vom Leibe Christi gesprochen und damit die Verbindung zur Ekklesiologie der Tradition aufgenommen.

Das 2. Kapitel behandelt in direktem Anschluß an die Schrift die wohl entscheidende Aussage des Alten und Neuen Testaments, wenn es die Kirche das Volk Gottes nennt. Dieser biblische Ausdruck wird dem Wesen der pilgernden Kirche, die eine Gemeinschaft von Heiligen und Sündern ist und bleiben wird, am meisten gerecht.

Weil das 3. Kapitel der Kirchenkonstitution die einseitige Darstellung des Ersten Vatikanischen Konzils ergänzen will, taucht eine mehr juristische Terminologie auf. Auch hier begegnet nicht nur der Ausdruck *collegium*, der zudem durch das römische Recht und durch die Theorien protestantischer Rechtsgelehrter aus dem 17. und 18. Jahrhundert⁴⁸⁾ belastet war, es werden vielmehr an verschiedenen Stellen die Begriffe *corpus* und *ordo* eingefügt. Auf diese Weise wird die Kollegialität des Weltepiskopates amtlich erklärt, aber nicht durch eine ausdrückliche Definition im Sinne der Theologie umrissen.

⁴⁷⁾ H. K ü n g, *Kirche im Konzil*, 163 f.

⁴⁸⁾ Vgl. dazu J. R a t z i n g e r, *Das neue Volk Gottes*. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 172 f., 207 f.

Wenn gelegentlich gerade diesem 3. Kapitel der Vorwurf gemacht wurde, daß im Gegensatz zu den vorausgehenden Kapiteln eine wenig schriftgemäße Ausdrucksweise verwendet werde, so muß die Frage gestellt werden, ob nicht eben gerade die Zielsetzung dieses Kapitels, das betont die entsprechenden ekklesiologischen Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils ergänzen wollte, die mehr juristische Ausdrucksweise notwendig machte. Gerade in dieser Tatsache zeigt sich wiederum der geschichtliche Standort auch der Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Aufgabe es sein muß, auf die Schrift hinzuweisen, welcher andere Ausdrücke angemessener erscheinen, wie etwa *fraternitas* und *communio*⁴⁹⁾.

b) Die Dogmenentwicklung muß mehr intensiv als extensiv sein⁵⁰⁾. Es darf nicht einfach als Irrweg bezeichnet werden, wenn die hinter uns liegende Dogmengeschichte sich weitgehend extensiv vollzogen hat. Eine solche Entfaltung des Heilsgeheimnisses, das uns die Schrift bietet, liegt allein in der Dynamik und der Fülle des letzten und abschließenden Wortes, das Gott durch Christus gesprochen hat. Dazu kommt die notwendige Präzisierung bestimmter Inhalte der Offenbarung im Kampf gegen die Irrlehren. Eine solche Präzisierung ist aber aus der Natur der Sache mit neuen Unterscheidungen verbunden, die dann die einzelnen Traktate der Theologie, vor allem der Dogmatik immer umfänglicher werden lassen.

So wird es in der Dogmengeschichte immer eine doppelte Aufgabe geben müssen: »Sie braucht einerseits die Bewegung der Entfaltung, sie braucht aber daneben und zugleich die Bewegung der Reduktion. Neben der Bereicherung und Ausweitung muß immer wieder die Bewegung der Vereinfachung stehen auf die Einfachheit des Wirklichen hin, die der wahre Ausgangspunkt aller Bereicherung und Entfaltung ist und bleibt«⁵¹⁾.

Es erscheint wichtig zu sein, daß wir heute gerade die Dynamik zum Intensiven und Vereinfachenden, den Hinweis auf das eine Geheimnis Gottes und seines Erlösungswerkes in Christus besonders betonen. Nicht eine ständige Erweiterung im Sinne von vielen theologischen Einzelthesen, sondern der Blick auf das eigentlich im Glauben Gemeinte muß entscheidend sein⁵²⁾.

Bei dieser so verstandenen intensiven Dogmenentwicklung verdient dann das ökumenische Anliegen eine entscheidene Bedeutung. Die Kirche kann kein Dogma im eigentlichen Sinne aufgeben. Es ist aber durchaus möglich und notwendig, jene Dogmen, die von den getrennten Brüdern abgelehnt werden, oder die ihnen besondere Schwierigkeiten bereiten, so darzustellen und in den größeren Zusammenhang einzuordnen, daß ihnen die Vereinbarkeit des Dogmas mit den auch von ihnen angenommenen Offenbarungswahrheiten erleichtert wird⁵³⁾. So wird eben ein Unterschied sein, ob ich den Primat des Papstes primär als die Spitze der kirchlichen Machtvollkommenheit oder als Dienst der Einheit am Weltepiskopat und an der Kirche sehe. Desgleichen besteht ein Unterschied, ob ich die marianischen Dogmen weitgehend isoliert und in sich stehend betrachte, oder ob ich in ihnen eine Interpretation des Christusgeheimnisses finde. Selbstverständlich sagen

⁴⁹⁾ Vgl. zu dieser Frage J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, 33 f, bes. 56 f.; Ders., *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in: *Conc. 1* (1965) 16–29.

⁵⁰⁾ K. Rahner, *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, in: *Schriften IV*, 39.

⁵¹⁾ J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln u. Opladen 1966, 23–24.

⁵²⁾ Rahner, a.a.O.

⁵³⁾ Rahner, *Kirche im Wandel*, in: *Schriften VI*, 466.

sie auch unter dieser letzten Sicht etwas über Maria aus, deren Auszeichnung freilich ganz in ihrer Verbindung mit Christus begründet liegt.

c) Es gibt eine Hierarchie von Dogmen und dogmatischen Aussagen.

Dieser Satz muß sofort erklärt und vor Mißverständnissen geschützt werden. Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, daß der Wahrheitsgehalt der Dogmen verschieden groß ist und somit die Glaubenzustimmung, soweit das intellektuelle Moment in Frage kommt, eine gestufte Intensität haben kann. Mit dem Satze von der Hierarchie der Dogmen ist vielmehr gemeint, daß der Zusammenhang der Dogmen und der nicht definierten dogmatischen Aussagen mit dem Fundament des christlichen Glaubens verschiedener Art sein kann⁵⁴).

Der Schrift und der Tradition ist die Vorstellung einer Rangordnung von Wahrheiten durchaus nicht unbekannt. So hat man gerade im Taufbekenntnis der alten Kirche die Zustimmung zu den wesentlichen Kernwahrheiten des Christentums verlangt. Kein Mensch wird heute in der Tat ernsthaft von einem selbst intellektuell begabten Konvertiten fordern, daß er alle Einzelheiten des bestehenden Dogmengebäudes der Kirche kennt und explizit bejaht, sosehr der Christ natürlich grundsätzlich den Glauben der Kirche bekennen muß.

Das geschichtliche Entstehen der einzelnen Dogmen zeigt uns ja zudem, daß keineswegs immer die grundlegenden Wahrheiten der Offenbarung Gegenstand einer feierlichen Definition waren. Gewiß trifft dies für entscheidende Aussagen des Gottes- und Christusgeheimnisses zu, wie uns die ersten Konzilien zeigen. Es muß aber ebenso zugestanden werden, daß entscheidende Aussagen im funktionalen Verständnis eben dieses Gottes- und Christusgeheimnisses nie definiert wurden, weil sie niemand zu leugnen wagte.

Denken wir nur – um einige Beispiele zu nennen – an die Botschaft vom Reiche Gottes, an die an vielen Stellen der Schrift unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten gemachten Aussagen über das Vater-Kind-Verhältnis der Christen, an die für das 4. Evangelium so zentrale Vorstellung vom Leben, an die Deutung des Kreuzestodes Christi bei Johannes und Paulus, an die Lehre von der Freiheit der Kinder Gottes und vieles mehr.

Sieht man die Dogmen unter dem Blickpunkt des Zusammenhanges mit den fundamentalen Wahrheiten des christlichen Glaubens, so hat eben das Dogma vom Primat des Papstes bei aller Anerkennung des Wahrheitsgehaltes gemessen an der Heilsfunktion der Offenbarung nicht die gleiche Bedeutung wie das Dogma von der Gottessohnschaft Christi und dessen wahrer Menschheit. Die ekklesiologischen Dogmen, vor allem die Aussagen über die konkrete hierarchische Struktur und das Verständnis des kirchlichen Amtes im einzelnen, sind den christologischen Dogmen zugeordnet und untergeordnet. Noch deutlicher wird die eben kurz erläuterte Lehre über eine Hierarchie der Dogmen bei den marianischen Dogmen, die ja im Zeugnis der Schrift und in den frühen Konzilien überhaupt als Bestandteil der christologischen Aussagen erscheinen.

Daß der Gedanke einer Hierarchie der Dogmen eine eminent ökumenische Bedeutung hat, braucht wohl nicht im einzelnen dargetan zu werden. Mit Recht weist das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus⁵⁵) darauf hin, daß es eine Rangordnung oder »Hierarchie« der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art des Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens.

⁵⁴) Vgl. dazu Schoonenberg, *Die Interpretation des Dogmas* 80 f.

⁵⁵) II, 11.

Schließlich bleibt in diesem Zusammenhange zu bedenken, daß manche dogmatische Festlegungen in einer bestimmten Phase der Kirche lebenswichtig waren, daß sie aber im Fortgang der Geschichte in einer späteren Phase vom Vollzug des Glaubens und des Christseins her erheblich an Bedeutung verlieren, weil in einer neuen Situation ganz andere Fragen den Menschen zur Entscheidung aufrufen.

Die Fragen, die in der Abwehr des Pelagianismus die Kirche bewegten, das Problem über das genaue spekulative Verständnis der Sakramente, das auf dem Tridentinum heiß umstritten war, sind heute im Blick auf die Bedrohung des Christentums und der Frage nach Gott längst zu peripheren Fragestellungen geworden.

d) Die Kirche soll den Mut zu einer Neuinterpretation des Dogmas haben, wenn eine alte Formulierung den Zugang zur Offenbarung mehr erschwert als erleichtert.

Dieses Problem kam schon in anderen Zusammenhängen nebenbei zur Sprache, vor allem dort, wo vom relativen Charakter des Dogmas und der sich wandelnden Sprachgestalt die Rede war.

Wenn eine Formulierung des Dogmas, die in einer bestimmten Phase der Kirchengeschichte notwendig war und in überzeugender Weise die Offenbarung vor Fehldeutungen geschützt hat, in einer veränderten Situation diesen Dienst an der Offenbarung nicht mehr zu leisten vermag, so soll um des Glaubensvollzuges willen eine neue Formulierung geschaffen werden, die das im unaufgebbaren Dogma inhaltlich Gemeinte besser trifft. Eine dogmatische Formulierung darf nie zum Selbstzweck werden. Sie muß sich als Zeugnis für das Evangelium erweisen. Gerade diesen Dienst an der Offenbarung soll die neue Formulierung ermöglichen, ohne dabei in der Sache die Treue zur geschichtlichen Tradition in Frage zu stellen⁵⁶⁾.

Die Dogmengeschichte muß dem Menschen die Aneignung der abgeschlossenen Offenbarung im Laufe der Geschichte ermöglichen. Sie muß den Glaubensvollzug erleichtern und damit das Leben aus dem Glauben fördern. Sie darf aber nie zur Kruste werden, die das Leben erstickt⁵⁷⁾. Die Treue der Kirche zu alten Formulierungen kann gerade eine neue Formulierung notwendig machen.

Erfahrungsgemäß sind die in der Geschichte entstandenen Formulierungen der Ausdruck des Glaubens für die Zeit der Entstehung und wahrscheinlich auch für eine lange Zeit hernach⁵⁸⁾. Es ist aber keineswegs erwiesen, daß eine solche Formulierung den ihr zukommenden Dienst an der Offenbarung für alle Zeiten leisten kann.

Neuinterpretation des Dogmas bedeutet richtig verstanden in keiner Weise die Preisgabe von Glaubenswahrheiten und Heilswirklichkeiten, sondern die Möglichkeit eines besseren Zuganges zum Glauben auf Grund der gewandelten Situation der Kirche und der Menschen in der Welt. Die Kirche muß heute manches anders sagen, um noch dasselbe zu sagen, was frühere Entscheidungen als authentische Interpretation der Offenbarung festgelegt haben⁵⁹⁾.

Zum Verständnis dessen, was mit der Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit einer Neuinterpretation von Dogmen und dogmatischen Aussagen gemeint, sei beispielhaft nur auf die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche hingewiesen, die

⁵⁶⁾ K a s p a r, *Dogma unter dem Worte Gottes*, 137.

⁵⁷⁾ R a t z i n g e r, *Das Problem der Dogmengeschichte* 23.

⁵⁸⁾ S c h o o n e n b e r g, *Die Interpretation des Dogmas* 75.

⁵⁹⁾ Vgl. zu dieser Fragestellung auch L e o B a k k e r, *Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen?* in: *Conc.* 3 (1967) 9-17; bes. 13 f.

bekanntlich seit den Vätern mit dem Axiom »extra ecclesiam nulla salus« ausgedrückt wird⁶⁰).

Die Geschichte dieses Satzes, der dann im deutschen sinngemäß in dem Worte von der allein seligmachenden Kirche ausgedrückt wird, kann hier nicht dargestellt werden. Es muß aber doch ausdrücklich gesagt werden, daß er von uns anders verstanden wird, als etwa von Origenes und Cyprian, die eben den Nichtchristen tatsächlich das Heil absprachen.

Im Laufe der Geschichte wurde vor allem durch die breit ausgebaute und wiederum einem großen Wandel unterworfenen Lehre vom *Votum Ecclesiae* die ursprüngliche Fragestellung und Antwort stark gewandelt und abgemildert. Man sagt dann eben sinngemäß, das ursprüngliche Axiom stelle kein Personal-, sondern ein Sachprinzip dar. Es gehe nicht um die Frage, wer gerettet werde, sondern wodurch ein Mensch gerettet wird. Es gebe kein Heil ohne Christus und das Heilswirken Christi in der von ihm gegründeten Kirche⁶¹).

In der Tat ist es spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die Theologie klar geworden, daß auch den nichtkatholischen christlichen Kirchen ein Heilsauftrag zukommt. Das Konzil nennt ja diese Kirchen auch *ecclesiae* oder *communitates ecclesiales*.

Ebenso werden die nichtchristlichen Religionen bezüglich der Verwirklichung des in Christus erschienenen Heiles wesentlich positiver gesehen als früher⁶²). Ja sogar den Atheisten wird eine Heilchance zugesprochen, wenn sie mit echter Überzeugung ihre Weltanschauung vertreten⁶³). Der bekannte Ausdruck »anonyme Christen«⁶⁴) und alle sich daran anschließenden theologischen Erörterungen hinsichtlich der Heilsmöglichkeit auf dem ordentlichen und außerordentlichen Wege machen das Problem in seiner ganzen Tiefe deutlich.

Wenn man der Tradition folgend den Weg der namentlichen Christen als den ordentlichen Heilsweg erklärt und dennoch wiederum zugesteht, daß faktisch der größere Teil der Menschen auf dem außerordentlichen Heilswege gerettet wird, so treffen auch diese beiden Begriffe nicht mehr den früher gemeinten Sinn.

Worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, ist dies: Man wird allen Ernstes fragen dürfen, ob das in der Väterzeit formulierte und durchaus wörtlich verstandene Axiom »extra ecclesiam nulla salus« noch dazu geeignet ist, die heute allgemein angenommene Lehre von der Heilsnotwendigkeit, den Heilsmöglichkeiten und der Heilswerklichkeit durch die Kirche auszudrücken. Das vorlie-

⁶⁰) Vgl. dazu M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*. 3–5. Aufl. (München 1958) III, 1, 820 f.; Yves Congar, *Außer der Kirche kein Heil*. Wahrheit und Dimension des Heiles, Essen 1961; H. König, *Wahrhaftigkeit*. Zur Zukunft der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1968, 183 f. Joseph Ratzinger, *Kein Heil außerhalb der Kirche*, in: *Das neue Volk Gottes*, 339–361.

⁶¹) Vgl. Schmaus, a.a.O., 829.

⁶²) Vgl. dazu F. X. Durwell, *Das Heil ohne Evangelium?* in: *Theologie der Gegenwart* 12 (1969) 71–81; Josef Heislebeitz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg/Basel/Wien 1966; Otfried Müller, *Inwieweit gibt es nach der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils außerhalb der Kirche Christentum – inwieweit Heil?*, in: *Wahrheit und Verkündigung* II, 1557–1581; Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1963; Ders., *Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen*, in: *Gott in Welt*, Freiburg/Basel/Wien 1964, II, 306–316; Ders., *Kirche und Religionen*, in: *Umkehr und Erneuerung der Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966, 292–311; H. J. Türk, *Was sagt das Konzil über die nichtchristlichen Religionen?* Mainz 1967.

⁶³) K. Rahner, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Atheismus*. Versuch einer Interpretation, in: *Conc. 3* (1967) 171–180.

⁶⁴) Vgl. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie* VI, 545–554; Heinz Kruse, *Die »anonymen Christen« exegetisch gesehen*, in: *MThZ* 18 (1967) 2–29.

gende Problem wird um so deutlicher, wenn man bedenkt, daß die Kirche im Zusammenhang der Interpretation des oben genannten Axioms durch den amerikanischen Jesuiten Feenay ein wörtliches Verständnis ausdrücklich zurückgewiesen und sogar verurteilt hat⁶⁵).

Wenn wir alle diese Tatsachen im Auge behalten, so dürfte wohl kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß der längst vollzogenen sachlichen Neuinterpretation der ursprünglichen Formulierung auch eine neue Sprachgestalt angemessen wäre, eben ein Satz, der das tatsächlich Gemeinte verständlich mit Worten ausdrückt.

Es soll hier nicht eine Fülle von weiteren Beispielen geboten, wohl aber noch ein Hinweis gemacht werden. Wer die Erkenntnisse der Bibelwissenschaft und der Dogmengeschichte ernst nimmt, wird wissen, daß durchaus in nicht wenigen Fällen eine Neuinterpretation bisheriger Aussagen zweckmäßig wäre, so etwa bezüglich der Formulierung »Einsetzung der Sakramente durch Christus«, »Irrtumslosigkeit der Schrift« und dergleichen mehr. Nichts von dem, was die Theologie und das kirchliche Lehramt mit diesen Ausdrücken tatsächlich meint, braucht aufgegeben werden. Aber das von beiden Gemeinte könnte man verständlicher formulieren und damit die Erläuterung von Offenbarung und Dogma erleichtern.

e) Die Folgerungen für die wissenschaftliche Theologie.

Wenn wir all das im Auge behalten, was hier in einem sehr unvollständigen Überblick über Dogma und dogmatische Formulierungen ausgeführt wurde, so wird ersichtlich, daß es nicht die alleinige Aufgabe der Dogmatik und anderer theologischer Disziplinen sein kann, sich auf die Interpretation der Dogmen und der übrigen Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu beschränken. Eine solche Dogmatik und Theologie würde unvermeidlich zu einer verstümmelten Theologie werden⁶⁶). Die kirchlichen Formulierungen, die in der Hauptsache in der Abwehr von Irrtümern entstanden sind, sind ja nur einige präzise Festlegungen des viel reicheren Glaubens der Kirche. Dazu kommt noch die früher näher erläuterte Tatsache, daß die im Dogma enthaltenen Glaubensaussagen in der Regel polemisch formuliert und damit notwendig mit einer Einseitigkeit behaftet sind. Die Dogmengeschichte zeigt uns zudem mit großer Deutlichkeit, daß ein neues Dogma vorübergehend oder auch auf längere Zeit eine einseitige Interpretation der Gesamtoffenbarung d. h. eine auf bestimmte Punkte konzentrierte Blickrichtung zur Folge hat.

So wird es die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie sein, das Dogma in die gesamte Glaubenstradition hineinzustellen und vom geschichtlichen Standort aus die im Dogma enthaltene Wahrheit darzulegen. Dazu muß immer neu der Versuch unternommen werden, die Fülle der Offenbarung aufzuschließen, und zwar auch dort, wo die Offenbarung nie der Verteidigung und der lehramtlichen Formulierung bedurfte. Weil die Theologie dem Glauben und damit dem Heile der Glaubenden dient, wird sie immer neu aufgerufen sein, eine Antwort auf die Not der Menschen in der Zeit zu geben. Was die Kirche und ihre Theologie in der Vergangenheit getan hat, das soll die Kirche und ihre Theologie von heute für unsere Zeit leisten.

⁶⁵) Vgl. D 3866 f.

⁶⁶) Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* 95.