

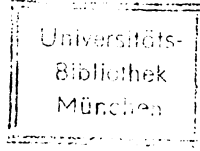
WAS IST THEOLOGIE?

*Herausgegeben von
Engelbert Neuhäusler
und
Elisabeth Gössmann*

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN

(1966)

Mit kirchlicher Druckerlaubnis
München, den 6. 5. 1966, GV Nr. 4675/4
Matthias Defregger
Generalvikar



x
D 66/2373

© 1966 by Max Hueber Verlag München
Einbandgestaltung: Gerhard M. Hotop, München
Gesamtherstellung: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten
Printed in Germany

INHALT

Vorwort	7
<i>Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie</i>	9
Heinz Robert Schlette	
<i>Fundamentaltheologie und Apologetik</i>	25
Elisabeth Gössmann	
<i>Altes Testament</i>	53
Josef Scharbert	
<i>Neues Testament</i>	79
Paul Neuenzeit	
<i>Patrologie</i>	120
Johannes B. Bauer	
<i>Kirchengeschichte</i>	138
Georg Denzler	
<i>Dogmengeschichte</i>	169
Richard Heinzmann	
<i>Dogmatik</i>	190
Leo Scheffczyk	
<i>Moraltheologie</i>	214
Johannes Gründel	
<i>Kirchliche Soziallehre</i>	244
Wilhelm Weber	
<i>Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft</i>	266
Georg May	
<i>Pastoraltheologie</i>	285
Karl Rahner	
<i>Liturgiewissenschaft</i>	310
Elmar Bartsch	

<i>Katechetik</i>	350
Otto Betz	
<i>Missionswissenschaft</i>	369
Josef Glazik	
<i>Ökumenische Theologie</i>	385
Peter Bläser	
<i>Asketische und spirituelle Bildung</i>	416
Johannes Bours	
<i>Schlußbetrachtung: Die Konvergenz in der theologischen Wissenschaft</i>	429
Engelbert Neuhäusler/Elisabeth Gössmann	
Abkürzungsverzeichnis	450

DOGMENGESCHICHTE

von *Richard Heinzmann*

Der Gegenstand christlicher Theologie ist trotz der berechtigten und nötigen Vielzahl der theologischen Disziplinen nur einer: Gott, insofern er sich in Jesus Christus dem Menschen zu dessen Heil erschlossen hat. Es soll im folgenden danach gefragt werden, welche formelle Aufgabe der Dogmengeschichte¹ hinsichtlich dieses Gegenstandes der Theologie zukommt.

Zunächst ist aber zu klären, was unter Dogmengeschichte näherhin verstanden werden soll. Das Spezifische der dogmatischen Theologie ist »die wissenschaftliche Feststellung, Durchdringung und Darstellung der uns durch Gottes Selbsterschließung mitgeteilten, von der Kirche bezeugten, verbürgten und vorgelegten Heilswahrheiten«². In diesem weiten Sinne soll hier von Dogmengeschichte die Rede sein als der Geschichte der dogmatischen Theologie, insofern in ihr der Glaube der Kirche jeweils ihrer Zeit seinen wissenschaftlich reflektierten Ausdruck findet. Es geht also nicht nur um die Geschichte der formellen Dogmen, d. h. der von der Kirche authentisch und autoritativ definierten und vorgelegten Glaubenswahrheiten im Sinne des I. Vatikanums, sondern um das »Dogma« als Ganzes, wie der Begriff am Ende des zweiten Jahrhunderts von der alexandrinischen Theologie verstanden wurde³: als die Gesamtverkündigung der Kirche, was freilich die einzelnen Dogmen und ihre Geschichte einschließt.

¹ Zur Dogmengeschichte im engeren Sinne als Geschichte der einzelnen Dogmen vgl.: J. AUER, *Dogmengeschichte*, in: LThK III², 463–470; K. ALAND, *Dogmengeschichte*, in: RGG II³, 230–234; B. LOHSE, *Was verstehen wir unter Dogmengeschichte*, in: KuD 8, 1962, 27–45; K. RAHNER/K. LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. I, *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. von J. FEINER und M. LÖHRER, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, S. 727–780, besonders 776–780; H. R. SCHLETTE, *Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas*, in: V. Berning, P. Neuenzeit, H. R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, München 1964, S. 67–90. In den genannten Artikeln und Aufsätzen finden sich jeweils Hinweise auf die umfangreiche Literatur zu dem Thema.

² M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik I*, München ⁰1960, S. 67; zum Ganzen dieser Ausführungen vgl. ebd. S. 1–193 und die ausführlichen Literaturangaben S. 679–690; ders., Vorwort zu: *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. von M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN, H. RAHNER, Band IV, Faszikel 3, Freiburg 1951, V–XI.

³ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik I*, 67.

Die jeweils gegenwärtige Theologie kann zu ihrem Gegenstand nur auf dem Weg des historischen Rückgriffs kommen, der über das Zeugnis der Kirche durch die Jahrhunderte zurückführen muß bis hin zu dem Glauben der ersten Zeugen. Die wissenschaftliche Erarbeitung dieser historischen Dimension der Theologie, die Überwindung der zeitlichen Distanz zwischen dem einmaligen Ereignis der Offenbarung und der jeweils in der Gegenwart zum Glauben aufgerufenen Menschen ist die Aufgabe der Dogmengeschichte. Sie muß den Weg dieses Zeugnisses, seine immer neue Bezeugung in der Kirche und durch die Kirche durch die Jahrhunderte verfolgen und damit die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs für die Gegenwart begründen.

Dabei ist für die Dogmengeschichte genauso wie für die Dogmatik das entscheidende Erkenntnisprinzip der Glaube. Denn wenn diese historische Dimension der Theologie theologisch erforscht und erfaßt werden soll, dann muß sie, um nicht beim Buchstaben des Zeugnisses stehen zu bleiben und damit das Eigentliche zu verfehlen, vom Glauben getragen sein. Die in dem Zeugnis des Glaubens zur Gegebenheit kommende Offenbarung Gottes kann nur im Glauben vernommen werden⁴.

Dadurch unterscheidet sich Dogmengeschichte grundlegend von jeder religionsgeschichtlichen Betrachtung und Erforschung des Christentums als innerweltlicher Größe. Ihr bleibt das im Glauben Bezeugte verschlossen. Sie gelangt im besten Falle zu einer Darstellung der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung und Bedeutung des Christentums. Mit der heute gebräuchlichen Unterscheidung zwischen »historisch« und »geschichtlich« könnte man die Religionsgeschichte als die historische, die Dogmengeschichte als die geschichtliche Betrachtungsweise des gleichen Materials bezeichnen. Der Religionsgeschichte geht es um die Feststellung dessen, wie sich das Christentum in seinen Dokumenten und Gebräuchen nach dem Urteil der natürlichen Vernunft manifestiert. Dieses Vorgehen führt zu einem positiven Wissen von Fakten und Denkinhalten, denen der Wissende letztlich neutral und unbeteiligt gegenübersteht, denn er kann so nie zu der Erkenntnis kommen, daß Jesus der Christus ist. Die Methode der Dogmengeschichte muß zunächst den gleichen Weg gehen bei der Feststellung der Fakten, und zwar unter Heranziehung aller profanhistorischen Methoden; darüber hinaus ist aber dieser Gegenstand für den Dogmengeschichtler von höchster Bedeutsamkeit, denn er ist für ihn Zeugnis von der Offenbarung Gottes, die in der gläubigen Annahme sein eigenes Heil bedeutet. Daraus wird deutlich, daß es zwar Religionsgeschichte ohne Dogmengeschichte geben kann, daß aber die Dogmengeschichte die profanhistorische Erforschung ihres Gegenstandes immer vor-

⁴ Vgl. hierzu B. WELTE, *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft*, Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, Heft 19, Freiburg 1955. (In den gesammelten Aufsätzen von Welte: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, S. 351-365).

aussetzt. Denn es kann ein Faktum geben, ohne daß dessen Bedeutsamkeit erkannt wird, es kann aber nicht etwas, das es faktisch gar nicht gibt, von Bedeutung sein.

Weiterhin darf Dogmengeschichte nicht einfachhin mit Theologiegeschichte identifiziert werden⁵. Denn bei der Dogmengeschichte geht es um die Darstellung der vom kirchlichen Lehramt getragenen Entwicklung der Offenbarungserkenntnis, während die Theologiegeschichte mit den einzelnen Versuchen der wissenschaftlichen Durchdringung des Glaubens befaßt ist. In Wirklichkeit standen und stehen beide Größen in einer lebendigen Wechselwirkung und lassen sich nicht isoliert voneinander betrachten. Gleichwohl ist die Entwicklung der allgemeinen kirchlichen Lehre die der Theologie übergeordnete Instanz, die über die Qualität des einzelnen theologischen Systems als Offenbarungszeugnis zu befinden hat. So umfaßt die Dogmengeschichte in ihrer praktischen Arbeit auch den Bereich der Theologiegeschichte, ohne daß damit die Ergebnisse der Theologiegeschichte im einzelnen mit der Dogmengeschichte von vornherein gleichgesetzt werden dürfen.

Noch eine weitere Abgrenzung unseres Gegenstandes ist erforderlich. Es ist die Frage nach dem Anfang der Dogmengeschichte zu beantworten. Die neuere exegetische und bibeltheologische Forschung hat ganz klar gezeigt, daß es bereits in den Schriften des Neuen Testaments eine Dogmengeschichte im Sinne einer tiefer eindringenden Reflexion der Offenbarungswahrheit gibt. Es ist deshalb naheliegend, die Erforschung des Neuen Testaments in die dogmengeschichtliche Arbeit einzubeziehen. Dagegen erheben sich zunächst Bedenken von seiten der begrenzten menschlichen Arbeitskraft, die es faktisch unmöglich macht, so umfassende Wissensgebiete in einem Forscher zu vereinigen. Deshalb wird sich der Dogmengeschichtler darauf beschränken müssen, die Ergebnisse der Bibeltheologie aus der Hand des Exegeten entgegenzunehmen. Darüber hinaus ist aber noch ein zweiter in der Sache selbst liegender Grund geltend zu machen, der diese Trennung angebracht erscheinen läßt: der qualitative Unterschied des Zeugnisses der Schrift im Vergleich zu der späteren Tradition. Die Schrift ist deshalb ein Zeugnis von besonderem Rang, weil sie nicht nur Anspruch auf Irrtumslosigkeit erheben kann, sondern weil die mit der Berufung Abrahams anhebende Geschichte der Offenbarung in Christus und damit im Zeugnis der Schrift ihren Höhepunkt erreicht und mit dem Ende des apostolischen Zeitalters abgeschlossen ist. Demgegenüber ist die spätere Tradition nur eine Geschichte der Offenbarungserkenntnis, die, sofern es sich nicht um verbindliche Äußerungen des kirchlichen Lehramtes handelt, immer von menschlichen Unzulänglichkeiten und im Ringen um das wahre Verständnis nicht selten von Irrtümern belastet ist.

So ist es sachlich durchaus gerechtfertigt, den zeitlichen Anfang des Ge-

⁵ Vgl. M. SCHMAUS, Vorwort zu: *Handbuch der Dogmengeschichte*, a. a. O., IX f.; A. MADRE, *Theologiegeschichte*, in: LThK X², 71–76.

genstandes der Dogmengeschichte in unserem Sinne in die nachapostolische Zeit zu verlegen.

Von diesen den Gegenstand unseres Themas näher bestimmenden Anmerkungen ausgehend soll nun nach der Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung sowie nach der Aufgabe und Methode der Dogmengeschichte und schließlich nach ihrem Verhältnis zur Dogmatik und damit nach ihrer Einordnung in den Kreis der theologischen Disziplinen gefragt werden.

I. VORAUSSETZUNG UND MÖGLICHKEITSBEDINGUNG DER DOGMENGESCHICHTE

Wir haben zunächst in einer noch näher zu bestimmenden Weise umschrieben, was in dem Begriff Dogmengeschichte unter Dogma verstanden werden soll. Es ist nun zu fragen, mit welcher Berechtigung der Begriff des Dogmas mit Geschichte und Geschichtlichkeit⁶ verbunden werden darf und kann. Wenn es Dogmengeschichte gibt, dann setzt das voraus, daß das Dogma eine Geschichte haben kann und hat und daß eine solche Geschichte und damit die Seinsweise der Geschichtlichkeit dem Wesen des Dogmas nicht widerspricht.

1. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung⁷

Der in dem einen Offenbarungszeugnis der Überlieferung Bezeugte, jener Überlieferung, die in der Schrift unter dem Beistand des Heiligen Geistes ihren irrtumsfreien Niederschlag gefunden hat und von der Kirche unter dem Beistand desselben Geistes verbindlich vorgelegt und ausgelegt wird, ist Jesus Christus, näherhin sein Tod und seine Auferstehung.

Die in ihm geschehene Offenbarung Gottes ist das Wesen des Christentums, der Gegenstand des Glaubens und der Theologie. Das besagt, daß die Offenbarung in erster Linie ein geschichtliches Faktum ist, ein Geschehen, das mit den geschichtlichen Kategorien der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit gekennzeichnet werden muß. Dieses Ereignis läßt sich weder

⁶ G. BAUER, *Geschichtlichkeit – Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963; A. DARLAP, *Geschichtlichkeit*, in: LThK IV², 780–783; ders., *Geschichtlichkeit*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Fries, I, München 1962, 491–497; ders., *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis I*, a. a. O., S. 3–154; J. B. LORTZ, *Geschichtlichkeit und Ewigkeit*, in: *Scholastik* 29, 1954, 481–505.

⁷ Zur Geschichte und Geschichtlichkeit der Offenbarung vgl.: M. SCHMAUS, *Beherrschung und Fortschritt im Christentum*, Münchener Universitätsreden, NF Heft 1, München 1951; ders., *Katholische Dogmatik IV*, 2, Von den letzten Dingen, München ⁹1959, 44–54, weitere Literatur ebd. 691–695; W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, KuD Beiheft 1, Göttingen 1961.

begründen, noch kann seine innere Notwendigkeit aufgezeigt werden, denn es hat seinen alleinigen Grund in der Freiheit Gottes. Die Offenbarung ist also zu allererst ein Handeln Gottes in der Geschichte und nicht die Eröffnung und Mitteilung allgemeiner und übergeschichtlicher Wahrheit. Indem aber Gott überhaupt, indem er so und nicht anders in der Geschichte handelt, offenbart er damit den Menschen auch Wahrheiten, die in sein eigenes Geheimnis zurückverweisen und damit jenseits aller Geschichte und Geschichtlichkeit ihren Ort und ihre Gültigkeit haben, wenngleich sie den Menschen nur auf geschichtliche Weise, d. h. nie in ihrer absoluten Ganzheit zugänglich sind. So schließt das Handeln Gottes die Kundgabe von Wahrheit in der Tat- und Wortoffenbarung ein.

Somit gründet das Christentum wesentlich und davon unablösbar in einem positiv-geschichtlichen Faktum. Seine Daseinsweise in der Welt wird von diesem Ursprung grundsätzlich bestimmt, d. h. sie ist geschichtlicher Natur. Die Wahrheit des Christentums ruht von seinem Anfang her auf der Faktizität eines Geschehens, das sein Wesen und seine Wahrheit begründet und nicht umgekehrt, ein Sachverhalt, der in der Aufklärung dazu führte, dem Christentum übergeschichtliche Allgemeingültigkeit abzuspochen. Weil Gott selbst durch die Menschwerdung des Sohnes in die Zeitlichkeit des Daseins eingetreten ist, ist es prinzipiell unmöglich, von dieser Weise des Daseins abzusehen, um dadurch zu einem System zeitloser Wahrheit zu gelangen.

Das ist die eine Seite der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Es ist aber hier noch ein weiteres zu bedenken.

2. Die Geschichtlichkeit des Menschen⁸

Offenbarung als solche, d. h. nur insofern sich jemand offenbart und dadurch etwas offenbart, gibt es nicht. Ein Wort, das nur gesprochen, aber nicht vernommen wird, ist kein Wort, und ein Geschehen, dessen innere Bedeutsamkeit nicht erkannt wird, hätte unter diesem Gesichtspunkt auch genauso gut nicht geschehen sein können. Damit Offenbarung in Wirklichkeit Offenbarung sei, ist es erforderlich, daß das Offenbarte vernommen wird⁹. Mit anderen Worten: zur Offenbarung gehört der die Offenbarung Vernehmende, der, an den sie sich richtet und von dem sie vernommen werden soll. Es muß also, wenn man das Ganze der Offenbarung in den Blick bekommen will, vom Menschen und seiner Struktur des Hörens und Vernehmens gesprochen werden. Hiermit treffen wir auf die

⁸ J. B. LOTZ, *Zur Geschichtlichkeit des Menschen*, in: *Scholastik* 26, 1951, 321 bis 341; M. SCHMAUS, a. a. O., S. 4–38; A. DARLAP, a. a. O., vor allem S. 9–11, 19–34, 109–114; S. 22 Anm. 5 weitere Literaturangaben.

⁹ B. WELTE, *Die Philosophie in der Theologie*, in: *Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457–1957, I*, Freiburg 1957, 27–41, 34 f. (Auf der Spur des Ewigen, a. a. O., S. 366–379); K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, S. 91–103.

zweite Komponente der Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Form der Geschichtlichkeit des Menschen.

Der Mensch ist aufgrund seiner geistig-leiblichen Struktur nicht nur ein metaphysisches Wesen, sondern auch und wesentlich eine geschichtliche und endliche Existenz. Seine in der Geschichte sich vollziehende Selbstverwirklichung bleibt letztlich immer begrenzt und mehr oder weniger nur eine Teilverwirklichung. Seine geistige Schicht ist in der Weise auf die Leiblichkeit hin angelegt und mit dieser verbunden, daß man sie nie isoliert davon betrachten kann. Diesen Bedingungen ist deshalb auch das Erkennen des Menschen unterworfen. Das bedeutet aber, daß der Mensch nur verstehen kann, was ihm im Raum der Geschichtlichkeit begegnet. Von hier aus kann man jetzt sagen, daß Gott, wenn er sich dem Menschen offenbaren wollte, das in der Weise, die dem von ihm geschaffenen Menschen angemessen ist, tun mußte, wobei freilich die konkrete Form, in der dies faktisch geschehen ist (Inkarnation), keineswegs hätte so sein müssen.

Dieses Ganze der Offenbarung hat nun seinerseits eine Geschichte in und mit der Geschichte des Menschen. Denn die Geschichtlichkeit des Menschen impliziert ja, daß der Ausgestaltung seiner konkreten Existenz viele Möglichkeiten der Verwirklichung offenstehen. Es muß also hier weitergefragt werden, wie die vom Menschen her bedingte Geschichte der Offenbarung sich auswirkt und zu verstehen sei. Es muß deshalb wenigstens ganz kurz davon gesprochen werden, was menschliches Verstehen heißt¹⁰. Verstehen ist kein rein passives Hinnehmen, sondern aktives und objektivierendes Aneignen. Es ist immer auch und zugleich ein Auslegen und Interpretieren von einem allen einzelnen Seienden vorausliegenden Vorverständnis her, dem Verständnis von Sein. Wo von einem Seienden gesagt wird, es ist, geschieht das immer in der Weise, daß schon, wenn auch nicht reflex, ein ganz bestimmtes Verständnis von Sein vorausgesetzt wird. Wenn aber menschliches Vernehmen so gesehen werden muß, dann gehört die Philosophie, wenn auch in diesem innersten Bereich unreflektiert, wesentlich zur Offenbarung und Theologie, insofern sie vom Menschen vernommen bzw. betrieben wird. Deshalb darf die Rede von der Philosophie als *ancilla theologiae* nicht dazu führen, die entscheidende Funktion der Philosophie in der Theologie zu übersehen und dadurch Philosophisches als Offenbarungswahrheit auszugeben.

Es muß freilich hier noch auf einen grundsätzlich wichtigen Sachverhalt wenigstens hingewiesen werden, und zwar auf den analogen Charakter dessen, was vom Vernehmen hinsichtlich der Offenbarung gesagt wurde. Die Offenbarung, von der wir sprechen, ist übernatürlicher Art, und die Antwort des Menschen darauf ist nicht das Wissen, sondern der Glaube. Um diese Offenbarung vernehmen zu können, muß Gott den Menschen zuerst durch seinen Geist dazu befähigen. Dieses Wirken des Geistes löscht

¹⁰ B. WELTE, ebd.; K. RAHNER, K. LEHMANN, a. a. O., S. 780 ff.

jedoch die natürlichen Strukturen des menschlichen Vernehmens nicht aus, sondern baut auf ihnen auf.

Fragen wir nun von diesen Überlegungen aus nach der Offenbarung im Sinne des *depositum fidei*¹¹, wo sie anzutreffen sei, so müssen wir zunächst feststellen: die *relevatio pura*, die reine Botschaft als solche, jenseits irgendeiner geschichtlichen Gestalt, gibt es nicht. Bereits von den ersten Zeugen wurde sie von ihrem je eigenen Glaubensverständnis unter den Voraussetzungen ihres konkreten menschlichen Daseins aufgenommen und bezeugt. So wie Christus selbst Mensch einer bestimmten Kultur und Zeit geworden ist, so ist jedes Zeugnis von ihm, auch das der Schrift, immer Zeugnis einer ganz bestimmten, konkreten und damit einmaligen geschichtlichen Situation. Dabei darf die Sprache – Sprache verstanden als der Ausdruck aller geschichtlichen Bedingtheiten¹² – als die Ausdrucksgestalt des Offenbarungszeugnisses nicht so gesehen werden, als ob es möglich wäre, die Substanz der Offenbarung selbst daraus wie aus einem Gefäß zu entnehmen. Die Sprache ist vielmehr der Leib der Offenbarung, und wie wir dem Menschen nur in seiner Leiblichkeit begegnen können, so treffen wir die Offenbarung nur in der Verleiblichung einer konkreten geschichtlichen Gestalt.

Indem so die Offenbarung in den verschiedenen Kulturen und Epochen immer neue Ausdrucksgestalten annimmt, sich in der Geschichte immer aufs neue verleiblicht, hat sie eine durch den Menschen bedingte Geschichte des immer neuen Vernehmens der Offenbarung und des immer tieferen Eindringens in ihre Wahrheit.

Wir sind bei unseren Überlegungen davon ausgegangen, daß die Dogmengeschichte die Geschichte des Dogmas als des der Kirche anvertrauten und von dieser vorzulegenden Heilsmysteriums und seiner Wahrheit sein soll. Daß dieses geschichtlicher Art ist und eine Geschichte hat, dürfte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein. Damit ist die Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung der Dogmengeschichte aufgezeigt.

Jetzt scheint es aber erforderlich, von neuem nach der Wahrheit in der geschichtlichen Mannigfaltigkeit und Entwicklung zu fragen, nach der Kontinuität und Identität des Bezeugten und seiner Wahrheit, nach dem bleibenden, der Kirche anvertrauten Glaubensvermächtnis. Insofern Gott in seinem offenbarenden Tun Wahrheit offenbart und dieses Tun selbst und sein innerer Sinn von der Kirche unter dem Kriterium der Wahrheit geglaubt und vorgelegt wird, müssen wir damit noch einmal nach der Geschichtlichkeit fragen, und zwar nach der Geschichtlichkeit der Wahrheit selbst¹³.

¹¹ Vgl. hierzu J. R. GEISELMANN, *Depositum fidei*, in: LThK III², 236–238; J. FEINER, *Offenbarung und Kirche – Kirche und Offenbarung*, in: *Mysterium Salutis*, a. a. O., S. 497–542, *Das Depositum fidei*, S. 528 ff.

¹² H. R. SCHLETTE, a. a. O., S. 78–88.

¹³ J. B. LOTZ, *Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit*, in: *Scholastik* 27, 1952, 481–503; B. WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, in: *Saeculum* 3, 1952, 177–191.

Der Ausdruck »Geschichtlichkeit der Wahrheit« könnte vielleicht den Eindruck erwecken, als ob damit einem gerade die Wahrheit zerstörenden Relativismus Vorschub geleistet würde. Solches ist natürlich nicht beabsichtigt und muß damit keineswegs gemeint sein. Wahrheit ist eine Aussage über das Verhältnis des Erkennenden zum Erkannten. Sie stellt gewissermaßen eine Funktion dieser Relation dar (adaequatio rei et intellectus) und ist in ihrer näheren Qualifikation von dem erkennenden Subjekt abhängig. Da aber die Erkenntnis des Menschen eine geschichtlich bedingte ist, ist es durchaus berechtigt, in dieser Weise von der Geschichtlichkeit der Wahrheit zu sprechen. Der übergeschichtliche Ort der absoluten, alles umfassenden Wahrheit ist der Geist Gottes. In seinem schöpferischen Erkennen ist die Offenheit und damit Wahrheit alles Seienden begründet. Diese transzendente Einheit der einen Wahrheit ist jeder Geschichtlichkeit entzogen. Gleichzeitig ist sie aber damit auch als solche nicht die Wahrheit des Menschen und von diesem nicht realisierbar. Denn »weil der Mensch wesenhaft geschichtlich ist, muß auch alles, was zu ihm gehört, und damit auch seine Wahrheit, geschichtlich sein«¹⁴. Innerhalb der Welt ist das Verstehen des Menschen der einzige Ort der Wahrheit. Dieses Verstehen ist das Verstehen eines einzelnen und endlichen Geistes, dem sich nie die eine Wahrheit in ihrer Ganzheit enthüllt, sondern nur im einzelnen Seienden aufleuchtet. Solches Verstehen ist nie erschöpfend, sondern immer determiniert von den Bedingtheiten des Verstehenden, es unterliegt immer einer Perspektive, und zwar des je einzelnen, die nie die gleiche auch eines anderen sein und nie adäquat nachvollzogen werden kann. So ist die Wahrheit in der Welt immer nur ein *Aspekt* der einen transzendentalen Wahrheit, aber ein *Aspekt* der *Wahrheit*. Sie ist immer Wahrheit des einzelnen Menschen, aber als Teilnahme an der übergeschichtlichen Wahrheit. Da sich das Endlich-Zeithafte zum Unendlich-Zeitlosen auf unendlich vielfältige Weise verhalten kann, sind die in der Welt möglichen Aspekte der Wahrheit unbegrenzt.

So hat die Wahrheit als Erkenntnis ihre Geschichte im Menschen in der Weise der Perspektivität, die von Mensch zu Mensch und in noch höherem Maße in der je anderen Erfahrung von Epoche zu Epoche verschieden ist. Darüber hinaus spricht aber die heutige Philosophie von der Geschichte des Seins und der Wahrheit selbst. So schreibt B. Welte: »Wir wissen, daß Heidegger das Wesen der Geschichte ungefähr auf diese Weise zu denken versucht in seinen verschiedenen Bemerkungen zur ›Seinsgeschichte‹. Und in der Tat drängt sich der Gedanke auf, daß es eine Geschichte der Wahrheit selber gäbe, vor der Geschichte, die wir aus ihr machen, dann vorzüglich, wenn wir die großen geschichtlichen Epochen betrachten und die je eigentümliche Grundweise, wie in ihnen und je nur in ihnen das Sein alles Seienden den Menschen offen war und in dieser Offenheit alles Menschliche beherrschte, bis ihre eröffnende Kraft nach-

¹⁴ J. B. LOTZ, a. a. O., S. 482.

ließ und die Wahrheit neuen epochalen Horizonten sich zuwandte. Dies ist dann die radikalste Weise, wie Wahrheit in ihrem wirklichen Dasein unter Menschen in differenzierte geschichtliche Modifikationen und Aspekte auseinandergetrieben wird.«¹⁵

Unter diesen hier nur angedeuteten Voraussetzungen vollzieht sich auch – nicht nur – das Vernehmen der Offenbarung und ihrer Wahrheit. Mit dem Aufzeigen der Geschichtlichkeit des Dogmas sind freilich noch keineswegs alle die Entwicklung tragenden Faktoren namhaft gemacht. Die Dogmengeschichte setzt die Dogmenentwicklung¹⁶ voraus und zeigt diese am Gang der Geschichte auf. Dabei stellen die historischen Gegebenheiten der Dogmengeschichte die theologischen Erwägungen über die Art und die Möglichkeit, die Prinzipien und Grundgesetze der Dogmenentwicklung vor Aufgaben und Probleme, die heute noch keineswegs in jeder Hinsicht geklärt sind und ein theologisches Desiderat von vordringlicher Bedeutung darstellen. Mit den im vorausgehenden aufgezeigten Elementen der Geschichtlichkeit läßt sich nicht alles erklären. Der Prozeß der Offenbarungserkenntnis muß deshalb noch von Faktoren vorangetrieben werden, die auf einer anderen Ebene liegen. Es ist der Bereich des Pneumatischen und das Wirken des der Kirche verheißenen und im Glauben mitgeteilten Geistes Gottes¹⁷. Im einzelnen braucht das hier jedoch nicht näher erörtert zu werden, da sich die Theologie an den geschichtlichen Tatsachen orientieren muß und nicht umgekehrt, weil eben christliche Theologie grundsätzlich nachfolgende Interpretation eines historisch Gegebenen ist und nicht die geschichtlichen Fakten von einem apriorischen System her beurteilen kann.

3. Die Geschichte der Dogmengeschichte als theologische Disziplin

Die Geschichtlichkeit selbst ist nun ihrerseits auch nur ein Aspekt der Wirklichkeit, der allerdings nicht immer genügend, in manchen Epochen vielleicht überhaupt nicht gesehen wurde. Ihn absolut zu setzen, wäre ebenso verhängnisvoll, wie ihn zu übersehen.

Man könnte unter diesem Gesichtspunkt die abendländische Geistesgeschichte geradezu in zwei Epochen aufteilen. Mit gutem Recht hat man die grundsätzliche Historisierung in der Neuzeit als die größte geistige Revolution bezeichnet, die das abendländische Denken erlebt hat¹⁸. Indem

¹⁵ A. a. O., S. 186.

¹⁶ Zur Problematik der Dogmenentwicklung vgl. K. RAHNER, *Dogmenentwicklung*, in: LThK III², 457–463; ders., *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln–Zürich–Köln 1960, 11–50. Einen umfassenden Überblick über die neueren Lösungsversuche bietet H. HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965.

¹⁷ Vgl. H. HAMMANS, a. a. O., S. 277–287.

¹⁸ Vgl. hierzu M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, München 1964, S. 109 bis 113.

man nur mehr die Wahrheit des Menschen und damit die Geschichtlichkeit der Wahrheit sah und diesen Gesichtspunkt verabsolutierte, verfiel man einem völligen Relativismus und Historismus. Es ist hier nicht möglich, die geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, die dazu geführt haben, aufzuzeigen. Dieser Prozeß ist sehr komplexer Natur. Gleichwohl kann man sagen, daß das Christentum und seine wesenhafte Geschichtlichkeit entscheidend dazu beigetragen haben. Umgekehrt hat dieser Vorgang die christliche Theologie in der Auseinandersetzung mit dem ihr das Fundament entziehenden Relativismus dazu gezwungen, sich ihrer Geschichtlichkeit in der rechten Weise bewußt zu werden, und ihr damit zu einer neuen Dimension der Offenbarungserkenntnis verholfen. Von hier aus wird es verständlich, daß die Dogmengeschichte, wengleich es sie der Sache nach immer schon gab, in ihrer Entstehung als theologische Disziplin auf diese Zeit der Aufklärung zurückgeht.

Im Hintergrund dieses Ringens steht die Frage des Verhältnisses des Menschen zu seiner Geschichte¹⁹ und speziell im christlichen Bereich zu den historischen Gestalten des Christentums, die häufig nicht nur als Erbe lebendiger Tradition, sondern auch als das Wesen verdunkelnde Last empfunden wurden und es auch waren. Die Reformation hat sich von dieser Last dadurch befreit, daß sie auf den Ursprung in dieser Geschichte, auf die Schrift zurückgriff. Damit erhob sich aber die Frage, wie sich der Verlauf dieser Geschichte zu ihrem Ursprung verhielt. Die Aufklärung, die Windelband als Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte²⁰ charakterisierte, und die von da unternommenen Deutungen des Christentums, versuchten es ebenfalls dadurch, daß sie die Geschichte eliminierten. Sie beriefen sich auf den Menschen als Vernunftwesen, auf seine metaphysische und übergeschichtliche Dimension. Damit haben sie aber jeglichen geschichtlichen Ansatz aufgegeben und mußten deshalb das Wesen des Christentums grundsätzlich verfehlen. Demgegenüber sah die Romantik in der Geschichte nicht mehr eine Last, sondern den vernünftigen Prozeß der Idee.

Das ist in kurzen und notwendigerweise vereinfachenden Zügen der geistesgeschichtliche Horizont, in dem sich die Dogmengeschichte als theologische Disziplin konstituierte und aus dem sie hervorging.

Die eigentlichen Wurzeln, aus denen die Problematik entstanden ist, liegen freilich weiter zurück in der Reformation und dem damit vollzogenen Bruch mit der bisherigen Geschichte des Christentums. Denn das Faktum der Reformation besagt ja, daß diese Geschichte eine Geschichte des Abfalls vom Evangelium war. Hellenisierung oder Judaisierung des Christentums ist das Stichwort, mit dem man diesen Prozeß der Loslösung von der biblischen Grundlage bald als Abfall, bald als Fortschritt näher

¹⁹ Vgl. M. SCHMAUS, a. a. O., 39–44; G. SÖHNGEN, *Vom Wesen des Christentums*, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, S. 288–304.

²⁰ Zitiert nach M. SCHMAUS, a. a. O., S. 39.

charakterisierte²¹. Während man diesen Vorwurf zunächst auf einzelne Erscheinungen beschränkte, sah man schließlich im Ganzen der Lehre der katholischen Kirche und ihrer Dogmen eine durch das griechische Denken bedingte und überfremdete Geschichte, die sich von der Grundlage des Evangeliums gelöst hat. »Die Entwicklung des Hellenisierungsgedanken mündet schließlich in den Begriff der ›Dogmengeschichte‹ ein.«²².

So leugneten vor allem der liberale Protestantismus und der Modernismus unter Berufung auf die Geschichte des Dogmas und der Dogmen die Identität und Kontinuität der katholischen Lehre durch die Jahrhunderte.

Daraus wird verständlich, daß die eigentliche dogmengeschichtliche Arbeit zunächst auf protestantischer Seite einsetzte²³.

Im allgemeinen betrachtet man heute W. MÜNSCHER (1766–1814)²⁴ oder J. CHR. W. AUGUSTI (1771–1841)²⁵ als die Begründer der Dogmengeschichte als theologische Disziplin. Ihnen ging es vor allem darum, die Veränderungen und Wandlungen der christlichen Lehre, die diese seit ihren Anfängen erfahren hat, herauszuarbeiten und darzustellen. Auch die zahlreichen Arbeiten, die gleichzeitig und in den folgenden Generationen erschienen sind, stehen unter je verschiedenen Vorentscheidungen und verfolgen bestimmte Zwecke. Unter dem Einfluß Schleiermachers und dem Eindruck der Frömmigkeit der Erweckungszeit war man bemüht, mehr das Bleibende und Gemeinsame des allgemeinen religiösen Bewußtseins zu betonen²⁶. Von F. CHR. BAUR²⁷ wird das Hegelsche Prinzip der dialekt-

²¹ Vgl. zum folgenden J. AUER, *Dogmengeschichte*, II. Die Geschichte der Dogmengeschichte, in: LThK III², 467–469; K. ALAND, *Dogmengeschichte*, I. Geschichte der Dogmengeschichte, in: RGG II³, 230–232; für die Zeit bis zur Jahrhundertwende ist der Artikel von FR. LOOFS, *Dogmengeschichte*, in: Realencyklopädie der protestantischen Theologie IV³, Leipzig 1898, 752–764 immer noch äußerst informativ; A. GILG, *Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: Theologische Zeitschrift 10, 1954, 113–132; E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 5 Bde., Gütersloh 1949–1954; eine ausgezeichnete Einführung in die gesamte Fragestellung und einen Überblick über die verschiedenen Lösungsversuche bietet A. GRILLMEIER, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: Scholastik 33, 1958, 321–355, 528–558; M. SCHMAUS, Vorwort zu: *Handbuch der Dogmengeschichte*, a. a. O.

²² A. GRILLMEIER, a. a. O., 343.

²³ Vgl. hierzu die in Anmerkung 21 genannte Literatur.

²⁴ W. MÜNSCHER, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 4 Bde., Marburg 1797–1809; ders., *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marburg 1811; neben anderen ist hier noch zu nennen: S. G. LANGE, *Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche*, Leipzig 1796.

²⁵ J. CHR. W. AUGUSTI, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Leipzig 1805.

²⁶ So etwa A. NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Hamburg 1835; L. F. O. BAUMGARTEN-CRUSIUS, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Jena 1832; ders., *Kompendium der christlichen Dogmengeschichte*, 2 Bde., Leipzig 1840–46.

²⁷ F. CHR. BAUR, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1847; ders., *Vor-*

tischen Selbstentfaltung des Geistes als Modell herangezogen, um so ein durchgehendes Gesetz der Entfaltung der christlichen Lehre aufzuzeigen²⁸. Auf seiten der strengen Lutheraner²⁹ bemüht man sich vor allem darum, deutlich zu machen, wie es von der Urkirche zu Luther kommt. Demgegenüber kommt bei A. VON HARNACK³⁰ der Hellenisierungsgedanke wieder sehr stark zur Geltung. Nach ihm ist das christliche Dogma »das Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums«³¹. Dabei stellt das griechische Denken nicht nur die Begrifflichkeit, sondern ändert auch den Inhalt. Unter dem Einfluß von Harnack steht sein Schüler Fr. Loofs³², wenn auch im einzelnen mit gewissen Modifizierungen, während R. Seeberg³³ den Problemen wesentlich aufgeschlossener und objektiver gegenübersteht. W. Köhler³⁴ und M. Werner³⁵ sehen die Entstehung des christlichen Dogmas vor allem darin begründet, daß die urchristliche Lehre von der Naherwartung der Parusie nicht eintrat, wodurch man gezwungen war, eine entsprechende Umformung mit Hilfe der griechischen Philosophie vorzunehmen.

Trotz der gebotenen Kürze, die es nicht einmal erlaubte, alle Namen anzuführen, geschweige denn die Vielfalt der einzelnen Differenzierungen herauszuarbeiten, dürfte doch deutlich geworden sein, welch umfangreiche Arbeit hier geleistet wurde, zugleich aber auch, wie sehr sie dem Geist ihrer Zeit verpflichtet war.

Demgegenüber nimmt sich die dogmengeschichtliche Arbeit von katholischer Seite dürftig aus³⁶. Das hat verschiedene Gründe. Zunächst ist die

lesungen über die christliche Dogmengeschichte, hrsg. von F. F. Baur, 3 Bde., Leipzig 1865–67. Für die Weiterentwicklung der Dogmengeschichtsschreibung kommt Baur grundlegende Bedeutung zu, wengleich er fast keine Schüler im eigentlichen Sinne hatte, die von seiner Konzeption aus weitergearbeitet haben.

²⁸ A. RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn 1850, ²1857, war zunächst Schüler Baur, in der zweiten Auflage kam es jedoch zum Bruch mit ihm und der Tübinger Schule.

²⁹ G. THOMASIU, *Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs*, 2 Bde., Erlangen 1874–76; TH. KLIEFOTH, *Einleitung in die Dogmengeschichte*, Parchim und Ludwigslust 1839; K. F. A. KAHNIS, *Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt*, Leipzig 1864; H. SCHMID, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Nördlingen 1860.

³⁰ A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., Freiburg 1886–94; ders., *Grundriß der Dogmengeschichte*, in 2 Hälften, Freiburg 1889–91.

³¹ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, ⁵1931, S. 20.

³² FR. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1889.

³³ R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Erlangen und Leipzig 1895, II 1898.

³⁴ W. KÖHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins*, I, Zürich 1938, II 1951 aus dem Nachlaß.

³⁵ M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern 1941.

³⁶ B. SCHNAPPINGER, *Entwurf der katholisch christlichen Religions- und Dogmengeschichte*, Karlsruhe 1807; H. KLEE, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 Bde., Mainz 1837 f.; J. ZOBL, *Dogmengeschichte der katholischen Kirche*, Innsbruck

Tatsache zu nennen, daß die Problematik durch die Reformation zur Sprache gebracht wurde, weshalb sie in erster Linie Sache der protestantischen Theologie war, die sie als Selbstverteidigung und dabei als Polemik gegen die katholische Lehre auffaßte und durchführte. Außerdem hielt man das katholische Verständnis vom Dogma für prinzipiell unvereinbar mit der Fragestellung der Geschichtlichkeit und sah in der Dogmengeschichte die wahre Kritik des Dogmas³⁷. Damit sprach man dem katholischen Theologen geradezu das Recht ab, Dogmengeschichte zu betreiben. So sah die katholische Theologie ihre wichtigste Aufgabe darin, in einer Zeit des Relativismus und Historismus an der Substanz der kirchlichen Lehre festzuhalten und ein Verständnis von Geschichtlichkeit zu entwickeln, das sich mit dem katholischen Dogma vereinbaren ließ. Nach den mehr apologetisch ausgerichteten Werken des 19. Jahrhunderts kommt es deshalb im katholischen Bereich erst in unserem Jahrhundert zu einer echten Dogmengeschichtsschreibung³⁸, der freilich besondere Bedeutung zukommt, denn soviel dürfte deutlich geworden sein: bei den hier aufgeworfenen Fragen »geht es um das Ganze des Christentums«³⁹.

II. AUFGABE UND METHODE DER DOGMENGESCHICHTE

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß die Theologie in ihrem historischen Rückgriff an das Ganze ihrer Geschichte gebunden ist. Jeder Epoche kommt dabei ihre Bedeutung zu, insofern sie eine mögliche Inkarnation der Offenbarung und damit einen Aspekt ihrer absoluten Wahrheit darstellt. Gleichwohl kann keine dieser Verleblichungen Anspruch

1865; J. BACH, *Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt*, 2 Bde., Wien 1873–75; J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der vornicänischen, der patristischen, der mittleren, der neueren Zeit*, 4 Bde., Münster 1862–90.

³⁷ So D. F. Strauß nach E. HIRSCH a. a. O., V, 514.

³⁸ Neben einzelnen Monographien sind vor allem zu nennen: J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 Bde., Paris 1905–12; J. F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum ab aetate Patrum Apostolicorum usque ad saeculum XIII*, 2 Bde., Rom 1931; B. J. OTTEN, *A Manual of the History of Dogmas*, 2 Bde., London 1917; A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 Bde., Regensburg 1952–56; *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. von M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN, A. GRILLMEIER, soll in 5 Bänden und einem Ergänzungsband erscheinen; bisher sind erschienen: IV, 3, B. POSCHMANN, *Buße und Letzte Ölung*, Freiburg 1951; IV, 2, B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung*, 1956; I, 4, J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, 1962; II, 2a, L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, 1963; IV, 4 b, B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 1963; III, 1a, J. LIÉBAERT, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche, 1965.

³⁹ A. GRILLMEIER, a. a. O., S. 322.

auf Absolutheit erheben, denn sie stellt eben nur einen Aspekt des Ganzen der Wahrheit dar.

Damit zeichnet sich eine doppelte Aufgabe der Dogmengeschichte ab, die freilich in ihrer praktischen Durchführung in einem geleistet werden muß. Auf der einen Seite geht es mehr positiv darum, das Eigentliche der Offenbarung, ihre Substanz zu eruieren und ihre Kontinuität und Identität aufzuzeigen. Die mehr negativ ausgerichtete Seite dieser Aufgabe besteht darin, die geschichtlichen Bedingtheiten, die äußere Einkleidung zu erkennen und damit die lebendige Tradition der Offenbarung von der »Last« der Geschichte zu befreien und vor der Erstarrung in hergebrachten und einer späteren Zeit nicht mehr verständlichen Formen zu bewahren. Denn nur, wenn die hinfällige äußere Gestalt als solche erkannt wird, ist für eine neu anbrechende Epoche die Voraussetzung gegeben, das Wesen der Offenbarung in den Blick zu bekommen.

Damit diese doppelte Aufgabe sachgerecht geleistet werden kann, muß der Einstieg in die jeweilige Epoche auf breitester Basis erfolgen. Ihr Horizont muß ganz ausgeleuchtet werden, damit das spezifisch Christliche und innerhalb des Christlichen das einzelne Problem aus dem Kontext dieses Ganzen heraus richtig gesehen und beurteilt werden kann. Es müssen dabei die eigentümlich volksmäßigen Voraussetzungen, wie etwa das Hellenistische, Römische oder Germanische, ebenso berücksichtigt werden wie das je andere Lebensgefühl, das naturwissenschaftliche Weltbild und philosophische Vorverständnis. Alle diese Elemente treten ja in der Wirklichkeit nie isoliert auf, sondern stehen in einem lebendigen Austausch und einer ständigen Wechselwirkung. So hat jede Zeit ihre Eigengesetzlichkeit des Denkens und Fühlens, die jedem einzelnen Sachgebiet zwar vorausliegt und in ihm mitschwingt, die jedoch im allgemeinen aus einem Bereich allein nie ganz erfaßt und in ihrer unreflektierten Vorgegebenheit erkannt werden kann.

So grundlegend wichtig diese Aufgabe ist, so muß jedoch gleich dazu gesagt werden, daß sie immer nur annähernd geleistet werden kann, und zwar nicht deshalb, weil die Methoden der Geschichtsforschung noch nicht genügend ausgebildet wären, sondern prinzipiell. Der einzelne Forscher ist gar nicht in der Lage, alles objektiv Nötige zu erfassen. Darüber hinaus ist er immer Kind seiner Zeit und unterliegt in solchem Maße den Bedingungen seiner Zeit, daß er nie in der Weise seine eigenen Voraussetzungen verlassen und sich auf eine andere Epoche einlassen kann, daß er diese nicht im letzten doch unter seiner Perspektive und nicht unter der Perspektive der Epoche selbst sieht. So unterliegt auch der geschichtliche Rückgriff der Theologie der geschichtlichen Bedingtheit, d. h. jede vergangene Epoche des Christentums wird sich jeder späteren je anders zeigen. Gleichwohl ist es von größter Bedeutung, daß dieser Einstieg in eine andere Zeit trotz seines prinzipiell nur approximativen Charakters im Bereich des Möglichen optimal vollzogen werde.

Was nun die Dogmengeschichte angeht, so gilt auch hier, daß die Aus-

gangsbasis im Bereich des Theologischen insgesamt liegen muß und nicht durch eine Beschränkung der naheliegenden Gefahr einer Vereinfachung verfallen darf. Die liturgischen Texte und die religiöse Praxis müssen ebenso herangezogen werden wie die wissenschaftliche Theologie und die verbindlichen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in ihren verschiedenen Formen⁴⁰. Aber selbst der Bereich der Orthodoxie darf nicht isoliert betrachtet werden, es müssen vielmehr auch alle Abweichungen von der kirchlich anerkannten Lehre Berücksichtigung finden. Denn gerade die wissenschaftliche Theologie ist häufig von der Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen und Thesen ihrer Zeit geprägt. Insbesondere gilt das für die amtlichen Stellungnahmen der Kirche und die formelle Definition von Dogmen. Das kirchliche Lehramt sieht sich ja in den meisten Fällen erst dann veranlaßt, klärend einzugreifen, wenn eine Wahrheit in Frage gestellt wird. Diese Tatsache impliziert ein grundlegend wichtiges Interpretationsprinzip, denn dadurch erhalten solche Formulierungen und Definitionen häufig einen antithetischen Akzent. Deshalb ist es, wenn man das eigentlich Gemeinte erfahren will, erforderlich, daß man solche Äußerungen im Kontext der konkreten geschichtlichen Situation sieht. Man muß die These und die Antithese kennen, um die Wahrheit zu eruieren. Ganze Epochen kirchlichen und theologischen Denkens haben sich in der Weise einer antithetischen Akzentverlagerung dargeboten. Dem Unterschied zwischen der sprachlichen Formulierung und dem gemeinten Sachverhalt ist dabei besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Sehr oft hat ein Bedeutungswandel eines Begriffes zu ernstest Auseinandersetzungen geführt, die im Grunde nur ein Streit um Worte waren.

So gilt es also, in der ganzen Breite des Christlichen, in allen seinen Äußerungen und Realisierungen das in der Offenbarung Bezeugte und sich je neu im Glauben Bezeugende positiv zu erarbeiten. Dabei wird deutlich werden, wie sich die einzelnen Lehren und Dogmen aus ihren keimhaften Ansätzen entwickelt und schließlich ihre heutige Gestalt erlangt haben. Darüber hinaus läßt sich aber auch zeigen, wieviele heute vergessene Aspekte der Offenbarungsreflexion sich noch finden und für unsere Zeit fruchtbar machen lassen.

So sehr diese Arbeit objektiv und aus dem Geiste der jeweiligen Epoche geleistet werden muß, so darf sie doch nicht unkritisch geschehen, wenn sie nicht unfruchtbar bleiben und am Ende reinem Positivismus verfallen will. Das Kriterium, unter dem sie stehen muß, ist die Wahrheit. Jede Zeit hat in dem Sinne, wie es oben gezeigt wurde, ihre Wahrheit. Aber sie muß diese Wahrheit immer an der Wahrheit des Ganzen des Offenbarungszeugnisses, insbesondere an der Schrift messen. Das gilt nicht nur für solche

⁴⁰ Dabei wird sich zeigen lassen, daß die wissenschaftliche Theologie einer Epoche nicht immer einen entsprechenden Niederschlag in der Praxis (Predigt- und Sermonesliteratur) gefunden hat; ein Sachverhalt, der bisher noch nicht genügend berücksichtigt wurde.

Zeugnisse, die aufgrund ihrer theologischen Qualität durchaus auch Irriges beinhalten können, sondern auch für die verbindlichen kirchlichen Lehräußerungen, insofern sie als eine Wahrheit im Ganzen der geoffenbarten Wahrheit stehen. Von der innersten Mitte dieses Ganzen her muß ihnen ihr Ort zugewiesen werden. Denn das Ganze könnte auch dadurch verfälscht werden, daß die innere Zuordnung der einzelnen Wahrheiten nicht mehr stimmt, so daß eine Wahrheit, die nach der rechten Ordnung des Ganzen der Offenbarung mehr an der Peripherie steht, plötzlich ins Zentrum zu stehen kommt. Eine solche Koordination von Offenbarungswahrheiten ist deshalb nötig und möglich, weil der Mensch das Ganze nie in einem Griff erfassen kann. Das Zentrum aber, um das sich alle Wahrheiten gruppieren, ist der Tod und die Auferstehung Christi. So muß man die Theologie jeder Epoche daraufhin prüfen, ob sie dem Ernst und der inneren Ordnung ihres Gegenstandes gerecht wurde. Man muß die Frage stellen, was die Theologie aus der Offenbarung gemacht hat und wie es dazu kam.

Wir haben davon gesprochen, daß die Philosophie im Vernehmen der Offenbarung schon immer, wenn auch unreflektiert, gegenwärtig ist. In der Theologie als der wissenschaftlichen Durchdringung der Offenbarungswahrheit kommt nun die Philosophie noch einmal und durchaus bewußt zum Einsatz. Daß ein solcher Einsatz der Philosophie nötig ist, bedarf keiner weiteren Erörterung, sofern man sich der grundsätzlichen Grenzen der damit gegebenen Möglichkeiten bewußt bleibt. Die Geschichte der Theologie ist ein beredtes Zeugnis für die großen Möglichkeiten, aber auch für die Grenzen. Es ist hier nicht der Ort, an Plato und Augustinus oder an Aristoteles und Thomas von Aquin dies näher zu belegen. Diese Grenzen zu sehen und Philosophisches von Theologischem zu scheiden, ist eine wichtige und häufig nicht einfache Aufgabe, die von der Dogmengeschichte geleistet werden muß. So wie die Geschichtlichkeit der Offenbarung die Voraussetzung für die Entfaltung des Offenbarungsverständnisses und das mit Hilfe der Philosophie immer tiefere Eindringen in ihre Wahrheit ist, so liegt darin zugleich die Möglichkeit zu Fehldeutungen und Mißverständnissen. Der grundsätzlich nötige Einsatz der Philosophie und die damit gegebene enge Verbindung von Philosophie und Theologie bringen immer die Gefahr mit sich, daß die Offenbarung von der Philosophie und ihrer eigenen Gesetzlichkeit überwuchert wird; es sei nur an bestimmte Erscheinungen in der Spätscholastik erinnert. Indem solche Fehlentwicklungen erkannt werden, eröffnen sich gleichzeitig die Wege zu ihrer Überwindung. Dabei handelt es sich nicht selten um Fragen, die in mannigfaltigen Brechungen bis in unsere Tage nachwirken und nur von der Wurzel ihres Ausgangs her überwunden und einer sachgerechten Beantwortung zugeführt werden können.

Aber nicht nur die tatsächlich falschen Wege, die eine Zeit gegangen ist, gilt es zu entdecken und auf ihre untheologischen Prämissen zurückzuführen. Man muß vielmehr auch bedenken, daß ein an sich richtiger Weg, der

von der Theologie einmal eingeschlagen und vielleicht bis zu Ende gegangen wurde, nicht der einzig mögliche Weg war, sondern durch seine Realisierung andere Möglichkeiten nicht zum Zuge kommen ließ, und zwar Möglichkeiten, die vielleicht der Sache selbst und den Forderungen unserer Zeit angemessener gewesen wären. Auch solches gilt es zu sehen, um dadurch die grundsätzliche Offenheit der Offenbarung auf die Zukunft hin deutlich zu machen.

An einem Beispiel sei das kurz erläutert. Als sich im 12. Jahrhundert nach einer nicht gerade fruchtbaren Epoche die scholastische Theologie entwickelte, stellte PETRUS LOMBARDUS (ca. 1100–1153) seine *Quattuor libri sententiarum*⁴¹ zusammen. Aus rein praktischen Gründen wurde dieses Werk zum Schulbuch der Theologie und damit die darin vorgenommene Einteilung des Stoffes in Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie und Sakramentenlehre im Grunde genommen bis heute für den Aufbau der Dogmatik maßgebend. Es steht außer Frage, daß an Hand dieses Aufbaus große theologische Zusammenhänge im Laufe der Jahrhunderte aufgezeigt werden konnten. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß auf der anderen Seite Entscheidendes nicht oder nur sehr schwer und deshalb nicht mit letzter Konsequenz – wie etwa die Christozentrik – in den Blick kommen konnte.

Es wurde darauf hingewiesen, daß alle Elemente, die zur geschichtlichen Bedingtheit eines Dokuments beitragen, Berücksichtigung finden müssen. Auf eines sei besonders aufmerksam gemacht, das, obwohl von besonderer Bedeutung, häufig nicht genügend Beachtung findet, nämlich die Person des einzelnen Theologen selbst; denn mit der Charakterisierung seiner Zeit ist er noch keineswegs in seiner Eigenart völlig erfaßt, während andererseits je nach Bedeutung und Einfluß in solcher Weise persönlich bedingte Anschauungen oft Allgemeingültigkeit beanspruchen oder zumindest in diesem Sinne verstanden wurden. Diesem Gesichtspunkt kommt in der Geschichte der Theologie deshalb besonderes Gewicht zu, weil die meisten der großen Theologen nicht nur Kleriker, sondern Mönche waren und die Theologie und das religiöse Leben entscheidend geprägt haben. So lebt auch in dieser Hinsicht unsere Zeit nicht nur von dem großen Erbe solcher Theologie, sondern sie leidet auch unter der Last der dadurch bedingten Einseitigkeiten und Verkürzungen der Offenbarungswahrheit. Ein Blick in die Untersuchungen über die Ehelehre in der Vergangenheit⁴² und auf die Probleme der Moraltheologie unserer Tage dürfte genügen, um das an einem besonders offenkundigen Beispiel zu verdeutlichen, wenngleich damit keineswegs alle Bereiche namhaft gemacht sind, in denen solche Voraussetzungen nachgewirkt haben und indirekt noch heute wirksam sind.

⁴¹ Ed. Quaracchi 1916.

⁴² Vgl. etwa M. MÜLLER, *Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954.

So muß die Dogmengeschichte positiv den lebendigen Strom des Offenbarungszeugnisses in allen Gestalten entdecken und erarbeiten, dabei aber gleichzeitig die Bedingtheiten und Grenzen jeder Epoche deutlich machen, um durch diese negative Abgrenzung die Möglichkeiten für die Bewältigung der Anforderung der Gegenwart und Zukunft zu eröffnen und immer offen zu halten.

Über das hinaus, was einleitend zur Methode der Dogmengeschichte bereits gesagt wurde, ist diese noch näher zu präzisieren. Es geht, wie wir gezeigt haben, nicht nur darum, die heutige Lehre in ihrer Genesis darzustellen, sondern auch darum, das gesamte Vermächtnis auch in diesen Punkten, die heute eher zu den vergessenen Wahrheiten zu zählen sind, zu erfassen und dadurch fruchtbar zu machen.

Grundsätzlich bieten sich der dogmengeschichtlichen Forschung zwei mögliche Wege an. Der eine geht von der heute in der Kirche gegebenen und lebendigen Lehre aus und führt ihren historischen Nachweis bis zu den mehr oder weniger verborgenen Anfängen und Wurzeln in der Schrift. Dieser Weg hat den Vorteil, daß er das einzelne Dogma und den einzelnen Lehrgegenstand in seiner Entwicklung besonders deutlich hervortreten läßt und die Kontinuität des darin Bezeugten gut zum Ausdruck bringen kann. Gleichwohl ist ein solches Vorgehen beträchtlichen Gefahren ausgesetzt. Zunächst wird die Geschichte dabei immer nur auf bereits Gegebenes hin befragt, d. h. aber, daß vieles unbearbeitet bleibt, obwohl es vielleicht echte Ansatzpunkte auch für die gegenwärtigen Probleme in sich birgt, was zweifellos ein großer Verlust sein dürfte. Die eigentliche Gefahr liegt aber wohl darin, daß ein historischer Nachweis für ein thematisch eng begrenztes Gebiet in dieser Begrenzung nicht sachgemäß durchgeführt werden kann. Denn die in dieser Weise vertikal durch die Jahrhunderte zusammengestellten Dokumente stehen ja zunächst nicht in dieser dadurch konstruierten Zuordnung, sondern jeweils in der horizontalen Verbindung zu ihrer je eigenen Epoche, aus der heraus sie allein richtig verstanden werden können und in deren gesamtem theologischen Denken sie ihren Ort haben. Das gilt auch für das Verständnis kirchlicher Lehrentscheidungen⁴³.

Hier eröffnet sich nun der zweite Weg, indem man das Ganze der Theologie einer Zeit im Querschnitt untersucht. Dabei würde man nicht nur auf alle Probleme stoßen, sondern auch den geschichtlichen Horizont und gewissermaßen den Stellenwert, den die einzelne Frage im Ganzen dieser Theologie hat, mit in den Blick bekommen. Hier droht nun die umgekehrte Gefahr, daß man übersieht, daß jede Epoche auch von ihrer Vergangenheit her ver-

⁴³ Diese Gefahr eines falschen Interpretationsansatzes besteht vor allem bei der Benutzung solcher Sammlungen kirchlicher Lehrentscheidungen, bei denen die einzelnen Äußerungen nicht nur aus dem Kontext ihrer Zeit herausgenommen sind, sondern häufig auch das einzelne Dokument nur auszugsweise wiedergegeben wird.

standen werden muß, und zwar auch dort, wo sie aufgrund eines inzwischen gewandelten Seinsverständnisses einen relativen Neuanfang darstellt.

So wird man schließlich eine Methode wählen müssen, die beide Wege gebührend berücksichtigt, die einerseits jedes Zeugnis aus seinem historischen Kontext heraus versteht und andererseits weiß, daß es in der Geschichte keine absoluten Neuanfänge gibt, sondern jede Zeit im guten und im schlechten Sinne von ihrer Vergangenheit lebt, daß es aber wohl Zeiten gibt, die das gewohnte Alte in einem völlig neuen Licht sehen. Solchen Übergängen muß ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden⁴⁴.

III. DAS VERHÄLTNIS DER DOGMENGESCHICHTE ZUR SYSTEMATISCHEN DOGMATIK

Aus dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß es in der Dogmengeschichte nicht darum geht, vergangene Theologien und Denkschemata neu aufzunehmen, um damit gewissermaßen eine Theologie der Gegenwart zu ersetzen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, die kirchliche Lehre aus ihrer Geschichte heraus verständlich zu machen – nur so kann man sie richtig verstehen – und die Glaubenserkenntnis der Vergangenheit aus ihrer geschichtlichen Einkleidung zu befreien und damit der Gegenwart und ihrem Auftrag zugänglich zu machen. Diesen Auftrag für die Gegenwart muß die systematische Dogmatik entsprechend der einmaligen geschichtlichen Situation unserer Zeit erfüllen. Alle wahren Aspekte theologischer Arbeit durch nahezu zweitausend Jahre zusammengenommen können die Forderung dieser geschichtlichen Stunde nicht erfüllen. Deshalb kann es nie genügen, Dogmengeschichte zu betreiben, wenn das Wort der Offenbarung vernommen werden soll. Genau so wenig wäre es möglich, sich nur mit der systematischen Theologie ohne geschichtliche Rückbindung zu befassen. Es muß vielmehr die Wahrheit der Offenbarung immer aus der lebendigen Tradition neu verkündet werden.

Deshalb sind auch die Versuche und Empfehlungen, Thomas von Aquin in einem engen materialen Sinne zum allgemeinen und verbindlichen Lehrer der Kirche zu erheben⁴⁵, nur aus der bestimmten geschichtlichen

⁴⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen von B. WELTE, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute*, in: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1964, Bd. I, 271–286 [Auf der Spur des Ewigen, a. a. O., S. 410–426].

⁴⁵ LEO XIII. Enzyklika *Aeterni Patris*, ASS 12, 1879, 97–115 schreibt dazu: »In dem Thomas, wie es sich gebührt, zwischen Vernunft und Glaube genau unterschied, beide aber wie in einem Freundschaftsbunde einte, hat er die Rechte beider gewahrt, aber ebenso für beider Würde gesorgt. Die Vernunft, gleichsam auf den Flügeln des hl. Thomas zu höchster Vollendung emporgetragen, vermag kaum noch höher zu steigen; der Glaube hingegen kann kaum noch weitere und wirksamere Hilfe fordern, als ihm durch Thomas schon zuteil wurde.«

Situation heraus zu verstehen. Grundsätzlich widerspricht eine solche Weisung der Natur der Offenbarung und des Menschen. Mit einer derartigen Festlegung würde die Kirche ihren Auftrag, alle Völker zu lehren⁴⁶, auf die Dauer nicht erfüllen können. Bereits unsere konkrete Situation in der Theologie zeigt deutlich, daß das Werk des heiligen Thomas nicht nur nicht imstande ist, alle sich heute erhebenden Fragen zu beantworten, sondern auch verschiedenen Dimensionen und Grundanliegen der Offenbarung selbst nicht genügend Rechnung trägt. Diese Feststellung schmälert keineswegs die hervorragende Leistung des Aquinaten; genau so wenig soll damit das Gültige seiner Arbeit im Prozeß der Offenbarungserkenntnis angegriffen oder in Frage gestellt werden. Es ist damit nur das an einem konkreten und besonders aktuellen Beispiel aufgezeigt, was im Vorausgehenden über die Geschichtlichkeit der Offenbarung und des Menschen gesagt wurde.

Das theologische Denken des Aquinaten bewegt sich im Horizont der griechischen, näherhin der aristotelischen Philosophie. Es versteht sich von selbst, daß eine so undifferenzierte Bemerkung dem Aquinaten natürlich in keiner Weise gerecht werden kann. Es ist bekannt, daß er dort, wo es ihm der Offenbarung angemessener zu sein schien, sich der platonisch-augustinischen Tradition anschloß und daß seine Theologie nichts weniger ist als nur christlicher Aristotelismus. Aber es soll damit ja nur eine äußerste Grenzsituation aufgezeigt werden. Daß er die aristotelische Philosophie für die Theologie fruchtbar machte, war für seine Zeit das Gebot der Stunde und eine Leistung von größter Tragweite für das abendländische Christentum. Gleichzeitig liegen darin aber auch seine Grenzen. Diese werden bereits vor Thomas bei den ersten Versuchen, dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff in der Theologie gerecht zu werden, sichtbar. Die griechische Philosophie ist in erster Linie Wesensphilosophie; sie ist im Grunde ahistorisch orientiert und dem Übergeschichtlichen zugewandt. Wissenschaft im eigentlichen Sinne gibt es hiernach nur vom Allgemeingültigen. Das Christentum ruht aber primär und grundsätzlich auf einem einmaligen historischen Faktum, wiewohl dieses Faktum der Offenbarung durchaus übergeschichtliche allgemeingültige Wahrheiten einschließt. Damit ist bereits die Akzentverlagerung einer mit der aristotelischen Philosophie arbeitenden Theologie angedeutet. Ohne freilich das Faktische des

In ähnlicher Weise haben sich die späteren Päpste bis einschließlich Pius XII. geäußert. Diese Empfehlungen haben auch im Kirchenrecht ihren Niederschlag gefunden; vgl. K. MÖRSDORF, *Kirchenrecht II*, München-Paderborn-Wien 1958, S. 394: »Auf den Gebieten der Philosophie und Theologie sollen sich die Professoren bei ihren Studien und Vorlesungen an die Methode, die Lehre und an die Grundsätze des hl. Thomas halten (c. 1366 § 2).« Eine Zusammenstellung dieser Verlautbarungen und eine Stellungnahme zu der damit verbundenen Problematik bietet K. RAHNER, »Einführender Essay« zu J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 9–19.

⁴⁶ Mt 28, 18 ff.

Christentums zu leugnen, richten die scholastische Theologie und ihr bedeutendster Vertreter Thomas von Aquin ihre Hauptaufmerksamkeit in einer objektivierenden Weise auf das Übergeschichtliche. Dabei mußte die für das Christentum grundlegend wichtige Dimension des Historisch-Faktischen und Personal-Einmaligen in den Hintergrund treten⁴⁷. Durch die Entdeckung der Geschichtlichkeit in der Entwicklung der Neuzeit hat das mittelalterliche Denken eine wichtige und notwendige Ergänzung und in mancher Hinsicht auch eine Korrektur erfahren. Trotz der bedeutenden und bleibenden Ergebnisse, die mit Hilfe der griechischen Philosophie bei der geistigen Durchdringung der Offenbarung erreicht wurden, werden der Theologie von seiten der gegenwärtigen Philosophie und ihrer Hinwendung zur Geschichtlichkeit Kategorien in die Hand gegeben, die in mancher Hinsicht der Offenbarung selbst angemessener und dadurch geeignet sind, über Thomas hinauszuführen und vor allem auf vordringliche Fragen unserer Zeit Antwort zu geben.

Dabei tun die Theologen heute nichts anderes, als es Thomas in so vorbildlicher Weise für seine Zeit getan hat: sie treiben Theologie in der Sprache und im geistigen Horizont ihrer Zeit, und das muß die Aufgabe jeder lebendigen Theologie sein.

Die positiv-historische und die spekulativ-systematische Theologie sind nicht zwei verschiedene Arten von Theologie, sondern die beiden Dimensionen der einen Theologie, die im ständigen Rückgriff auf das geschichtliche Faktum der Selbsterschließung Gottes in Christus und deren Bezeugung durch die Geschichte sich den Aufgaben und Fragen ihrer Gegenwart stellen, dabei aber zugleich für alle möglichen Probleme der Zukunft offenbleiben muß. Denn die Offenbarung ist abgeschlossen, das Eindringen in ihre Wahrheit wird aber innerhalb der Geschichte zu keinem Ende kommen.

⁴⁷ Vgl. dazu A. MIRGELER, *Philosophie, Geschichte und Katholizität*, in: *Phil. Jahrbuch* 68, 1960, 279–289, 282.