

Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2017. "Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik." In *Stile der Theologie: Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, edited by Martin Dürnberger, Aaron Langenfeld, Magnus Lerch, and Melanie Wurst, 143–68. Regensburg: Pustet.
<https://doi.org/10.15496/publikation-54177>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik

1.

Wenn man aus katholischer Perspektive über die Relevanz von Dogmengeschichtsschreibung innerhalb der gegenwärtigen Dogmatik nachdenken will, lohnt es sich, dies auf dem Hintergrund der protestantischen Diskussionen über Begriff und Bedeutung dogmengeschichtlicher Arbeit zu tun. Sie gehen den Bemühungen katholischer Theologen nicht bloß zeitlich voran, sondern haben diese durch ihre spezifischen Intentionen und Prägungen überhaupt erst in Bewegung gebracht. Nicht ohne Stolz heben evangelische Theologen auch heute noch hervor, dass „die Dogmengeschichte im ganzen 19. Jahrhundert und noch weit ins 20. hinein eine deutsche und eine protestantische Angelegenheit“¹ und hier geradezu „die Königsdisziplin historischer Theologie“² gewesen sei. Tatsächlich sprechen schon die expliziten Anfänge des Faches in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts für eine Zuordnung zu den historischen Disziplinen, die innerhalb der evangelischen Theologie bis heute üblich geblieben ist. Dogmengeschichte trat, „parallel zur historisch-kritischen Biblexegese entstanden“³, in ihren Ursprüngen mit dem typisch aufklärerischen Anliegen auf, durch den Blick auf die Genese dogmatischer Aussagen mit den unbestechlichen Werkzeugen historischer Kritik deren überzeitlichen Geltungsanspruch in Frage zu stellen.⁴ An diese Tendenz knüpfte im späten 19. Jahrhundert die liberalprotestantische Schule der

¹ ULRICH KÖPF, Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 85 (1988), 455–473, hier 456.

² MARTIN WALLRAFF, Evangelium und Dogma. Zu den Anfängen der Gattung Dogmengeschichte (bis 1850), in: DERS./MARTIN KESSLER (Hg.), Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend, Basel 2008 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel; 5), 256–278, hier 257.

³ WOLFF-DIETER HAUSCHILD, Art. Dogmengeschichtsschreibung, in: TRE Bd. IX, Berlin-New York 1982, 116–125, hier 116. Vgl. auch ADOLF MARTIN RITTER, Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung?, in: GEORG SCHÖLLGEN/CHRISTIAN SCHOLTEN (Hg.), Stimuli. Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum. FS Ernst Dassmann, Münster 1996 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23), 1–17, hier 4: „Die Verbindung von ‚Dogma‘ und ‚Geschichte‘ im Begriff der ‚Dogmengeschichte‘ trägt ihre neuzeitliche Herkunft sozusagen an der Stirn geschrieben“.

⁴ Vgl. CHRISTIAN WALTHER, Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (1959) 89–111, hier 95: „Die Destruktion des Dogmas zu Gunsten einer freien Entfaltung des ‚Genius der Vernunft‘, das ist die Absicht der Dogmengeschichte in ihrem Anfangsstadium gewesen“. Ausführliche Analysen bei MICHAEL A. LIPPS, Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung, Bern-Frankfurt a.M. 1983 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie; 48).

Dogmengeschichtsschreibung an, die durch Adolf von Harnack (1851–1930) und Friedrich Loofs (1858–1928) die bis heute wohl bekanntesten Gesamtdarstellungen zum Thema hervorgebracht hat. Die historistische Positionierung dieser Entwürfe kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie mit unverkennbaren systematischen Interessen und Prämissen (theologischer wie philosophischer Art) verbunden waren, selbst wenn diese nicht immer offen artikuliert wurden. Die seit der Frühphase der Disziplin auszumachende Tendenz, durch Nachweis der Kontingenz aller Dogmen Raum für ein unverfälschtes Christentum zu schaffen, die auch bei Harnack unverkennbar ist, erweist sich dabei als Konsequenz des *sola scriptura*-Axioms. Dem Historiker kommt gewissermaßen der negative Beweis dieses Grundsatzes zu; er macht den Weg frei, damit das ‚Wesen des Christentums, neu entdeckt, der ‚wahre Jesus‘ der Schrift hinter den Verformungen der Geschichte wiedergefunden werden kann. Diesem Anliegen korrespondiert die deutliche Scheidung zwischen biblischer und nachbiblischer Epoche in den protestantischen Darstellungen der Dogmengeschichte ebenso wie die in unterschiedlichen Varianten anzutreffenden Verfallsmodelle bei der Deutung der nachbiblischen Zeit. Schwerer als theologische Voraussetzungen sind in dogmengeschichtlichen Darstellungen, die sich in deutlicher Distanz zur Systematik positionieren, philosophische Prämissen der Verfasser identifizierbar. Auch sie haben allerdings Einfluss auf den jeweiligen Standpunkt ausgeübt. So hat beispielsweise die neuere Forschung die Bedeutung Ritschls für Harnack herausgestellt, die sich in der Übernahme eines von Kant geprägten Verständnisses der Religion als eines praktischen Lebensideals zeigt, das keiner metaphysischen Begründung bedarf. Wie bei Ritschl die altchristlichen Dogmen der Kritik verfallen, weil sie dem vom sittlichen Selbstbewusstsein ausgehenden Existenzverständnis der Moderne nicht mehr förderlich sind,⁵ dient auch bei Harnack die ethische Humanitätsidee nicht bloß als Absicherung seiner historisierenden Sicht auf das Christentum gegen das Abrutschen in einen haltlosen Relativismus,⁶ sondern sie liegt schon demjenigen Jesusbild zugrunde, das er mit Hilfe seiner Dogmengeschichte (angeblich als „Historiker, der nicht einer Partei dienen will“⁷) als das sachgemäße vorstellen möchte. Interessant ist in diesem Zusammenhang etwa der von Michael Basse anhand von Harnacks Stellungnahmen zum bzw. im Ersten Weltkrieg geführte Nachweis, wie unmittelbar der Theologe „speziell dogmengeschichtlich gewonnene Ansichten politisch instrumentalisieren konnte“,⁸ und zwar wiederum in enger Bindung an Ritschl.⁹ Nun ist das Programm einer Kritik des Dogmas durch seine radikale Historisierung in der evangelischen Theologie nicht

⁵ Vgl. C. WALTHER Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, 99ff.

⁶ Vgl. MICHAEL BASSE, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, Göttingen 2001 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 82), 172.

⁷ So ADOLF VON HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Tübingen 1909/10, in Bd. I, 42, zit. nach M. BASSE, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, 138.

⁸ Ebd., 257.

⁹ Vgl. ebd., 262.

alleinbestimmend geblieben.¹⁰ Der historische Blick auf deren Entwicklung macht erhebliche Differenzierungen notwendig. Eine explizit systematische Prägung erfuhr die protestantische Dogmengeschichtsschreibung bereits im frühen 19. Jahrhundert während der mit Schleiermacher ansetzenden ‚Mittelphase‘. Sie ist einerseits durch stark geschichtstheologisch gefärbte Entwürfe im Gefolge Hegels charakterisiert, als deren bekannteste Urheber Philipp Konrad Marheineke (1780–1846) und Ferdinand Christian Baur (1792–1860) genannt werden können. Andererseits werden im Neuluthertum betont konfessionell gehaltene Darstellungen vorgelegt, für die exemplarisch das Werk Theodor Kliefoths (1810–1895) genannt werden kann. Die in diesen Entwürfen nochmals deutlich verstärkte Nähe zur Systematik wird nicht bloß mit Blick auf die wissenschaftliche Gesamttätigkeit der genannten Verfasser sichtbar, sondern zeigt sich oft schon in der Gliederung des Stoffes, die nun nicht nach Epochen, sondern nach dogmatischen Hauptthemen erfolgt. Gerade dieses Vorgehen hat seinen Urhebern scharfe Vorwürfe eingetragen.¹¹ Während die idealistisch-romantischen Dogmengeschichtsschreiber das kritische Anliegen der Aufklärungsepoche insofern bewahren, als sie in der christlichen Lehrgeschichte den nicht endenden Prozess der Vereinigung von Subjekt und Objekt sehen, den dialektischen Gang der Überholung aller ‚Dogmen‘ durch das sich im Gang der Reflexion unter neuen Zeitumständen je verschieden objektivierende ‚Dogma‘¹², hat man mit Blick auf die konfessionalistischen Entwürfe, nach deren Ansicht das Ziel der dem Evangelium angemessenen Dogmenentfaltung im protestantischen Lehrbegriff erreicht wird, die Frage gestellt, ob sich ein solches Verständnis durch seine ekklesiologischen Implikationen vom katholischen noch erheblich unterscheide.¹³ Die in den bisher angesprochenen Modellen durchgängig auffallende Einsicht, dass es immer auch systematische Grundentscheidungen sind, die das Selbstverständnis dogmengeschichtlicher Arbeit leiten, wird in der evangelischen Debatte der Gegenwart explizit reflektiert. Dabei fällt zweierlei auf. Die traditionelle geschichtsphilosophische Debatte, angetrieben von der Frage nach inneren, diachron wirksamen Bewegungsfaktoren einer linearen oder dialektischen Entwicklung dogmatischer Reflexion, ist weitgehend versiegt. Spekula-

¹⁰ Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Dogmengeschichtsschreibung*, 117ff (Lit.); KARL GERHARD STECK, *Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, in: WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), *Das Erbe des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1960, 21–66.

¹¹ So schreibt GUSTAV KRÜGER, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?*, Freiburg-Leipzig 1895, 5 mit Wilhelm Münscher beginne „jene unglückselige Einteilung des Stoffes nach den Loci der Dogmatik, die es wesentlich verschuldet hat, dass unsere Disziplin lange unter dem Fluche litt, entserzlich langweilig zu sein, die jedenfalls den Einblick in das Werden der Dinge gründlich erschwerte und die Würdigung jeder einzelnen Bildung nach ihrer Eigentümlichkeit und zeitgeschichtlichen Bedingtheit vollends unmöglich machte.“

¹² Vgl. C. WALTHER, *Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung*, 97f mit dem auf Baur bezogenen Gesamturteil: „In der Sache des Dogmas selbst hat er jedoch den dogmenfeindlichen rationalistischen Ansatz nicht zu überwinden vermocht, denn nicht das Dogma ist gerettet vor der subjektivistischen Destruktion, sondern es ist nur eine neue Methode in der Dogmengeschichtsschreibung zur Geltung gebracht worden“ (98).

¹³ Vgl. ERNST WOLFF, *Kerygma und Dogma? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte*, in: DIERS, *Peregrinatio II, Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, München 1965, 318–348, hier 327f.

ve Versuche einer Periodisierung der Dogmengeschichte, die für die idealistischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts typisch waren, sind nicht mehr anzutreffen.¹⁴ Entscheidend für jede Konzeption von ‚Dogmengeschichte‘ bleibt dagegen die vorgängige Stellungnahme zum Begriff des ‚Dogmas‘. Sie lässt sich zuspitzen auf die Frage, wie sich das Dogma, verstanden als ‚normative Verkündigung der Kirche‘, verhält gegenüber dem ‚Wort Gottes‘, seinem ‚Evangelium‘, seiner ‚Selbstoffenbarung‘ – kurz: jener göttlichen Vorgabe, die (nach protestantischem Verständnis) von keinem menschlich-ekklesialen Wort verbindlich repräsentiert und definitiv ausgelegt werden kann. Damit sind die Pole abgesteckt, zwischen denen sich bis heute das Verständnis der Dogmengeschichte in unterschiedlicher Form zu positionieren versucht.

Eine enge Verbindung von ‚Wort Gottes‘ und ‚kirchlicher Lehre‘, durch die der Glaube letztlich auch die (synchrone wie diachrone) Einheit der Kirche garantiert weiß,¹⁵ zielte ein nicht mehr vollständig umgesetzter Vorschlag des konservativen lutherischen Dogmatikers Werner Elert (1885–1954) an. Diese Variante pointiert konfessionalistischer Dogmengeschichtsschreibung hat in den neueren protestantischen Beiträgen zum Thema kaum noch Unterstützung gefunden.

Der radikale Gegenentwurf dazu fußt auf der Ablehnung jedes ‚dogmatischen Christentums‘ in der liberalprotestantischen Tradition. Folglich kann der Blick auf die ‚Dogmen‘ als solche nur ein rein historischer sein. In systematischer Perspektive ist Dogmengeschichte dann nichts anderes als ein Teil der gesamten Theologiegeschichte, die als Darstellung menschlicher Interpretationsversuche der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte für sich genommen keinerlei Normativität besitzt. In jüngerer Zeit hat dieses Modell etwa der Bonner Kirchenhistoriker Wolfram Kinzig stark gemacht.¹⁶

Eine mittlere Position nehmen solche Ansätze ein, die dem Dogma in der Kirche prinzipiell Normativität zugestehen und deswegen auch eine ‚Normgeschichte des christlichen Glaubens‘ von der allgemeinen Theologie- und Geistesgeschichte des Christentums unterscheiden. In jüngeren Darstellungen der Dogmengeschichte, die diese Prämisse teilen, wie etwa in den Werken von Reinhold Seeberg (1859–1935), Karlmann Beyschlag (1923–2011) oder Carl Andresen (1909–1985), fortgesetzt durch Adolf Martin Ritter, ist die Unterscheidung von Theologie- und Dogmengeschichte

¹⁴ Vgl. M. BASSE, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, 318, der in einer postmodernen Geschichtshermeneutik keinen Raum mehr für die „Logifizierung von Zeit“ (J. Rüsen) ausmacht. Er betont erneut ebd., 335: „Der Wiederaufwertung der dogmengeschichtlichen Fragestellung darf nun allerdings auch nicht deren universale Ausweitung im Sinne einer Geschichtstheologie folgen.“

¹⁵ Vgl. BERNHARD LOHSE, Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute, in: WERNER LÖSER/KARL LEHMANN/MATTHIAS LUTZ-BACHMANN (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 97–109, hier 100 mit Bezug auf WERNER ELERT, Die Kirche und ihre Dogmengeschichte, in: DERS., Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, aus dem Nachlaß hg. von W. Maurer und E. Bergsträßer, Berlin 1957, 313–333, hier 333.

¹⁶ Vgl. WOLFRAM KINZIG, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, in: DERS. (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 15), 181–202, bes. 201.

anerkannt, aber mit der Festlegung des zeitlichen Rahmens der Darstellung ist ein Statement über die Relevanz verbunden, die man dem normativen Element des Dogmas in der Gesamtgeschichte des Christentums zugesteht. So verlegt etwa Seeberg die angebliche ‚Verbildung‘ der christlichen Lehre, anders als Harnack es mit seiner Hellenisierungsthese getan hatte, vor allem ins Mittelalter, so dass diese Epoche größere Aufmerksamkeit erfährt und die Beschränkung auf die patristische Zeit aufgehoben wird, für die sich aber in der Gegenwart weiterhin Vertreter finden.¹⁷ Da auch für Seeberg Dogmengeschichte als „die christliche Ideengeschichte, sofern diese kirchliche Lebensstypen hervorgebracht hat“¹⁸, dort endet bzw. in konfessionelle Theologiegeschichte[n] mündet, wo keine neuen „kirchenbildenden Ideen“ mehr ausgemacht werden können,¹⁹ klammert er die nachreformatorische Neuzeit aus der Darstellung aus. In anderen Ansätzen kann dagegen eine fortlaufende Dogmengeschichte problemlos zugegeben werden;²⁰ ihnen gemäß durchdringen sich Dogmen- und Theologiegeschichte deutlicher, ohne notwendig ineins zu fließen.²¹ Im Hintergrund dieser Entscheidung wird eine systematische Gewichtung der ekklesialen Normativität des Dogmas erkennbar, die nicht automatisch auf die ‚rein katholischen‘ Epochen des Christentums eingegrenzt ist. Dazu haben evangelische Theologen unterschiedliche Begründungen vorgelegt. Wenn die Notwendigkeit dogmatischer Festlegungen eher institutionentheoretisch begriffen wird, kann das Dogma, wie etwa bei Ulrich Köpf, nur als bestimmter Teil jener „Anschauungen und Lehren“ gelten, „auf denen die Identität einer religiösen Gemeinschaft beruht“²². Stärker systematisch geprägt ist das differenzierende Dogmenverständnis in der dialektischen Theologie, die im Gefolge Karl Barths nach dem Ersten Weltkrieg die liberale Dogmengeschichtsschreibung kritisierte, ohne die konfessionalistische Tradition des 19. Jahrhundert fortsetzen zu wollen. Ihr Anliegen einer neuen Bestimmung wird gut bei dem durch Barth beeinflussten Kirchenhistoriker und Systematiker Ernst Wolf (1902–1971) sichtbar. Für ihn besitzt das Dogma insoweit (und nur insoweit) Autorität, als es die Kirche auf das ‚Offenbarungswort‘ verpflichtet. Vor diesem hat es sich folglich in all seinen historisch anzutreffenden Ausformungen zu verantworten. „Als auf die Offenbarung be-

¹⁷ So von WOLFGANG A. BIENERT, *Dogmengeschichte*, Stuttgart 1997 (Grundkurs Theologie).

¹⁸ Vgl. REINHOLD SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1974, Bd. IV/2, 941.

¹⁹ Vgl. M. BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*, 156.

²⁰ Vgl. etwa ebd., 338: „Aus der eschatologischen Offenheit der Dogmengeschichte ergibt sich die Möglichkeit neuer Dogmen.“

²¹ Vgl. die Restriktionsforderungen bei Beyschlag, aber auch bei A. M. RITTER, Vorwort, in: CARL ANDRESEN u.a., *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen 2011, XIII–XXXVIII, XXXI im Anschluss an Carl Andresen. M. BASSE, *Die Dogmengeschichte als konzeptionelles Problem. Diskussionsbeitrag zu Karlmann Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. II: Gott und Mensch, Teil 2: Die abendländische Epoche*, Darmstadt 2000, in: *Theologische Rundschau* 67 (2002) 105–115 kritisiert in diesem Punkt (an den Entwürfen von Seeberg und Beyschlag) den Einfluss konfessioneller Prämissen.

²² Vgl. U. KÖPF, *Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?*, 472: „Deshalb bestimme ich den Gegenstand der Dogmengeschichte als jene Anschauungen und Lehren, auf denen die Identität einer religiösen Gemeinschaft beruht. Darin ist das Moment der Verbindlichkeit enthalten, ohne daß für alle Gemeinschaften eine einheitliche Form der Normsetzung gefordert wird.“

zogenes Menschenwort, das menschlichem Fragen nach der Wahrheit der Offenbarung zu antworten sucht, ist das Dogma ‚geschichtlich‘, wird es zum Gegenstand einer Dogmengeschichte“²³, die Wolf mit einer oft zitierten Formel als „Geistesgeschichte am Evangelium im geschichtlichen Rahmen der kirchlichen Verkündigung“ bestimmt hat.²⁴ Sofern die Dogmengeschichte Leistungen, aber auch Versagen aufzuzeigen hat, die mit dem Dogma in den verschiedenen Epochen kirchlicher Verkündigung verbunden sind, ist sie als Hilfswissenschaft der Dogmatik anzusehen.²⁵ Wenn man die ‚Schrift‘ oder das ‚Offenbarungswort‘ als das jedes Dogma überragende kritische Maß und Korrektiv ansetzt, fällt letzteres als (unfehlbar) verlässliches Medium, man könnte sagen: als Sakrament des Wortes aus. Gottes Wort kann seine Wahrheit folglich nicht als Dogma besitzen, sondern muss sie prinzipiell unabhängig von ihm erweisen. Die im 20. Jahrhundert ebenfalls zu findende Bestimmung der Dogmengeschichte als „Geschichte der Schriftauslegung“, wie sie u.a. Wilhelm Schneemelcher (1914–2003) vorgelegt hat,²⁶ ähnelt dem bei Wolf zu findenden Schema, auch wenn der kirchliche Aspekt weniger deutlich zum Tragen kommt und außertheologische Faktoren der Dogmenentwicklung unterbelichtet zu bleiben scheinen.²⁷ Michael Basse präzisiert diesen Ansatz in jüngster Zeit insoweit, als er die theologisch-ekklesiale Funktion der Dogmen als „Dialog- bzw. Interpretationsregeln“ (für die Schrift) in unterschiedlichen Zeitkontexten bestimmt. „Aufgabe der Dogmengeschichte ist es, den Wandel kirchlichen Bekenntens und kirchlicher Lehre nachzuzeichnen und dabei deren Wahrheits- und Geltungsanspruch zu erörtern. In methodischer Hinsicht ergeben sich daraus sowohl die gegenwartsgenetische Konzeption der Dogmengeschichte als auch die Notwendigkeit einer historischen *und* theologischen Kritik“.²⁸ Dieser Ansatz will also den normativen Anspruch des Dogmas und seine bleibende Funktion in der Geschichte des Christentums²⁹ ernstnehmen und doch zugleich eine jede Überhöhung der kirchlichen Tradition vermeidende Kritik zulassen, „um den sachlichen Gehalt der Dogmen am Maßstab der Schrift und der notwendigen Gegenwartsorientierung zu ermessen“.³⁰

²³ E. WOLF, *Kerygma und Dogma?*, 343.

²⁴ Ebd., 344.

²⁵ Vgl. ebd., 344f.

²⁶ Vgl. W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951) 68–89, bes. 88f; GERHARD EBELING, *Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift*, in: DERS., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 9–27.

²⁷ Vgl. die differenzierte Stellungnahme bei A. M. RITTER, *Dogmengeschichte*.

²⁸ M. BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*, 321.

²⁹ Vgl. in diesem Sinn schon ARNOLD GILG, *Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Theologische Zeitschrift* 10 (1954) 113–132, hier 114: „Dogmenhistorie impliziert nach heutigem Verständnis neben der eindringenden Behandlung der im strengen Sinn so zu nennenden Dogmen auch die Beschäftigung mit einem breiten, zwar der spezifischen Dignität des Bekenntnismäßigen entbehrenden, aber für die kirchliche Entwicklung doch wichtigen dogmatischen Material. Dogmenhistorie ist nach dem in unsern Tagen herrschende Begriff eine auch die Theologiegeschichte in sich schließende und somit den Weg der Lehrbildung bis in die jeweilige Gegenwart oder doch jüngste Vergangenheit verfolgende Wissenschaft.“

³⁰ M. BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*, 332. W. KINZIG, *Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?*, 192 kritisiert Basse

Dieser kurze einleitende Blick auf die geschichtlichen Wandlungen des dogmenhistorischen Selbstverständnisses im Protestantismus erleichtert die Frage nach Wesen und Bedeutung dogmenhistorischer Arbeit innerhalb der katholischen Theologie. Katholische Dogmengeschichtsschreibung im engeren bzw. eigentlichen Sinn³¹ entstand nur zögerlich als Antwort auf die protestantischen Entwürfe, ohne im 18. und 19. Jahrhundert annähernd gleichwertige Werke hervorbringen zu können.³² Eine im konfessionellen Vergleich konkurrenzfähige katholische Dogmengeschichtsschreibung etablierte sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst nach dem Abflauen des Modernismusstreits,³³ aber durchaus noch im Gefüge des neuscholastischen Theologieverständnisses. Belege für das gestiegene katholische Selbstbewusstsein auf diesem Feld boten Arbeiten im Umfeld der Dogmatisierung von 1950 und aus Anlass des Chalcedon-Jubiläums 1951. Mit dem bis heute unvollendeten „Handbuch der Dogmengeschichte“, dessen erster Faszikel 1951 erschien,³⁴ wurde sogar das bislang umfangreichste Publikationsprojekt der ganzen Disziplin begründet. Gesamtdarstellungen aus einer Hand sind demgegenüber im katholischen Bereich kaum zu verzeichnen,³⁵ und erst recht ist hier die theoretische Diskussion über Wesen und Aufgabe der Dogmengeschichte nicht in derselben Intensität geführt worden wie in der evangelischen Theologie. Die meisten und wichtigsten Beiträge stammen aus dem näheren zeitlichen Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, während in den letzten drei Jahrzehnten das Interesse am Thema spürbar zurückgegangen ist.³⁶ Ich möchte im Folgenden diese Debatte nicht historisch nachzeichnen, sondern an ihre Ergebnisse in der Formulierung und Erläuterung einiger systematisch orientierter Thesen anknüpfen.

dafür, dass dessen Ansatz den Anspruch enthalte, „Normativität“ mit historischen Mitteln konstatieren zu können.

³¹ Davon zu unterscheiden ist eine mit historischem Bewusstsein vorgetragene bzw. in Verbindung mit expliziten dogmenhistorischen Forschungen betriebene („positive“) Dogmatik, deren Ursprünge in gewisser Hinsicht mit denen der Theologie in wissenschaftlicher Gestalt zusammenfallen und die vor allem seit der frühen Neuzeit wichtige Fortschritte gemacht hat; vgl. LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate*, in: W. LÖSER/K. LEHMANN/M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, 119–147, hier 119–122.

³² Ebd., 121 bemerkt Scheffczyk in der Rückschau auf die starke dogmatische Prägung dieser frühen Epoche: „Vor allem konnte in dieser Bindung das spezifische Moment der ‚Geschichtlichkeit‘ nicht freigesetzt werden mit den darin eingeschlossenen natürlich-menschlichen, situations- und zeitbedingten Elementen. Mit dem Blick allein auf die traditio divino-apostolica und auf ihren Unbedingtheitsanspruch war das Bedingte des geschichtlichen Werdens nicht zu erfassen und aufzunehmen.“ Später urteilt er über die aus diesem Verständnis hervorgegangenen Werke: „Es ist das weniger eine Dogmengeschichte als mehr eine Dogmatik mit Anreicherung durch ein umfänglicheres historisches Material“ (135).

³³ Vgl. PETER NEUNER, *100 Jahre nach der Modernismusenzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte*, in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 579–592.

³⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtserforschung*, 140. 145–147.

³⁵ Schon GEORG SÖLL, *Dogmengeschichte als Problem und Postulat*, in: *Salesianum* 23 (1961) 690–713, hier 690f stellt fest, dass es an jüngeren Gesamtdarstellungen aus einer Hand wie im evangelischen so auch im katholischen Bereich fehle.

³⁶ Die letzte größere Publikation ist hier der bereits zitierte Sammelband von W. LÖSER/K. LEHMANN/M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie* von 1985.

2.

An den Anfang sei ein Versuch der Begriffsbestimmung gestellt: Die Dogmengeschichte ist derjenige Bereich der Theologiegeschichte, der sich mit offiziellen Bezeugungen und konstitutiven Bedingungen jener kontinuierlichen normativen Auslegung des christlichen Glaubensbekenntnisses befasst, die nach katholischer Überzeugung dem Lehramt der Kirche aufgetragen ist.³⁷

Wir haben über die Schwierigkeiten der protestantischen Theologie gesprochen, einen Begriff von ‚Dogmengeschichte‘ zu bilden, der einerseits nicht auf einzelne Epochen der Geschichte des Christentums beschränkt bleiben muss, andererseits aber nicht durch Zusammenfall mit ‚Theologiegeschichte‘ im Allgemeinen sein spezifisches Profil verliert. Im Hintergrund stand das Problem, ob bzw. wo der protestantische Historiker in der Geschichte des Christentums das ‚Dogma‘ als Phänomen erkennen und inwieweit er ihm normative Qualität zuerkennen möchte. Die Anerkennung eines beständigen kirchlichen Lehramts macht der katholischen Theologie die Bestimmung leichter. Wenn ‚dogmatische Aussagen‘ (in einem weiteren Sinn) die mit einem normativen Anspruch vorgetragenen Auslegungen des christlichen Glaubensinhaltes sind, für die das Lehramt der Kirche zu allen Zeiten ihrer Geschichte die Verantwortung trägt, ist Objekt der Dogmengeschichtsschreibung alles, was in der Vergangenheit direkt oder indirekt unter die offiziellen Bezeugungen und konstitutiven Bedingungen der normativen kirchlichen Glaubenslehre gezählt werden kann. Zu den *Bezeugungen* gehören neben den Akten des ordentlichen und außerordentlichen Lehramts auch die zahlreichen ‚offiziellen‘ Ausdrucksformen, die der Glaube der Kirche in Liturgie, Rechtsprechung und anderen Bereichen des ekklesialen Lebens jenseits der Lehrverkündung gefunden hat. Noch vielfältiger sind die *Bedingungen*, die der Historiker für

³⁷ Die katholische Debatte der letzten Jahrzehnte kennt ähnliche Definitionsbemühungen. RICHARD HEINZMANN, Dogmengeschichte, in: ENGELBERT NEUHÄUSLER (Hg.), Was ist Theologie?, München 1966, 169–189, hier 169 unterscheidet ein engeres und weiteres Verständnis von Dogmengeschichte, konzentriert sich aber vor allem auf das letztere („Geschichte der dogmatischen Theologie, insofern in ihr der Glaube der Kirche jeweils ihrer Zeit seinen wissenschaftlich reflektierten Ausdruck findet“). Bei HEINZ ROBERT SCHLETTÉ, Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas, in: VINCENT BERNING/PAUL NEUENZEIT/H. R. SCHLETTÉ, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit, München 1964, 67–90, hier 86f ist die Akzentsetzung eher umgekehrt: „Die Dogmengeschichte untersucht das historische Werden einer dogmatischen Formel und zeigt dabei in dem ihr zugänglichen Bereich die Bedingungen menschlichen Sprechens über das eine Mysterium.“ KARI RAHNER, Art. Dogmengeschichte, in: Sacramentum Mundi, Bd. 1, Freiburg 1967, 936–947, hier 936 bezieht wiederum beide Aspekte ein: „Dogmengeschichte als theologische Wissenschaft und inneres Moment an der Dogmatik selbst ist die methodisch-systematische Erforschung und Darstellung der Geschichte sowohl der einzelnen Dogmen als auch des Ganzen des christlichen Glaubensverständnisses in seiner Einheit, im gegenseitigen Bedingungsverhältnis seiner Einzelinhalte und in seinem Verhältnis zur Geistesgeschichte und deren Themen und Epochen.“ JOACHIM DRUMM, Art. Dogmengeschichte/Dogmengeschichtsschreibung, in: ³LThK, Bd. III, Freiburg 1995, 298–301 nennt Dogmengeschichte „die historisch-theologische Disziplin, die das geschichtliche Werden und die Wirkung der Dogmen der Kirche und der kirchlichen Lehre insgesamt erforscht und darstellt“ (298), bzw. die „wissenschaftliche Reflexion des kirchlichen Überlieferungsprozesses auf sich selbst und in eins damit (...) das Bemühen um ein tieferes, glaubendes Verständnis der im Untersuchungsgegenstand sich geschichtlich auslegenden Offenbarung“ (298f).

die Herausbildung dogmatischer Aussagen des Lehramts in Rechnung stellen muss. Zu ihnen gehören die innerhalb der Bekenntnisgemeinschaft Kirche selbst angestellten theologischen Reflexionen über die Offenbarung, welche den amtlichen dogmatischen Aussagen zugrunde liegen. Auch Infragestellungen der kirchlichen Glaubenslehre (*ab intra* und *ab extra*) sowie die theologische Diskussion anderer christlicher Konfessionen sind, sofern sie Einfluss auf die dogmatische Entwicklung genommen haben, in die dogmengeschichtliche Forschung einzubeziehen. Gleiches gilt für alle weiteren (politischen, gesellschaftlichen, kulturellen etc.) Faktoren, die für die Entwicklung der kirchlichen Lehre relevant geworden sind.³⁸ Sie können in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte erheblich differieren. Da das Moment der Rezeption bei der vollständigen Bestimmung der Normativität dogmatischer Aussagen zu berücksichtigen ist, darf die dogmengeschichtliche Untersuchung die Wirkungsgeschichte von Lehraussagen – zumindest in einem bestimmten Umfang – nicht ausklammern.

Im Licht der vorgeschlagenen Bestimmung muss die Grenze der ‚Dogmengeschichte‘ zur ‚Theologiegeschichte‘, deren Teilbereich sie ist, als sehr durchlässig erscheinen. Man mag auf die unterschiedlichen ‚primären Träger‘ in den Bereichen hinweisen (Theologen hier, Lehramt dort), aber auch dies ändert am Faktum einer großflächigen Überlappung der beiden Felder nichts.³⁹ Eine Unterscheidung gelingt am ehesten von der Einsicht her, dass sich die Theologiegeschichte in erheblichem Umfang auch mit Personen, Standpunkten und Ereignissen beschäftigt, die weder direkt noch indirekt Einfluss auf die amtliche kirchliche Lehrentwicklung ausgeübt haben. Häufig wird die Abgrenzung also auf negativem Weg erfolgen müssen. Sie kann nur von der theologischen Forschung selbst mit Bezug auf den konkreten Untersuchungsgegenstand vorgenommen werden.

Die mit dem Verständnis des Dogmas zusammenhängende Beschränkung dogmengeschichtlicher Forschung auf bestimmte (namentlich vorreformatorische) Epochen, die in zentralen Entwürfen der protestantischen Theologie vorgenommen wurde, ist durch das katholische Konzept einer durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch lebendigen Lehrtradition von vornherein ausgeschlossen. Für katholische Theologen ist sogar die Einbindung der neutestamentlichen Anfänge in die Dogmengeschichte begründbar,⁴⁰ wie sie besonders deutlich im „Handbuch der Dogmengeschichte“ praktiziert wird. Dahinter steht das Verständnis, dass die Schrift bereits ein (wenn auch mit besonderer Autorität und Dignität ausgestatteter) Teil der kirchlichen

³⁸ Dies ist auch ökumenisch unbestritten. Vgl. A. M. RITTER, Vorwort, XXVIII: „Es dürfte kaum angehen, sich nur an die theologischen Resultate der Lehrentwicklung, nur an das Dogma zu halten, ohne die politischen, sozialen, staatskirchenrechtlichen und kirchenrechtlichen Aspekte und Voraussetzungen seiner Entstehung mitzubedenken.“

³⁹ Vgl. MICHAEL SCHMAUS, Vorwort in: BERNHARD POSCHMANN, Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), Freiburg 1951, V–XI, IXf.

⁴⁰ Vgl. K. RAHNER/K. LEHMANN, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: JOHANNES FEINER/MAGNUS LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. I, Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 727–780, hier 738–741 zu den bereits im NT erkennbaren ‚Grundzügen‘ von ‚Dogmenentwicklung‘.

Offenbarungsreflexion und -überlieferung ist. Indem katholische Autoren eine zu stark distanzierende Gegenüberstellung von Schrift und Tradition als Konsequenz des protestantischen *sola scriptura*-Axioms abgelehnt haben, wollten sie zugleich den Verdacht entkräften, dass die Geschichte des Dogmas vor allem als Verrat am normativen Ursprung zu deuten sei. Dass auf katholischer Seite die entgegengesetzte Prämisse einer konfliktlosen Kontinuität zwischen Schriftvorgabe und dogmatischer Tradition den historischen Blick auf die reale Entwicklung ebenfalls getrübt hat, wird noch anzusprechen sein.

3.

Die grundlegende Einsicht, von der aus dogmenhistorische Forschung im engeren Sinn innerhalb der katholischen Theologie erst zur Durchsetzung gelangt ist, lautet: Dogmengeschichte kann und muss es geben, weil ‚Geschichtlichkeit‘ ein Signum der Offenbarung Gottes selbst, ihrer Bezeugung in der Schrift, ihrer Entfaltung und Tradition durch die Kirche und ihrer Rezeption im Glauben konkreter Menschen darstellt.⁴¹ Der biblische Glaube bleibt in diesem Sinn nicht bloß auf vergangene geschichtliche Ereignisse bezogen, die ihn im Sinne eines unveränderlichen Ursprungs bestimmen, sondern „das Christentum verstand Geschichte von vornherein (...) auch als das sich dauernd fortzeugende, das in der sogenannten Überlieferung sich neu Vergegenwärtigende“.⁴² Wenn der ‚Gegenstand‘ der Theologie in diesem umfassenden Sinn – als bezogen auf die ‚Schrift‘, das kanonisch fixierte Zeugnis der Gründungsergebnisse, und auf ‚Tradition‘, das dynamische, andauernde Geschehen ihrer (ekklesialen) Repräsentation – geschichtlich geprägt ist, muss dies auch die wissenschaftliche Weise der Beschäftigung mit den Inhalten der so für den Menschen erfassbaren Offenbarung Gottes bestimmen.

Dies gilt konkret für die Reflexion des Dogmas, sofern es „Funktion der Kirche und (...) darum selber eine geschichtliche Wirklichkeit wie die Kirche“⁴³ ist. Es kann als „Wachstumsknoten“ und „Brennpunkt der Tradition“ gelten,⁴⁴ die sich nur durch

⁴¹ Vgl. etwa K. RAHNER, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln 1964, 49–90, bes. 53–58; H. R. SCHLETTE, Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas; R. HEINZMANN, Dogmengeschichte; L. SCHEFFCZYK, Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik, Berlin 1973, 28–31. Beleg der nachkonziliaren Heidegger-Rezeption ist die Rede von „Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses“: K. RAHNER/K. LEHMANN, Geschichtlichkeit der Vermittlung, 780ff, in Anlehnung an Bernhard Welte.

⁴² L. SCHEFFCZYK, Dogma der Kirche, 29.

⁴³ JOHANN AUER, Art. Dogmengeschichte, in: LThK, Bd. III, Freiburg 1959, 463–470, hier 463. Auer expliziert diese Geschichtlichkeit in vier Dimensionen: Das Dogma ist geschichtlich, weil es (a) „Wahrheit in dieser Welt ist“; (b) „geglaubte Wahrheit ist“; (c) „eine im Glaubensbekenntnis mitvollzogene Wahrheit ist“; (d) eine zu allen Zeiten durch das Lehramt *secundum modum recipientis* verkündigte Wahrheit ist. Vgl. auch J. AUER, Zum Begriff der Dogmengeschichte, in: MThZ 15 (1964) 146–150.

⁴⁴ So L. SCHEFFCZYK, Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik, Aachen 1997 (Katholische Dogmatik I), 179.181.

je neue Aufnahme in die allgemeine Geistesgeschichte realisiert.⁴⁵ Dogmen treten nicht, wie es zuweilen in der theologischen Erkenntnislehre der Neuscholastik den Anschein hatte, mit ihrer Promulgation in den Raum einer geschichtslosen Ewigkeit ein, die manchen der in ihnen bezeugten göttlichen Wahrheiten als solchen zukommen mag. Das Dogma ist vielmehr, wie Leo Scheffczyk formuliert, „der vorläufige Abschluß eines Weges, den das Schriftwort in der Überlieferung bis zum vorläufigen Schlußpunkt im Augenblick der Definition in einem zeitgemäßen Verkündigungswort genommen hat“.⁴⁶ Damit aber kommt ihm eine Bedingtheit durch seine historische Genese und Ausdrucksgestalt zu, die in der Interpretation ebenso zu berücksichtigen ist wie die Offenheit, die das Dogma auf die sich in die Zukunft hinein fortsetzende Geschichte der Aktualisierung des Schriftwortes besitzt. Zeitgenössische Theologen wie Peter Hünermann⁴⁷ auf katholischer oder Joachim Ringleben⁴⁸ auf evangelischer Seite haben diese Geschichtlichkeit des Dogmas konkret von der eigentümlichen Semantik biblischer Glaubenssprache her reflektiert und damit das kirchliche Traditionsgeschehen inklusive der Ausbildung dogmatischer Formeln als sich geschichtlich entfaltendes Sprachgeschehen interpretiert.

Weil es die geschichtliche Entwicklung des Dogmas gibt, kann und muss es also theologische ‚Dogmengeschichte‘ geben. Wie aber ist Dogmenentwicklung zu verstehen, damit in ihr einerseits das Moment der Geschichtlichkeit unverkürzt ernstgenommen werden kann, andererseits aber die Glaubensüberzeugung nicht aufgegeben werden muss, wonach das Dogma „der objektiven Geltung nach ein irrtumsfreies Urteil“⁴⁹ ist, das den Glaubenden im Gewissen verpflichtet und im Gesamtprozess der Tradition als Garant der Identität des kirchlichen Glaubens und somit der Kirche als solcher gelten kann?⁵⁰

Das neuere katholische Dogmengeschichtsverständnis gründet wesentlich in der Abgrenzung gegenüber einem neuscholastischen Modell der Dogmenentwicklung, das man als *intellektualistisches* bezeichnet hat⁵¹ und in dem der Faktor ‚Geschichtlichkeit‘ unterbestimmt blieb. Nach der theologischen Erkenntnislehre der neuzeitlichen Scholastik gilt: Weil die beiden Quellen der Offenbarung „mit dem Tod des letzten Apostels“ abgeschlossen vorliegen, sind in ihnen *objektiv* alle Wahrheiten enthalten, die in Dogmen der Kirche erfasst und als zu glauben vorgelegt werden. Einige dieser Dog-

⁴⁵ Vgl. ALOIS GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, 457.

⁴⁶ L. SCHEFFCZYK, *Dogma der Kirche*, 104.

⁴⁷ Vgl. PETER HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003; zum Ausgangspunkt bes. 47f.

⁴⁸ Vgl. JOACHIM RINGLEBEN, *Dogmatik als historische Disziplin*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte* 16 (2009) 155–180, bes. 174f, der aus diesem Grund sogar Schleiermachers Einordnung der Dogmatik als „historische Disziplin“ stark macht.

⁴⁹ WOLFGANG BEINERT, *Einleitung in die Dogmatik*, in: DERS. (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn 1995, 3–44, hier 14.

⁵⁰ „Das Problem der Dogmenentwicklung besteht im Grunde in der Aufgabe, die Selbigkeit der späteren, ‚entfalteten‘ Glaubensvorlage mit der in Christus ergangenen apostolischen Vorlage der Offenbarung als grundsätzlich möglich und in den einzelnen Fällen als wirklich identisch nachzuweisen“; K. RAHNER/K. LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, 728.

⁵¹ Vgl. zum folgenden beispielhaft EMMANUEL DORONZO, *Theologia dogmatica*, Vol. I, Washington 1966, 497–513.

men wurden von Anfang an klar und explizit formuliert, andere sind zunächst nur einschliessweise geoffenbart worden. Der gesamte Prozess der Dogmenentwicklung besteht dann in der immer tieferen *subjektiven* Erkenntnis, Erläuterung und Entfaltung der unveränderlichen Offenbarungswahrheit hinsichtlich all ihrer Inhalte. Diese Entfaltung kann entweder auf deduktivem Weg erfolgen (von den Prinzipien hin zu mehr oder weniger gewissen Schlussfolgerungen) oder quasi induktiv, sofern der Glaubenssinn des Gottesvolkes einen zuvor nicht bedachten Aspekt der Offenbarungswahrheit ‚entdeckt‘, den dann die Theologen und das Lehramt aufgegriffen haben.⁵² Als konkrete Motive der so verstandenen Dogmenentwicklung können durchaus vielfältige historische Faktoren anerkannt werden. Dennoch ist diese Beschreibung des Weges dogmatischer Entfaltung unter dem Leitwort *ab implicito ad explicitum* von einer klaren System- und Fortschrittsidee geprägt, die nicht selten als wichtiges apologetisches Argument ins Feld geführt worden ist.⁵³ Gegen die ‚Verfallstheorien‘ der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung setzte die katholische Dogmatik damit eine strenge Kontinuitätsthese: Im Dogma fügt die Kirche der Ursprungswahrheit nichts hinzu und nimmt keine Veränderung vor; der formalen Kontinuität der Kirche, die den Glauben durch die Zeit tradiert, korrespondiert eine materiale Kontinuität ihrer dogmatischen Lehre. Das berühmte Axiom des Vinzenz von Lérins, wonach als katholisch und bewahrenswert in der Kirche dasjenige zu gelten habe, „was überall, was immer, was von allen geglaubt wurde“, ⁵⁴ wurde zum Aushängeschild dieses Modells,⁵⁵

⁵² Diese Erweiterung wurde vor allem im Hinblick auf die in der Dogmengeschichte erst spät thematisierten Aussagen der beiden letzten Mariendogmen vorgenommen.

⁵³ MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, hrsg. von J. Höfer (GS 2), Freiburg 1941, 648 (§ 107) belegt, dass dabei oft ein triumphalistischer Unterton nicht fehle: „Übrigens kann die (...) rationelle Probabilität der theologischen Grundsätze, welche aus ihrem tieferen Verständnis gewonnen wird, noch in anderer Weise verstärkt werden, und namentlich gerade dadurch, daß man in der Entwicklung der Prinzipien die wunderbare Konsequenz und Harmonie entdeckt, welche alle Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung unter sich selbst und mit denen der natürlichen Ordnung verbindet. Ein System von Wahrheiten, in dem nicht der leiseste Widerspruch zu entdecken ist, in dem vielmehr jedes einzelne Moment dem Ganzen durchaus entspricht, in dem jede neue Forschung neue Verbindungsfäden entdeckt, das im Laufe der Jahrhunderte eine immer größere Ergiebigkeit entfaltet, das nicht bloß auf einem, sondern auf tausend verschiedenen Punkten sich als die Vollendung der natürlichen Wahrheit darstellt und bei jedem tieferen Einblick in die letztere neue Berührungspunkte mit denselben darbietet, scheint unmöglich auf falschen Prinzipien beruhen zu können.“ Vgl. auch noch G. SÖLL, *Dogmengeschichte als Problem und Postulat*, 705ff.

⁵⁴ VINZENZ VON LÉRINS, *Commonitorium* II, 5 (CChr.SL 64, 149).

⁵⁵ JOSEPH RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln-Opladen 1966 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften; 139), 9 beurteilt den Einfluss des darin dokumentierten Konzepts von Tradition sehr kritisch, wenn er mit ihm „eine Umbiegung des dynamischen Entwicklungsbegriffs der Väterzeit zu einer ungeschichtlichen Starre“ verbunden sieht. Allerdings muss sich die Kritik vorsehen, die komplexe Bewertung des Axioms auch schon vor dem 20. Jahrhundert nicht allzu verkürzend zu referieren; vgl. dazu MICHAEL FIEDROWICZ, *Rezeptionsgeschichte*, in: DERS. (Hg.), *Vinzenz von Lérins, Commonitorium. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption*, Mülheim/Mosel 2011, 125–178.

das durch Lehraussagen des Ersten Vatikanums⁵⁶ oder die Verlautbarungen Pius' X. deutliche Unterstützung fand.

Schon der Modernismusstreit zu Beginn des 20. Jahrhunderts brachte allerdings deutliche Schwächen des Konzepts zum Vorschein. Die Einsicht, dass dogmatische Entwicklung weit mehr ist als die Entfaltung eines vorgegebenen Offenbarungsmaterials mit den Instrumenten der formalen Logik, setzte sich in der Folgezeit auch im katholischen Bereich durch.⁵⁷ Damit wurde zugleich die primäre Beschreibung der Dogmatik als einer „Konklusionswissenschaft“ fragwürdig. In Abgrenzung zu dieser Auffassung bemühten sich katholische Theologen zunehmend darum, mit dem Begriff des Dogmas auch das Verständnis von Dogmatik und Dogmengeschichte durch die Integration des Moments echter geschichtlicher Entwicklung zu dynamisieren. Erste Ansätze dafür fand man in der Rückbesinnung auf Modelle der Dogmenentwicklung im 19. Jahrhundert (etwa in der Tübinger Schule oder bei Newman),⁵⁸ in denen organologische Metaphern das intellektualistische Schema aufbrechen.⁵⁹ Allerdings war auch in ihnen der Fortschrittsgedanke vorherrschend und wurde teilweise durch die Aufnahme geschichtstheologischer Motive des idealistischen Denkens eher noch verstärkt.⁶⁰ Unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanum setzte darum ein umfassenderer Paradigmenwechsel ein. Er fand sein Zentrum in der These, dass Offenbarung nicht als eine fest umrissene ‚Summe von Lehren‘ aufzufassen ist, die unmittelbar aus Schrift und Tradition entnommen werden können und denen eine möglichst von Anfang an erkennbare, konklusiv zu entfaltende Systematik innewohnt. Stattdessen, so Joseph Ratzinger, ist Offenbarung zu verstehen „als das geschehene und im Glauben immer noch geschehende Ereignis einer neuen Relation zwischen Gott und dem Menschen“.⁶¹ Etwas anders ausgedrückt: Die Offenbarungsvorgabe wird nicht mehr als fertiges ‚Ding an sich‘ betrachtet, mit dem die kirchliche Lehre im Rahmen einer Adäquationstheorie theologischer Wahrheit unmittelbar verglichen werden könnte, wobei die Dogmengeschichte diejenigen Umformungen ohne Veränderung des Wahrheitswertes zu dokumentieren hätte, die man nachvollziehen muss, damit die Terme ‚Offenbarungswahrheit‘ und ‚Dogma‘ in ihrer unmittelbaren Identität einsichtig werden. Tatsächlich ist die Offenbarung (ebenso wie der historische Jesus) gar nicht ‚an sich‘, sondern eben nur in Gestalt kirchlicher Bezeugung zugänglich. Die Tradition der Kirche ist dann nicht als bloße Weitergabe vorgegebener Wahrheiten und ihre möglichst scharfsinnige Durchdringung zu betrachten, sondern als jener

⁵⁶ Vgl. zur Unveränderlichkeit der Dogmen bes. *Dei Filius*, c. 4, DH 3020: „Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum“.

⁵⁷ Vgl. K. RAHNER/K. LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, 756–766.

⁵⁸ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtserforschung*, 122–129.

⁵⁹ Zentral für die Dokumentation der Entwicklung in beiden Jahrhunderten ist weiterhin HERBERT HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965.

⁶⁰ Dies betont J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, 12. Auf Modelle der Dogmenentwicklung mit stark geschichtstheologischer Prägung im Protestantismus des 19. Jahrhunderts hatten wir bereits hingewiesen.

⁶¹ Ebd. 19. Vgl. die ausführlichere Darstellung in K. RAHNER/J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965 (QD; 25); dazu K. RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, 60ff.

Prozess, in dem die eschatologische Offenbarung *als erkennbare und im Glauben artikulierbare* überhaupt erst konstituiert wird und hinter dessen Beginn man bestenfalls durch die Formulierung historischer Hypothesen zurückfragen kann. Das Dogma erscheint weniger als konklusiver Lehrsatz denn als konstitutives Moment des niemals abgeschlossenen Offenbarwerdens von Offenbarung in der kirchlichen Glaubensgeschichte. Mit diesen im Umfeld des letzten Konzils vollzogenen Neuakzentuierungen war einerseits eine deutliche Entlastung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik verbunden,⁶² sofern von ihr nun nicht mehr in gleicher Weise wie zuvor verlangt wurde, die Rechtmäßigkeit des kirchlichen Traditionsanspruches zu belegen⁶³ und kontroverstheologisch gegen Ansprüche konkurrierender Konfessionen abzugrenzen.⁶⁴ Zugleich eröffnete die veränderte Bestimmung des Zusammenhangs von Offenbarung und lebendiger Tradition dem Blick in die Geschichte des Dogmas weitaus stärkere Relevanz für das Nachdenken über gegenwärtige und zukünftige Wege der Lehrentwicklung. Damit schienen die beiden Aporien, die katholische Dogmengeschichtsschreibung im neuscholastischen Kontext nie ganz hatte überwinden können, gelöst: nämlich das Empfinden, nur für die Herleitung längst feststehender Ergebnisse zuständig zu sein und als wissenschaftliches Ausweichgebiet einer spätgeborenen Dogmatik erhalten zu müssen, die sich damit abgefunden hat, dass wie die kirchliche Lehrentwicklung auch die originelle theologische Spekulation eigentlich an ihr Ende gekommen ist.⁶⁵ Eine Dynamisierung des Dogmenbegriffs musste dieses Konzept von Dogmengeschichte nachdrücklich verändern. Dies wird in Ratzingers Akademievortrag zum Thema aus dem Jahr 1966 beispielhaft deutlich. Wenn es für den Glauben „Identität nur in der Weise der geschichtlichen Verwandlungen“ gibt,⁶⁶ greifen Verfalls- und Aufstiegsmodelle dogmengeschichtlicher Entwicklung gleichermaßen zu kurz. Vielmehr muss nach Ratzinger ein „Doppelaspekt dieser Geschichte“ beachtet werden, der nicht nur mit der schrittweisen Durchsetzung des göttlichen Ursprungs,

⁶² Vgl. WALTER KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967, 51ff.

⁶³ Der erhebliche apologetische Wert, der traditionell dem dogmengeschichtlichen Aufweis ekklesialer Lehrkontinuität zugemessen worden ist, scheint noch in der von Schmaus verfassten Vorrede zum „Handbuch der Dogmengeschichte“ auf, wenn es dort heißt, dass „eine umfassende Kontinuität zwischen dem Ausgangspunkt, dem reinen Evangelium, und der heutigen Lehrverkündigung sich nur in der katholischen Kirche feststellen läßt“: M. SCHMAUS, Vorwort, IX. Während R. HEINZMANN, *Dogmengeschichte*, 170 weiterhin formuliert, die Dogmengeschichte müsse „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“, meint K. LEHMANN, *Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuanatz*, in: W. LÖSER/K. LEHMANN/M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, 513–528, hier 513 nicht weniger apodiktisch, die Dogmengeschichte diene „nicht einem apologetischen Identitätsnachweis des christlichen Glaubens, wobei die Entfaltung selbst mit ihren Wandlungen und Brüchen in ihrem Gewicht unterschlagen würde.“

⁶⁴ Vgl. G. SÖLL, *Dogmengeschichte als Problem und Postulat*, 708–711 oder B. LOHSE, *Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute*, 109 mit Rekurs auf Ratzinger.

⁶⁵ Auf dieses verbreitete Verständnis weist K. RAHNER, *Dogmengeschichte in meiner Theologie*, in: W. LÖSER/K. LEHMANN/M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, 323–328, hier 327f hin. Ein ähnliches Selbstverständnis gab es auch im katholischen Verständnis der Liturgie- oder Kirchenrechtsentwicklung.

⁶⁶ J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, 19f.

sondern auch mit der „Verdeckung des Ursprünglichen vom Sekundären“, also mit Rückschritten und Verformungen rechnet. Damit sind Stichworte vorgegeben, die sich seitdem immer wieder in katholischen Wortmeldungen zum Thema finden: Relativierung des Modells einer linearen, vor allem durch Entfaltung von propositionalen Offenbarungsprinzipien voranschreitenden Dogmenentwicklung,⁶⁷ Verzicht auf die Konstruktion globaler geschichtstheologischer Modelle,⁶⁸ Betonung der geschichtlich bedingten Begrenztheit jeder Lehraussage und damit Anerkennung der Überbietbarkeit eines Dogmas – wie Rahner formuliert: „nach vorwärts zu seiner eigenen Sinnfülle und Einheit mit dem Einen und Ganzen des Glaubens und seinen letzten Gründen hin“⁶⁹.

Wie entschieden dieser Paradigmenwechsel vollzogen werden konnte, deutet sich in Beiträgen Karl Rahners aus der Nachkonzilszeit an. Nach Rahner wird das Dogma der Kirche erst dann „in voller Aktualität“ seine Identität finden, „wenn es als Heilsbotschaft geschichtsmächtig in einem die Partner gegenseitig tragenden Dialog dem Gesamtgeist der Welt in der Epoche der Weltkultur begegnet ist und dann in diesem Dialog diese weitergehende Geschichte – in einer heute noch nicht vorhersehbaren Weise – mitbestimmt und miterleidet“.⁷⁰ Während Rahner diese Epoche wahrhaft universaler Inkulturation und Bewährung des Christentums in seiner Gegenwart überhaupt erst beginnen sieht, qualifiziert er die komplette zurückliegende Zeit als Epoche „regionaler Dogmengeschichte“. Sie sei durch den „Dialog des christlichen Glaubens mit einer geschichtlich regional begrenzten Geisteskultur“ geprägt gewesen und könne rückschauend (nur) als Vorbereitung der nun anbrechenden Ära „des globalen Dialogs mit dem globalen, vereinheitlichten (was nicht heißt: friedlich versöhnten) ‚Geist‘ der Menschheitsgeschichte“⁷¹ in einer säkularen Welt angesehen werden. Die Resultate der ersten Epoche, so ist Rahner überzeugt, werden in diesem Prozess nicht unangetastet bleiben.⁷² Damit ist eine radikale Wende vollzogen: Dog-

⁶⁷ Vgl. K. RAHNER, Zur Frage der Dogmenentwicklung, bes. 63–81.

⁶⁸ Vgl. J. DRUMM, Dogmengeschichte, 300, der bündig feststellt: „D[ogmengeschichtsschreibung] enthält sich weitgehend umfassender Urteile bzgl. der inneren Einheit u. Kontinuität der gesch. Lehrentwicklung“; K. LEHMANN, Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens, 513ff; ebd. 515: „So wird leicht begreiflich, daß umfassende Deutungsmuster der Theorie der Dogmengeschichte unfähig werden zur Erfassung ihres geschichtlichen Gangs. Indem sie partiell Wirklichkeit erschließen, andere Dimensionen jedoch gar nicht mehr zulassen, werden sie ideologisch im präzisen Sinn des Wortes, d. h., sie sind wirklichkeitsblind. Eine weitgehend historisch gereinigte und verselbständigte Dogmengeschichtsschreibung enthält sich zusehends solcher komplexer Urteile“. Ähnliche Thesen sind auch in vielen ansonsten differierenden protestantischen Wortmeldungen zum Thema zu finden; vgl. W. KINZIG, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, 193f; A. M. RITTER, Vorwort, XXX.

⁶⁹ K. RAHNER/K. LEHMANN, Geschichtlichkeit der Vermittlung, 731. Als Anknüpfungspunkte für das ökumenische Gespräch erscheinen nun nicht mehr die konfessionalistischen Thesen im Protestantismus, sondern eher „Hinweise sogenannter ‚progressiver‘ Theologen“ (ebd., 779).

⁷⁰ K. RAHNER, Dogmengeschichte, 939.

⁷¹ Ebd. Rahner hat diese These von einer anbrechenden neuen Epoche der Dogmengeschichte auch später in ähnlicher Weise expliziert; vgl. K. RAHNER, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. XIII, Freiburg 1978, 11–47, hier 45f.

⁷² Vgl. auch ebd., 17: „Dogmengeschichte kann auch in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen.“ Er vermutet, „daß auch die Glaubens-

mengeschichte verliert fast ganz ihre retrospektive Ausrichtung, von der Rahner sich zunehmend weniger Hilfen für die gegenwärtige Dogmatik versprochen hat.⁷³ Die bewahrende Funktion der Theologie rückt gegenüber der Herausforderung einer Aktualisierung und Verlebendigung der Offenbarung in den Hintergrund. Für die Dogmengeschichte tritt an die Stelle des Kontinuitätserweises die Transformationsprophetie,⁷⁴ die mit ihrem Zukunftsoptimismus beinahe Züge einer neuen idealistischen Geschichtsphilosophie trägt.

Während die Anerkennung echter Geschichtlichkeit des Dogmas der historischen Forschung innerhalb der Dogmatik neue Räume eröffnete, verschärfte sie aber auch die Frage, wie unter diesen Bedingungen weiterhin von einer diachronen Konsistenz der Dogmenentwicklung und von der Verlässlichkeit kirchlicher Tradition gesprochen werden kann. Selbst Rahner betont in seinen Visionen von einem zukünftigen Glaubensverstehen, dass darin „natürlich“ die tradierte Substanz bewahrt werden müsse.⁷⁵ Johann Auer, Joseph Ratzinger und Leo Scheffczyk sprechen von einem nicht beendeten Geschehen der „Verleiblichung der Offenbarungswahrheit“⁷⁶, einem „Prozeß der Inkarnation, der Aneignung des Menschlichen durch das in Christus erschienene Göttliche“⁷⁷ oder einer „Folgerung aus dem gottmenschlichen Prinzip des Christentums“⁷⁸ und verleihen damit der Überzeugung Ausdruck, dass Göttliches und Menschliches im Dogma (schon jetzt und auch in Zukunft) tatsächlich zusammenfinden. Mit ähnlicher Zielsetzung formuliert Joseph Ternus: „Kraft des göttlichen Bestandes entspricht die von der Kirche angestrebte Übereinstimmung von Wortgestalt [sc. des Dogmas; Th. M.] und Offenbarungsgehalt der objektiven Wahrheit und stellt eine noetische Analogie der Inkarnation des Logos dar, die sich in der Kirche fortsetzt. (...) Ist die Formel auch nur von begrenzter Vollkommenheit des Ausdrucks, so ist sie doch nicht etwa nur zeitbedingt gültig, sondern für ein und allemal als definitio-

und Dogmengeschichte der Kirche Veränderungen mit sich bringen wird, die wir uns heute noch kaum vorstellen können“ (ebd., 43).

⁷³ Vgl. ebd., 12, wo über die bisherige Dogmengeschichtsschreibung der Eindruck geäußert wird, „daß sie im Bereich der katholischen Theologie bisher zu retrospektiv war, daß mit anderen Worten diese Theorie der Dogmengeschichte zu wenig methodische und hermeneutische Prinzipien aus ihren geschichtlichen Beobachtungen heraus entwickelte, die bei offenen Fragen einer noch laufenden oder zukünftigen Dogmenentwicklung angewendet werden könnten und sollten.“ Zweifel an der Hoffnung, heute noch „in der Lehre der Kirchenväter oder auch der späteren Theologen etwas Glaubensrelevantes *neu* zu entdecken“, äußert Rahner noch in einem seiner letzten Texte: K. RAHNER, Dogmengeschichte in meiner Theologie, 325.

⁷⁴ Damit konkretisiert Rahner seine schon in früheren Beiträgen vorgetragene Einschätzung, wonach sich „das vollendete Gesetz der dogmatischen Entwicklung (...) erst aufstellen“ lassen werde, „wenn der ganze einmalige Vorgang abgelaufen ist“: K. RAHNER, Zur Frage der Dogmenentwicklung, 51. Dogmengeschichtsschreibung in diesem Sinn wird damit innerhalb dieser Weltzeit schlechterdings für unmöglich erklärt.

⁷⁵ Vgl. K. RAHNER, Dogmen- und Theologiegeschichte, 45; vgl. schon DERS., Zur Frage der Dogmenentwicklung, 53.

⁷⁶ J. AUER, Dogmengeschichte, 467.

⁷⁷ J. RATZINGER, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, 17.

⁷⁸ L. SCHEFFCZYK, Katholische Dogmengeschichtserforschung, 147.

rischer Ausdruck für die eine und objektiv unveränderte Offenbarungswahrheit.⁷⁹ Das ‚Wie‘ dieses quasi-inkarnatorischen, diachron gültig bleibenden Ausdrucks von Gottes Wort im Menschenwort bleibt mit solchen Aussagen aber zunächst ebenso unbestimmt wie der im katholischen Bereich selbstverständliche Verweis auf ein beständiges Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Die gerade in den letzten Jahren heftig geführten Debatten um das rechte Verständnis des Zweiten Vatikanums, in die Benedikt XVI. 2005 mit seiner Kritik an einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ und dem Votum für eine „Hermeneutik der Reform“ eingegriffen hat,⁸⁰ belegen exemplarisch, auf welch ungesichertem Gelände sich die katholische Theologie in der Frage nach der Kontinuität ihrer dogmatischen Tradition mittlerweile bewegt. Es ist häufig nicht mehr leicht, Thesen katholischer Autoren zur Dogmenentwicklung in Vergangenheit und Zukunft noch von klassischen Positionen protestantischer Theologie zu unterscheiden. Auch protestantische Theologen bestreiten, wie wir im Anfangsteil unseres Beitrags sahen, keineswegs immer den normativen Anspruch dogmatischer Aussagen und ihre Funktion in der Kirche, weisen aber die strikte Geltung des Dogmas als Lehrsatz und vor allem seine Unveränderlichkeit zurück,⁸¹ indem sie fordern, dass sich „die Dogmen erst immer als wahr ausweisen“ müssen⁸² (nämlich gegenüber der Schrift und vielleicht auch den Zeitumständen, unter denen sie auszulegen ist). So bleiben das ‚Wort Gottes‘ und das ‚Dogma der Kirche‘ im Letzten radikal unterschieden.⁸³ Die Folgerung scheint dann unvermeidlich zu werden, „Dogmengeschichte in einen bloßen Prozeß der Interpretationsversuche der Offenbarung oder in eine Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins“⁸⁴ zu überführen.

Demgegenüber dürfte das wichtigste Moment einer katholischen Betrachtung dogmatischer Entwicklung weiterhin darin liegen, dass sie die lehrende Kirche als beständiges Subjekt und Träger der dogmatischen Gesamtentwicklung durch die Zeit anerkennt. Ob man diese Überzeugung eher christologisch oder pneumatologisch begründen will und wie die Rede über die Kirche in quasi-personalen Kategorien vor problematischen Schlussfolgerungen zu bewahren ist, kann im vorliegenden Rahmen nicht eingehender erörtert werden. Mit Blick auf unser Thema sei allein die These formuliert, dass die Kirche mit ihrer dogmatischen Reflexion gewissermaßen einen geschichtlich irreversiblen Weg der Selbst-Determination und Selbst-Verpflichtung im

⁷⁹ JOSEPH TERNUS, Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart, in: A. GRILLMEIER/HEINRICH BRACHT (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 531–611, hier 567.

⁸⁰ Vgl. seine Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22.12.2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 172), Bonn 2006.

⁸¹ Die Begründung und Gewichtung der ekklesialen Normativität des Dogmas kann dann im Einzelnen recht unterschiedlich ausfallen.

⁸² K. RAHNER/K. LEHMANN, Geschichtlichkeit der Vermittlung, 777.

⁸³ Vgl. die berühmte Formulierung Karl Barths (KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes, Zürich 1964, 282): Das „Wort Gottes ist über dem Dogma wie der Himmel über der Erde ist.“

⁸⁴ I. SCHEFFCZYK, Katholische Dogmengeschichtserforschung, 144, in Anlehnung an eine Formulierung Oskar Köhlers.

Offenbarungsverständnis⁸⁵ durchläuft, der für alle weiteren Schritte in die Zukunft eine verbindliche Vorgabe darstellt. Auf dieser Grundlage könnte sich für das Verständnis von Dogmengeschichte als kirchlicher Wissenschaft ein ‚autobiographischer‘ Zugang nahelegen.⁸⁶ Sie wäre zu bestimmen als beständige Reflexion der Kirche auf diejenigen Faktoren ihrer Herkunft aus dem göttlichen Offenbarungshandeln, die in der eigenen Geschichte zu faktisch nicht mehr hintergehbaren Prägungen ausgestaltet und mit normativem Anspruch für die eigene Zukunft akzeptiert worden sind. In der dogmengeschichtlichen Rückschau werden also diachrone Identitäts- und Glaubwürdigkeitskriterien erkennbar, an die sich das der eigenen Geschichte bewusste Subjekt ‚Kirche‘ erinnern lassen muss, sei es aus der Innen- oder der Außenperspektive. Wie jeder autobiographischen Arbeit wird man auch der ekklesialen ein konstruktivistisches Moment zugestehen dürfen, das theologische Dogmengeschichtsschreibung in einem bestimmten Umfang ‚standpunktabhängig‘ macht. Zugleich wird man in der ekklesialen wie in jeder autobiographischen Selbstbesinnung – durch Impulse von außen unterstützt – die Quelle echter Neujustierungen auf dem weiterhin unabgeschlossenen Weg in die Zukunft erwarten können. Dieser Vergleich mit einem lebendigen Subjekt, das aus dem Bewusstsein der eigenen Selbst-Bestimmung in der Vergangenheit alle Schritte voran gestaltet, ist prinzipiell gut geeignet, um „Identität in der Veränderung“⁸⁷ auszudrücken. Aber auch die in ihm vorrangige Betonung der formalen Kontinuität der Kirche und ihrer Lehrautorität durch die Zeit wird ein Absehen vom Kriterium materialer Beständigkeit in der dogmatischen Tradition nicht unbegrenzt auffangen können. Wie weit ein Wandel hier gehen kann, ohne die diachrone Identität des Subjekts Kirche unglaublich zu machen und größere Spaltungen zu provozieren, wird sich stets im innerkirchlichen Ringen um Lehrkonsense und in ihrer erfolgreichen Implementierung beweisen müssen.

4.

Verglichen mit den im letzten Abschnitt angetrassen Schwierigkeiten, welche eine grundsätzliche Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Offenbarungsgeschehens und

⁸⁵ Nach J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, 19 gilt: „durch die Aufstellung eines mündlichen und schriftlichen Kanon (regula fidei und heilige Schriften) hat die Kirche selbst sich einer bleibenden Norm der Explikationen unterstellt.“

⁸⁶ Er stößt wie jeder Vergleich an Grenzen, die in diesem Fall schon durch die Metaphorizität der Subjektkategorie in Anwendung auf die Kirche gegeben sind. Mir scheint er dennoch naheliegender als der von K. LEHMANN, *Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens* in die Debatte eingebrachte Vorschlag, Dogmengeschichte als ‚Topologie des Glaubens‘ zu verstehen. Dieser bietet zwar durch die semantische Offenheit des Topologie-Konzepts den Vorteil, vielfältige Aspekte der traditionellen Dogmenhermeneutik neu zu beleuchten; andererseits bleibt der Ansatz an entscheidenden Stellen (wie bei der Frage nach der differenzierten Normativität dogmatischer ‚Topoi‘ oder nach dem ‚Subjekt‘ ihrer Überlieferung) recht unscharf bzw. allzu formal. Wohl deswegen fiel die Rezeption auch eher zurückhaltend aus.

⁸⁷ J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, 21.

seiner Bezeugung in der Tradition, konkret im Dogma der Kirche, aufwirft, lässt sich in der Frage nach der angemessenen theologischen Methode dogmengeschichtlichen Arbeitens innerhalb der katholischen Theologie ein breiter Konsens erkennen. Nach Karl Rahner ist die Dogmengeschichte „nicht einfach ein Stück der allgemeinen Geistes- und Religionsgeschichte, sondern theologische (also vom Glauben normierte) Wissenschaft, aber gleichzeitig echte Geschichtswissenschaft nach deren eigenen Methoden“.⁸⁸

Sehr klar betont Rahner den „theologischen“ Charakter dogmengeschichtlicher Forschung. Der Dogmenhistoriker als Theologe bekennt sich zu einem durch seinen Glaubensstandpunkt bestimmten Vorverständnis, das seinen Blick in die Geschichte motiviert und bei der Auswahl der Objekte lenkt. Es konkretisiert sich in der Erwartung einer bestimmten Relevanz der hier angezielten historischen Forschungen für die Dogmatik (als systematischer Disziplin), von der im Einzelnen noch zu sprechen sein wird. Die Bezeichnung der Dogmengeschichte als einer „theologischen“, ja „kirchlichen Wissenschaft“⁸⁹ bestätigt somit ihre Zuordnung zur Dogmatik (als deren „selbstständige Hilfswissenschaft“⁹⁰) und markiert eine wesentliche Differenz zu der im Protestantismus einflussreichen aufklärerisch-historistischen Traditionslinie⁹¹, für die „eine jede Dogmengeschichte (...) verfehlt [ist], die vom kirchlichen Standpunkt ausgeht“.⁹² Das Selbstverständnis einer sich der Dogmatik zuordnenden Dogmengeschichte dokumentiert das Schmaussche ‚Handbuch‘ besonders deutlich, sofern es seinen Stoff gemäß der in der Systematik üblichen Traktatfolge angeordnet⁹³ und die Erarbeitung seiner meisten Faszikel in die Hand von (auch historisch arbeitenden) Dogmatikprofessoren gelegt hat. Die fachliche Zuordnung der Dogmengeschichte zur Dogmatik wurde an den katholischen Fakultäten seit Mitte des 20. Jahrhunderts in institutioneller Hinsicht durch die Gründung verschiedener historisch ausgerichteter

⁸⁸ K. RAHNER, Dogmengeschichte, 936; daran anschließend: W. BEINERT, Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten, Regensburg 1985, 67f.

⁸⁹ Vgl. M. SCHMAUS, Vorwort, IX.

⁹⁰ G. SÖLL, Dogmengeschichte als Problem und Postulat, 711.

⁹¹ Wie M. SCHMAUS, Vorwort, IX bemerkt lässt sich die katholische Dogmengeschichtsschreibung in ökumenischer Perspektive am ehesten mit dem konfessionalistischen Zweig der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung vergleichen, der, wie früher erwähnt, seine deutlichste Ausprägung im Luthertum des 19. Jahrhunderts erfuhr.

⁹² G. KRÜGER, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?, 18. Der Historiker, so Krüger, darf keine Erkenntnisziele mitbringen und keine Thesen beweisen wollen (ebd., 19). Damit steht das kritische Ziel der Disziplin ganz im Vordergrund. Man studiere Dogmengeschichte, „um die Form nicht mit der Sache, das Dogma nicht mit dem Evangelium zu verwechseln“ (ebd., 55). Krüger ist überzeugt: „Jedenfalls aber hebt die historische Betrachtung die dogmatische auf“ (ebd.). Die aus dieser Haltung resultierende Ablehnung der Möglichkeit „katholischer Dogmengeschichtsschreibung“ dokumentiert mit Beispielen G. SÖLL, Dogmengeschichte als Problem und Postulat, 694f.

⁹³ Über die Kritik an parallelen Konzeptionen innerhalb des Protestantismus sprachen wir ebenfalls bereits. Dass sie auch in der katholischen Debatte auftritt, ohne immer Ausweis eines liberalen Standpunkts sein zu müssen, bezeugen die gegen die Konzeption des Schmausschen Projekts gerichteten Bemerkungen bei J. RATZINGER, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, 15, Anm. 14. Der eingehendere Blick auf die Rezeptionsgeschichte des ‚Handbuchs der Dogmengeschichte‘ wäre eine eigene Zugangsmöglichkeit zum neueren katholischen Dogmengeschichtsverständnis.

Forschungsinstitute in Anbindung an dogmatische Lehrstühle (meist mit mediävistischem Schwerpunkt) weiter befestigt. Die bis zum Zweiten Vatikanum auffällige Sonderstellung der Mediävistik existiert durch Verschiebungen der systematischen Interessen mittlerweile zwar nicht mehr, die enge Verbindung zwischen Dogmengeschichte und Dogmatik aber hat unverändert Bestand. Dagegen weist die im evangelischen Bereich übliche Behandlung innerhalb der Kirchengeschichte bereits strukturell, wie wir sahen, auf eine größere Distanz der historischen Forschung gegenüber der Systematik und auf eine Abgrenzung von ihren Deutungsansprüchen hin. Die Tatsache allerdings, dass im katholischen Raum die Dogmengeschichte des christlichen Altertums traditionell der Patrologie bzw. Alten Kirchengeschichte zugeordnet bleibt und in der evangelischen Theologie zumindest nachreformatorische Dogmengeschichte (sofern man eine solche anerkennt) bzw. Theologiegeschichte häufig in der Hand von Systematikern und nicht von Kirchengeschichtlern liegt, spricht dafür, dass konfessionelle Abgrenzungen in diesem Punkt nicht unnötig stark gemacht werden müssen.

Genauso unbestritten wie die Verbindung zur Dogmatik ist im neueren katholischen Selbstverständnis die Forderung, dass dogmengeschichtliche Forschung streng der Arbeitsweise historischer Wissenschaften verpflichtet sein muss.⁹⁴ Die Spannung, die dabei zwischen dem Glaubensapriori des Dogmengeschichtlers und seiner Bindung an saubere historische Methodik, für die eine Trennung von Fakten und Deutungen zentral ist, auftreten kann, unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der Spannung, in der sich auch alle anderen exegetisch-historischen Disziplinen innerhalb der Theologie (nicht allein der katholischen) wiederfinden. Prinzipiell würde einer disziplinären Eigenständigkeit der Dogmengeschichte nichts im Wege stehen; sie dürfte vor allem aus praktischen und institutionellen Gründen aber auch zukünftig kaum zu realisieren sein.⁹⁵

Diese allgemein charakterisierte Methodik erhält ein konkretes Profil, wenn wir die verschiedenen Schritte dogmengeschichtlichen Arbeitens näher beschreiben und dabei ihre Bedeutung für das Gesamtanliegen dogmatischer Theologie berücksichtigen.

Aufgabe der Dogmengeschichte, sofern sie entscheidend zur Realisierung der „positiven Aufgabe der Dogmatik gegenüber der Tradition“ beiträgt⁹⁶ und als „historisches Gewissen“ der Dogmatik⁹⁷ fungiert, ist es zunächst, in den verschiedenen Epochen der Theologiegeschichte dogmatische Aussagen zu identifizieren, ihren Inhalt exakt zu bestimmen und sie vergleichend in die größeren Zusammenhänge der kirchlichen Lehrentwicklung einzuordnen. Die Einbettung eines Dogmas in diesen umfassenden Kontext kann man, sofern die Kirche als durchgängiges Subjekt und Träger

⁹⁴ Die noch bei G. SÖLL, *Dogmengeschichte als Problem und Postulat*, 700–703 kontrovers diskutierten Forderungen nach einer ‚gemischten‘ Methode dürften heute in den Hintergrund getreten sein; weitere dort angesprochene Methodenprobleme, vor allem Aufbauprinzipien dogmengeschichtlicher Darstellungen betreffend, bleiben aktuell, können hier aber nicht eingehend erörtert werden.

⁹⁵ Wenn Söll bereits ebd., 703 feststellt, eine „Vorentscheidung“ über diese Frage falle „oft schon durch die realen Tatsachen“, so gilt dies in der heutigen akademischen Situation der Theologie erst recht.

⁹⁶ L. SCHEFFCZYK, *Dogma der Kirche*, 110.

⁹⁷ So G. SÖLL, *Dogmengeschichte als Problem und Postulat*, 707.

der Glaubensinterpretation vorausgesetzt wird, nach Ratzinger mit der Interpretation biblischer Einzelthemen im Gesamtzusammenhang der Schrift vergleichen,⁹⁸ es gibt somit auch in der Dogmengeschichte neben der Analyse von Texten in ihrem unmittelbaren Entstehungsumfeld so etwas wie einen *canonical approach* bzw. ein auf Entwicklungen und Zusammenhänge ausgerichtetes Verstehen gemäß der *analogia fidei*.

Da dogmatische Aussagen normativen Anspruch erheben, ist auf dessen möglichst exakte Klärung in der historischen Kontextualisierung besonderes Augenmerk zu lenken. Der Dogmenhistoriker steht hier erstens vor der Aufgabe, dogmatische Aussagen auf ihren je eigenen Verbindlichkeitsanspruch zu überprüfen, und zwar unter Ansetzung der in den Entstehungsepochen selbst lebendigen Kriterien des lehramtlichen Selbstverständnisses. Wird diese Präzisierung nicht beachtet, drohen anachronistische Bewertungsurteile.⁹⁹ Zweitens gehört es zur dogmengeschichtlichen Analyse, herauszustellen, welche Teile einer dogmatischen Aussage direkt intendiert und darum unmittelbar mit normativem Anspruch versehen sind und welche anderen Elemente gegenüber der Hauptaussage möglicherweise nur akzidentellen oder illustrativen Charakter besitzen und deswegen auch in ihrem normativen Anspruch nachzuordnen sind, vielleicht sogar modifiziert bzw. ganz aufgegeben werden dürfen. Die dogmengeschichtliche Arbeit dient mit diesen beiden Analyseschritten der „kritischen Aufgabe“, die der Dogmatik zukommt, sofern sie „zwischen echter und unechter Tradition“ bzw. „zwischen göttlich-verbindlicher Tradition und menschlichen traditiones“ eine Unterscheidung treffen muss.¹⁰⁰ Rahner verwendet das Bild eines „Amalgams“¹⁰¹ aus unterschiedlichen Materialien, die es theologisch zu scheiden gilt. Letzter Referenzpunkt dabei bleibt die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als das „ursprünglichste Offenbarungsereignis“¹⁰², von dem her alle anderen Lehrinhalte zu gewichten sind. Diese Aufgabe ist schwieriger zu erfüllen als die der bloßen Zusammenstellung dogmatischer Aussagen, weil die sichere Bestimmung des Sinns einer These die bewertende Erfassung ihrer Argumentationslogik voraussetzt und damit schon über die rein historische Arbeit hinausweist.¹⁰³

⁹⁸ Vgl. J. RATZINGER, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, 28: „Wie der Theologe bei einer theologischen Auslegung der Schrift von der Ganzheit der Bibel in dem Reichtum ihrer historischen Gegensätzlichkeiten und Spannungen ausgeht und nur im Ineinander des Gegensätzlichen, nicht in der Isolierung des einzelnen, die biblische Aussage als solche ertasten kann, so ist auch das Dogma nur in der Einheit der Dogmengeschichte zu verstehen.“

⁹⁹ Die lässt sich an Diskussionen über päpstliche Lehraussagen der Vergangenheit im Licht des späteren Unfehlbarkeitsdogmas gut erkennen; vgl. die Beispiele bei KLAUS SCHATZ, Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind *ex cathedra*? Historische und theologische Überlegungen, in: W. LÖSER/K. LEHMANN/M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, 404–422.

¹⁰⁰ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Dogma der Kirche, 110.

¹⁰¹ Vgl. K. RAHNER, Dogmen- und Theologiegeschichte 19f; DERS., Dogmengeschichte in meiner Theologie, 327.

¹⁰² Vgl. K. RAHNER, Dogmen- und Theologiegeschichte, 26ff.

¹⁰³ Nach Rahner wäre es für ihre Erfüllung wünschenswert, dass die mittlerweile anerkannten hermeneutischen Regeln der Bibelauslegung in ihrer Gänze auch „(natürlich *mutatis mutandis*) als Regeln der Interpretation der Lehren des späteren Lehramtes gesehen und anerkannt werde[n]“ (ebd., 33).

Der Schritt von der historischen Analyse zur systematischen Reflexion wird endgültig dann notwendig, wenn es um Möglichkeit und Notwendigkeit der Überführung einer dogmatischen Aussage in veränderte Sprach- und Denkformen hinein geht. Diese ‚Übersetzungsleistung‘ bildet das Zentrum jener hermeneutischen Aufgabe, die seit dem 20. Jahrhundert stärker als zuvor unter die zentralen Obliegenheiten systematischer Theologie gerechnet wird. Wenn die Dogmengeschichte integraler Bestandteil der Dogmatik ist, kann sie in diesem Bereich nicht funktionslos sein.

Ein katholischer Dogmatiker ist zunächst gehalten, jedes Dogma in seiner überlieferten Sprachform auszulegen, zu verteidigen und sich gerade auch durch die Widerständigkeit seiner Vorgabe anregen zu lassen. Dafür ist ein exaktes *historisches* Verständnis zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung. Denn damit das alte Dogma in veränderten geschichtlichen Kontexten verstehbar und gültig bleiben kann, muss der Theologe mit einem Sinnüberschuss über dasjenige hinaus rechnen dürfen, was die historisch-kritisch arbeitende Textanalyse zu erfassen vermag. Dieser ‚Mehrwert‘ kann begründet sein in transtemporal gültigen Aspekten der verwendeten Begrifflichkeit (ungeachtet ihrer ursprünglichen Einbettung in bestimmte Traditionen oder Kontexte) oder in Bedeutungspotentialen, die den Autoren einer dogmatischen Formel gar nicht bewusst gewesen sein müssen, aber im Verlauf einer längerfristigen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zur Entfaltung gekommen sind. Schließlich hängt der anzunehmende Überschuss des verbindlichen Lehrinhalts über seine ursprüngliche Intention und konkrete sprachliche Formulierung hinaus mit dem Geheimnischarakter der göttlichen Offenbarung selbst zusammen, auf den jedes Dogma verweist, weil es die Wirklichkeit des Ausgesagten niemals erschöpfend ins Wort bringen kann. Die Einsicht, dass jede neue dogmatische Formulierung rasch auf ihre Weise an dieselben Grenzen des Verstehens stoßen wird wie zuvor die alte,¹⁰⁴ ist darum nicht bloß historischer Natur.

Sofern die dogmengeschichtliche Analyse auf immanente Mängel sprachlicher oder gedanklicher Art in Lehrformulierungen hinweist oder darin Prämissen identifiziert, die aus heutiger Sicht nicht mehr überzeugen, kann sie zum direkten Anstoß einer Übersetzungsarbeit werden, die über die Interpretation einer vorgegebenen Sprachformel hinausreicht. Dabei ist vorauszusetzen, dass die alte Formel nicht gänzlich falsch war, sondern tatsächlich eine in die neue Formulierung hinein ‚aufzuhebende‘ Wahrheit besitzt – wo von ‚Übersetzung‘ gesprochen wird, darf nicht einfach ‚Ersetzung‘ betrieben werden.¹⁰⁵ Darum muss ebenfalls angenommen werden, dass die im Dogma angezielte Offenbarungswahrheit als das „eigentlich Gemeinte“ aus einer zeitbedingten Einkleidung, einem „menschlichen Interpretament“¹⁰⁶, gelöst und

¹⁰⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Grundlagen Des Dogmas, 186f.

¹⁰⁵ Daher weckt die Einschätzung Rahners Bedenken, lehramtliche Erklärungen könnten ein „[Moment] von Sprachregelung [enthalten], die (...) nicht einfach die notwendige, gar nicht anders denkbare Weise der Aussage des Gemeinten ist, sondern sehr erheblich anders, bis zum scheinbaren Gegenteil der Aussage sein kann“ (K. RAHNER, Dogmen- und Theologiegeschichte, 36). Solche Dogmen wären nur noch für dialektisch geschulte Theologen sinnvoll zugänglich und scheinen beinahe zum willkürlich (um)formbaren Material für aktualisierende Hermeneutiken zu werden.

¹⁰⁶ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Grundlagen des Dogmas, 180.

(wesenhaft unverändert) in eine neue, angemessenere Sprach- und Denkform überführt zu werden vermag.¹⁰⁷ Dies ist ein ausgesprochen anspruchsvoller Vorgang, der sich nie auf einen äußerlichen Kleidertausch hinter den hermeneutischen Kulissen reduzieren lässt,¹⁰⁸ sondern um die enge Verbindung des Inhalts mit Sprach- und Denkformen wissen und nach „Kriterien einer *gültigen* Neuinterpretation“¹⁰⁹ fragen muss. Würde man aber solche Transformationen insgesamt für unmöglich ansehen, müsste man die Möglichkeit echter dogmatischer Entwicklung in Frage stellen oder zumindest jeden positiven inneren Konnex zwischen älteren und jüngeren kirchlichen Lehraussagen zum gleichen Thema bezweifeln. Ein wissenschaftliches Urteil darüber, ob Reformulierungskonzepte in einem konkreten Fall als notwendig bzw. erfolgreich betrachtet werden dürfen, vermag der Dogmengeschichtler als solcher nicht mehr zu fällen. Diese Bewertung ist systematischer Art.¹¹⁰ Dies gilt umso mehr, als die Instanzen heutiger Dogmenkritik nicht mehr wie zu Harnacks Zeiten vorwiegend historische Thesen über angebliche Verformungen des Evangeliums in der Vergangenheit sind, sondern eher Infragestellungen der christlichen Tradition durch veränderte Faktoren im menschlichen Welt- und Selbstverständnis der Gegenwart. *Eine* notwendige Voraussetzung für jede Übersetzungsbemühung wird jedoch wiederum durch die dogmengeschichtliche Vorarbeit bereitgestellt: Je exaktere und detailliertere historische Analysen einer älteren dogmatischen Aussage vorliegen, desto mehr sieht sich der Systematiker befähigt und zugleich verpflichtet, Rechenschaft über Leistungen, aber auch über Grenzen und theologische Folgekosten seiner eigenen Reformulierungsvorschläge abzulegen. Zu Recht bemerkt Leo Scheffczyk mit Blick auf die Neuinterpretation dogmatischer Aussagen: „Für eine legitime Entwicklung ist wie bei jedem Wachstumsprozeß verlangt, daß das ‚Neue‘ sich gegenüber dem ‚Alten‘ wirklich als das Entwickeltere, das Reifere und das Überlegene ausweist. Das geht nur so, daß in der Neuinterpretation die vorausgehende Glaubenserkenntnis wirklich überboten wird, sei es an inhaltlicher Fülle, sei es an Klarheit des Ausdrucks, an Differenziertheit der Sichtweite oder an der Tiefe des lebendigen Eindrucks. Es muß sich um eine wahre Entwicklung handeln, die das Vorhergehende nicht ausmerzt, sondern es positiv in sich aufhebt und in sich verwahrt.“¹¹¹ Dass diese Beurteilung nur auf dem Hintergrund einer exakten Erfassung des ‚Alten‘ möglich wird, ist evident. Insofern ist dogmengeschichtliche Kompetenz notwendige Vorbedingung und Befähigung für die Mitarbeit an der theologischen Vergegenwärtigung des Glaubens.

¹⁰⁷ Scheffczyk (ebd., 184) weist in diesem Zusammenhang auf eine zentrale Passage in der Eröffnungsansprache Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil am 11.10.1962 hin: „Die authentische Kirchenlehre soll studiert und dargestellt werden gemäß den Forschungsmethoden und den Ausdrucksformen, deren sich das moderne Denken bedient. Die Substanz der alten im Glaubensgut enthaltenen Lehre ist zu unterscheiden von der Formulierung, in die sie gekleidet wird“.

¹⁰⁸ Vgl. die richtigen Bemerkungen bei OTTO HERMANN PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1/1: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Ostfildern 2008, 207ff.

¹⁰⁹ So eine Überschrift bei L. SCHEFFCZYK, *Dogma der Kirche*, 157 (ohne die Kursivierung).

¹¹⁰ Vgl. dafür die ebd., 161–167 vorgeschlagene Kriteriologie.

¹¹¹ Ebd., 165.

5.

Schon in den vorangehenden Abschnitten ist deutlich geworden, dass sich die Relevanz dogmengeschichtlicher Arbeit innerhalb der Dogmatik keineswegs in der Retrospektive und damit in einer bloßen historischen Materialsammlung bzw. -sicherung für eine anschließende spekulative Entfaltung dogmatischer Aussagen erschöpft. Sie hat vielmehr unmittelbaren Anteil am systematischen Kerngeschäft des Faches. Da dieser Aspekt auch in der nachkonziliaren Theologie sowohl in theoretischen Reflexionen auf die dogmatische Methode wie auch in deren praktischer Anwendung häufig nicht hinreichend zur Geltung kommt, soll er abschließend eigens hervorgehoben werden.

Die bekannten Aussagen des Zweiten Vatikanums über eine erneuerte Methode der dogmatischen Lehre in *Optatam totius* 16¹¹² ordnen bei der Beschreibung der Arbeitsschritte innerhalb der Dogmatik die Vermittlung dessen, was Kirchenväter und „weitere Dogmengeschichte“ zur „treuen Überlieferung und Entfaltung der einzelnen Wahrheiten der Offenbarung beigetragen haben“, zwischen der Präsentation der biblischen Themen und der systematischen Durchdringung und aktuellen Applikation der Heilsgeheimnisse an. So bewusst damit die Notwendigkeit einer biblisch-historischen Fundierung der Dogmatik hervorgehoben und diese in ihrer methodologischen Eigenständigkeit anerkannt wird, so sehr scheinen die ersten beiden Teile doch nur den Charakter einer vorbereitenden *pars positiva* vor der eigentlich angezielten *pars speculativa* zu besitzen. Der innere Zusammenhang der Momente und damit der positive Wert historischer Arbeit für eine lebendige Dogmatik¹¹³ kommt in der Konzilsformulierung kaum zur Geltung.¹¹⁴ Es wundert daher nicht, dass sich in vielen nachkonziliaren Lehrbüchern die dogmenhistorischen Kapitel vorwiegend als pflichtmäßige Präsentation von Basiswissen, aber kaum als Inspirationsquellen für die aktuelle Erörterung der jeweiligen Themen präsentieren.

Tatsächlich soll und kann die Relevanz der Dogmengeschichte für die systematische Reflexion aber weit über die Schaffung bloßer materialer Voraussetzungen hinausgehen. Mit Recht plädiert Walter Kasper schon 1967 für eine intensivere Durch-

¹¹² „Theologia dogmatica ita disponatur ut ipsa themata biblica primum proponantur; quid Patres Ecclesiae Orientis et Occidentis ad singulas Revelationis veritates fideliter transmittendas et enucleandas contulerint necnon ulterior dogmatis historia - considerata quoque ipsius relatione ad generalem Ecclesiae historiam - alumnis aperiatur; deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere alumni addiscant; eademque semper in actionibus liturgicis et universa Ecclesiae vita praesentia et operantia agnoscere doceantur; atque humanorum problematum solutiones sub Revelationis luce quaerere, eius aeternas veritates mutabili rerum humanarum condicioni applicare easque modo coaevis hominibus accommodato communicare discant.“

¹¹³ Vgl. die Bestimmung dogmatischer Theologie bei W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*, 39: Sie „ist eine Funktion der Kirche, die ihr dogmatisches Glaubensbewußtsein immer wieder an den Quellen erneuert und es verlebendigt im Dienst an ihrer aktuellen Sendung.“

¹¹⁴ Einen impliziten Hinweis könnte man darin erkennen, dass die spekulative Entfaltung „unter der Leitung des hl. Thomas“ empfohlen wird, also in Orientierung an einem historischen Paradigma der Dogmatik.

dringung von historischer Arbeit und Spekulation in der Dogmatik, um jene aus ihrer oft zu beklagenden „Dürftigkeit“ hinauszuführen und dieser neue Anregungen zu vermitteln.¹¹⁵

Indem Dogmengeschichte die christliche Lehrtradition möglichst umfassend im lebendigen Bewusstsein der Dogmatik erhält, begründet sie nicht nur den *Status quo* der Glaubenshermeneutik, sondern bereichert die Diskussion, indem sie aus der Geschichte auf Alternativen, nicht realisierte Möglichkeiten und unberücksichtigt gebliebene Argumente hinweist.¹¹⁶ In diesem Zusammenhang kann es sinnvoll sein, jüngere Formeln nicht immer nur als Präzisierungen und Weiterführungen älterer zu lesen, sondern auch einen späteren Satz auf seinen ‚Ursprungsort‘ hin zu befragen, um seinen eigentlichen Sinnkern freizulegen; dogmengeschichtliche Analyse kann dann eine Anregung zur Rückführung des durch Explikation Differenzierten und Verkomplizierten auf einfachere, ursprünglichere, implikationsreichere Basisaussagen werden. Bei diesem Bemühen wird jede dogmatische Gegenwart ‚Lieblingsepochen‘ der Vergangenheit ausmachen, die sie besonders intensiv historisch erforscht, weil sie sich von ihnen am ehesten Bereicherung für ihre eigenen Diskurse erwartet. Im Idealfall gelingt es dadurch, Anregungen für neue Entwürfe zu schaffen, die am Ende auch lehramtliche Anerkennung erfahren können.¹¹⁷ Für das Verständnis solcher theologischer Neuaufbrüche, die im Rückgriff auf Motive der Vergangenheit erarbeitet worden sind, bleibt dogmengeschichtliche Kompetenz eine notwendige handwerkliche Voraussetzung.

Es gibt eine Reihe weiterer Impulse, die der Dogmatik durch die Arbeit des Dogmenhistorikers vermittelt werden können. Seine Forschungen weiten den Blick für die Pluralität theologischen Denkens¹¹⁸ und verbinden als Urform ‚komparativer Theologie‘ theologische Akteure und Diskurse, die durch den Graben der Zeit niemals in unmittelbarem Kontakt stehen konnten. Zugleich stellt die Dogmengeschichte durch ihre Vergleiche und Brückenschläge die Frage nach der diachronen Einheit der Theologie im Wandel der Entfaltungs- und Denkformen. In der Gestalt ‚rückwärtsgewandter Prophetie‘ vermag sie in aktuellen theologischen Entwicklungen Strukturähnlichkeiten zu Paradigmen der Vergangenheit auszumachen und, wie im vorangehenden Abschnitt bereits ausgeführt, Chancen für zeit- und sachgemäße Übersetzungen aufzuzeigen. Der Blick zurück kann also die Gegenwart von Lasten der Vergangenheit befreien, indem erstarrte Formeln durch Freilegung ihres ursprünglichen sachlichen Kerns verlebendigt und so Lösungsvorschläge für verfahrenre Debatten bereitgestellt

¹¹⁵ Vgl. W. KASPIER, *Die Methoden der Dogmatik*, 57.

¹¹⁶ Dies kann man natürlich auch mit Blick auf die weiter gefasste ‚Theologiegeschichte‘ formulieren, vgl. FRIEDERIKE NÜSSEL, *Theologiegeschichte. Die geschichtliche Realisierung des Themas der Theologie*, in: W. KINZIG (Hg.), *Historiographie*, 203–221, hier 219f.

¹¹⁷ Man denke etwa an die durch dogmengeschichtliche Arbeiten vorbereitete Wiederentdeckung der ekklesialen Dimension des Bußsakraments, die vom Konzil aufgegriffen wurde (LG 11) und im nachkonziliaren *Ordo poenitentiae* ein zentrales Motiv darstellt; vgl. K. RAHNER, *Dogmengeschichte in meiner Theologie*, 323f.

¹¹⁸ Vgl. W. BEINERT, *Dogmatik studieren*, 67.

werden.¹¹⁹ Genauso wird die Dogmengeschichte gelegentlich aufgerufen sein, die Vergangenheit gegen Zugriffe der Gegenwart zu verteidigen, indem sie systematische Vorurteile und Anachronismen in historischen Bewertungsthesen entlarvt und das bleibende Recht früherer theologischer Ausdrucksformen gegenüber falschen Absolutheitsansprüchen nachfolgender Generationen unterstreicht. So bilden kritische und konstruktive Funktion dogmengeschichtlicher Einsichten für die Dogmatik zwei Aspekte, die stets miteinander verbunden bleiben.

¹¹⁹ Vgl. O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, 262: „Geschichte macht frei“, das heißt: Wo Theorien in ausweglose Sackgassen führen, öffnet der Blick in die Geschichte nicht nur Hintertüren, sondern oftmals doppeltürige Portale.“