

DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER THEOLOGIE

herausgegeben von
Benedikt Paul Göcke und Lukas Valentin Ohler

Band 2

Katholische Disziplinen
und ihre Wissenschaftstheorien

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2019

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der DFG als Teil der Emmy Noether Nachwuchsgruppe
»Theologie als Wissenschaft?!«

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11918-1

ISBN 978-3-402-11919-8 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12390-4>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2019/2020 the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Thomas Marschler

Dogmatik als Wissenschaft

1. Dogmatik als Teildisziplin wissenschaftlicher Theologie

Dogmatik, so könnte man aus katholischer Perspektive definieren, ist diejenige Teildisziplin innerhalb der systematischen Theologie, welche die Inhalte des christlichen Offenbarungsglaubens in ihrer Gesamtheit unter Anerkennung ihrer normativen kirchlichen Bezeugung wissenschaftlich reflektiert. Eine solche Bestimmung ist nur auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung zu verstehen, welche die Theologie als Wissenschaft durchlaufen hat (1.1). Ihre wissenschaftliche Methodik ist wiederum unter Hinweis auf entscheidende innerdisziplinäre Entwicklungen näher zu qualifizieren (1.2).

1.1 Die Entstehung des Faches Dogmatik in der historischen Ausdifferenzierung der Theologie

Theologie als universitäre Wissenschaft ist seit ihren Anfängen im 13. Jahrhundert¹ die unter einem bestimmten Methodenideal, in einem institutionalisierten Rahmen² und von einer professionellen, durch formale Qualifikationen ausgezeichneten Berufsgruppe³ betriebene Reflexion auf die im Raum der Kirche überlieferte christliche Lehre. Dabei integriert sie die seit der Patristik lebendige, in durchaus systematischer, aber noch nicht wissenschaftstheoretisch normierter Form anzutreffende rationale Erörterung der christlichen Lehrinhalte⁴. Als akademische Disziplin war die Theologie von Beginn an vom Anliegen geprägt, die Inhalte dieses Glaubens, soweit dies möglich ist, für das menschliche Verstehen zu eröffnen, indem sie ihren Gehalt im Rekurs auf die relevanten Quellen (die in einem lebendigen Traditionsprozess von der Kirche durch ihre authentischen Lehrorgane ausgelegte Heilige Schrift) möglichst präzise erläutert, ihr Verhält-

¹ Vgl. MARIE-DOMINIQUE CHENU: *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, Ostfildern 2008.

² Vgl. PETER WALTER: „Universität und Theologie im Mittelalter“, in: H. Hoping (Hg.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Brsg 2007, 18–32.

³ Vgl. JEAN LECLERCQ: „L'idéal du théologien au Moyen âge“, in: *RScRel* 21 (1947), 121–148; IAN P. WEI: „The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries“, in: *JEH* 46/3 (1995), 398–431.

⁴ Vgl. HENRI D. SAFFREY: „Les débuts de la théologie comme science (III^e–VI^e siècles)“, in: *RSPHTh* 80/2 (1996), 201–220.

nis zu philosophischem Wissen klärt, die Einzelaussagen in ihrer systematischen Vernetzung darstellt und Erkenntnisfortschritt durch rational legitimierte Verfahren anstrebt. Insofern ist wissenschaftliche Theologie als Ganze ursprünglich „systematische Theologie“ (auch wenn dieser Begriff relativ jungen Datums ist⁵), der „Prozeß des intellectus fidei in der Auslegungsgeschichte des christlichen Glaubens“⁶. Neben der Reflexion der Inhalte des Glaubensbekenntnisses im engeren Sinn umfasst die wissenschaftliche Theologie, wie bereits ihre mittelalterlichen Gesamtdarstellungen (Sentenzenwerke und -kommentare, Summen) belegen, auch die Erörterung einer offenbarungsunabhängigen Beweisbarkeit der Existenz Gottes, des christlichen Offenbarungsanspruchs, der diese Offenbarung konstituierenden und bezeugenden Instanzen und des Wesens des Glaubensaktes sowie das Nachdenken über den mit dem Glauben verbundenen bzw. aus ihm resultierenden sittlichen Anspruch. Eine förmliche Ausdifferenzierung des theologischen Gesamtprojekts in spezialisierte Teilfächer begann erst in der nachtridentinischen Zeit⁷ und stand in Verbindung mit der zunehmenden Komplexität und methodologischen Verselbstständigung der theologischen Einzeldiskurse, die sich zuerst in der literarischen Produktion bemerkbar gemacht hatte. Sie bestimmte dann auch die didaktische Darbietung der Inhalte und fand schließlich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Umschreibung von Zuständigkeitsbereichen des Arbeitens im Gesamt einer theologischen Fakultät (d. h. in Lehrstuhlbezeichnungen) ihren Niederschlag⁸. Der zuerst vollzogenen Abspaltung der „moralischen“⁹ und „polemischen / apologetischen / fundamentalen“¹⁰ Theologie korrespondierte seit dem 18. Jahrhundert die Verselbstständigung weiterer theologischer Teilfächer aus dem exegetischen, historischen und prak-

⁵ WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973: Suhrkamp, 406, weist auf den Ursprung in der protestantischen Literatur hin: „Der Begriff der systematischen Theologie ist im 17. Jahrhundert im Gefolge der Einführung des Systembegriffs in die Theologie [...] als Bezeichnung für die »scholastische« oder »akademische« oder auch »akroamatisch« genannte Theologie aufgekommen. Bei J. F. Buddeus 1727 gilt dieser Sprachgebrauch schon als geläufig.“

⁶ MAX SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Freiburg i. Brsg 1988, 180–241, hier: 189.

⁷ Vgl. PETER HÜNERMANN: „Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen“, in: H. Wolf (Hg.): *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 377–394; HUBERT FILSER: *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster 2000, 425–429.

⁸ Vgl. ebd. 662–667.

⁹ Vgl. JOHANN THEINER: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

¹⁰ Vgl. FRANZ-JOSEF NIEMANN: „Zur Frühgeschichte des Begriffs »Fundamentaltheologie«“, in: *MThZ* 46 (1995), 247–260; GUIDO VERGAUWEN: „Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie“, in: U. Altermatt (Hg.): *Moderne als Problem des Katholizismus*, Regensburg 1995, 103–156.

tischen Bereich, die erst im 20. Jahrhundert zu ihrem vorläufigen Endpunkt gelangte und zur Zusammensetzung heutiger theologischer Fakultäten aus etwa zwölf eigenständigen Disziplinen (zuzüglich der Philosophie) führte. Zum eigenen Problem wurde angesichts dieser Ausdifferenzierung die Frage nach der Einheit der Theologie, die vor allem im 19. Jahrhundert in Methodentraktaten unter dem Titel der „theologischen Enzyklopädie“ behandelt wurde¹¹. Sie verschmolz im 20. Jahrhundert mit der schon im Mittelalter wurzelnden¹², in nachtridentinischer Zeit eigenständig entfalteten „dogmatischen Prinzipienlehre“, die heute in großer Nähe zum fundamentaltheologischen Traktat der theologischen Erkenntnislehre steht.

(2) Die Fachbezeichnung „Dogmatik“, die seit Mitte des 17. Jahrhunderts in Lehrbuchtiteln anklingt und sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Name für die primär „theoretische“ Reflexion der Glaubenslehre durchgesetzt hat¹³, verweist auf die „Dogmen“, also jene Lehrsätze, durch welche das ordentliche oder außerordentliche Lehramt der Kirche den Inhalt der zu glaubenden Offenbarungsinhalte bestimmt und gegen als häretisch qualifizierte Positionen abgegrenzt hat. Dadurch wird eine Nähe des Begriffs zur „positiven“ Theologie erkennbar, die schon im 16. Jahrhundert von der „spekulativen“ Theologie unterschieden wurde und die möglichst exakte, den Schuldiskussionen entzogene Darbietung der Glaubenslehre aus Schrift und Tradition bezeichnet¹⁴. Positive Theologie trat in der frühen Neuzeit als Reaktion auf die durch den Humanismus erarbeiteten philologischen und hermeneutischen Standards, die im Zeitalter des Buchdrucks rasant angewachsene Menge verfügbarer Quellen, den durch die Reformation bedingten Legitimationsdruck auf den Gebieten der Schrift- und Väterexegese und als Konsequenz des Willens zur Korrektur dialektischer Einseitigkeiten der spätmittelalterlichen Scholastik zunehmend in den Vordergrund¹⁵. Während sie im 17. Jahrhundert zunächst die weiterhin primär spekulativ ausgerichtete katho-

¹¹ Vgl. PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 18–24. Ausführlicher zur theologiegeschichtlichen Einordnung: LEONHARD HELL: *Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie*, Mainz 1999.

¹² Vgl. ALBERT LANG: *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i. Brsg 1964; JOHANNES BEUMER: *Die theologische Methode*, Freiburg i. Brsg 1972, 74–89; ULRICH KÖPF: *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974; BRUNO NIEDERBACHER; GERHARD LEIBOLD (Hg.): *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster 2006.

¹³ Vgl. FILSER: *Dogma, Dogmen, Dogmatik*, 628–661.

¹⁴ Vgl. YVES M.-J. CONGAR: Art. „Théologie“, in: *DThC* 15 1946, 341–502, hier: 432. Diese Zuordnung bestätigt sich in der seit Ende des 17. Jh.s in Buchtiteln gängigen Bezeichnung der Theologie als „scholastico-dogmatica“.

¹⁵ Vgl. PETER WALTER: „Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin“, in: W. Kasper/E. Schockenhoff/P. Walter (Hg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre: Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Mainz 1993, 50–68.

lische Scholastik anreicherte und ergänzte¹⁶, wurde sie nach deren Zerfall ab Mitte des 18. Jahrhunderts weithin bestimmend, bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts, das im Gefolge des Deutschen Idealismus und der Romantik einen Aufschwung systematischen Denkens in der Theologie einleitete, unter dem Titel „Dogmatik“ eine neue Synthese zwischen positiven und spekulativen Anteilen gesucht wurde. So konnte Johann Sebastian Drey in seiner 1819 erschienenen theologischen Enzyklopädie „Symbolik“ (die positive Darstellung der Gehalte des kirchlichen Bekenntnisses) und „Scholastik“ (deren spekulative Weiterentwicklung) als für sich allein einseitige Behandlungen der christlichen Lehre klassifizieren, die in der „Dogmatik“ ihre angemessene Synthese finden¹⁷.

1.2 Die Verbindung von „positiver“ und „spekulativer“ Methode

Diese grundsätzliche Zweidimensionalität ihrer Methode prägt die dogmatische Theologie bis heute, auch wenn in der inneren Ausgestaltung der exegetisch-historischen bzw. spekulativ-systematischen Arbeitsschritte und hinsichtlich ihrer Verhältnisbestimmung vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutliche Veränderungen zu erkennen sind.

1.2.1 Die Entwicklung des positiv-theologischen Zugangs zum Dogma in der Neuzeit

Im positiven Teil der Dogmatik stellte die erste markante Veränderung die Entwicklung einer expliziten katholischen Dogmengeschichtsschreibung dar, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die protestantischen Entwürfe aufkam, deren kritischer Stoßrichtung gegenüber dem Anspruch überzeitlicher kirchlicher Lehrfestlegungen sie durch die umgekehrte Tendenz zur Legitimation des katholischen Dogmas entgegenzutreten suchte¹⁸. Im 20. Jahrhundert erhielt sie parallel zur Anerkennung der historisch-kritischen Exegese im katholischen Raum zunehmend eine gegenüber dogmatischen Vorgaben methodisch eigenständige Ausgestaltung. Sie wurde aber mit Ausnahme der patristischen Teile nicht

¹⁶ Im 17. Jahrhundert finden wir bereits theologische Entwürfe, die zwar strukturell im Rahmen der scholastischen Traktatgestaltung verbleiben, aber ihre Argumente in größeren Teilen (Ruiz de Montoya) oder fast komplett (Petavius, Thomassin) aus den Väterquellen beziehen. Vgl. LEO KARRER: *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*, München 1970; MICHAEL HOFMANN: *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung in der theologischen Werk Denis Petau's*, Bern/Frankfurt am Main/München 1976.

¹⁷ Vgl. JOHANN S. DREY: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819, § 262–263 (S. 174f.).

¹⁸ Vgl. LEO SCHEFFCZYK: „Katholische Dogmengeschichtserforschung. Tendenzen – Versuche – Resultate“, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.): *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 119–147.

(wie im protestantischen Bereich) als Teil der Kirchengeschichte verstanden, sondern blieb der Dogmatik zugeordnet. Dennoch veränderte sich die Stellung exegetischer und historischer Aussagen innerhalb der dogmatischen Traktate spürbar¹⁹. Während in der neuscholastischen Dogmatik die durch Orientierung an der kirchlichen Lehre (als *norma proxima* der Offenbarungserkenntnis) geformte systematische These am Anfang stand, für die anschließend Belege aus Schrift und Tradition beigebracht wurden, versucht die neuere Dogmatik meistens, zunächst die Genese der Lehraussagen im Ausgang von den Vorgaben der Schrift und ihrer Rezeption in der Tradition darzustellen und dabei die Ergebnisse der kritischen exegetischen bzw. historischen Forschung in ihrer Eigenständigkeit zu respektieren. Das Zweite Vaticanum hat mit seinem Vorschlag für eine dogmatische Methodologie in OT 16 diese Umakzentuierung ausdrücklich anerkannt. Damit treten die kontingenten Faktoren des historischen Entfaltungsweges deutlicher hervor; Differenzen zwischen dem biblischen Ursprungszeugnis und der unter dem Einfluss späterer Fragestellungen bzw. veränderter Verständniskontexte vorgenommenen dogmatischen Determination werden anerkannt. Innerhalb des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der Dogmatik verlieren damit die Glaubensartikel bzw. Dogmen den Charakter von bloß zu rezipierenden und begrifflich zu erklärenden Sätzen, auf deren Basis systematisches Weiterdenken bruchlos möglich ist. Die Grenze zwischen positiver und spekulativer Dogmatik wird undeutlicher, sofern sich bereits mit dem exegetisch-historischen Blick auf die Dogmen die Frage nach der Sachgemäßheit ihrer Formulierung verbindet, ja sofern „heilsgeschichtliche“ Dogmatik gar nichts anderes mehr als „konsequente Exegese“²⁰ sein will. Die *pars positiva* der Dogmatik wird so bereits zur hermeneutischen Aufgabe. Rahners Votum, durch die positive und spekulative Methode nicht einfachhin „zwei Teile“ der Dogmatik konstituiert zu sehen, sondern die beiden Zugriffe auf die Artikulation der Offenbarungswahrheit in ihrer inneren Verschränkung und gegenseitigen Befruchtung zu begreifen²¹, dokumentiert diese Veränderung. Es ist allerdings fraglich, ob die in nachkonziliaren katholischen Lehrbüchern der Dogmatik üblich gewordene dreischrittige Gliederung („biblische Grundlegung – dogmengeschichtliche Entfaltung – systematische Reflexion“) diesem Anliegen in jedem Fall gerecht zu werden vermag. Nicht selten entsteht der Eindruck, als bestehe die Dogmatik in weiten Teilen nur noch aus

¹⁹ Vgl. THOMAS MARSCHLER: „Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 145–168.

²⁰ WALTER KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung“, in: ders.: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg i. Brsg 2007, 645–664, hier 650.

²¹ Vgl. KARL RAHNER: Art. „Dogmatik (I)“, in: *LThK*² 3, Freiburg i. Brsg 1959, 446–454, hier 449. Vgl. ähnlich WALTER KASPER: *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967, 85f.

– mehr oder weniger gründlich erarbeiteten – Zusammenfassungen exegetischer und historischer Forschungen, die der Systematiker als rezeptive Fleißarbeit zu absolvieren hat²² und deren innere Bedeutung für die getrennt davon entfalteten systematischen Reflexionen häufig nicht recht verdeutlicht werden kann. Die Dogmatik wird gut beraten sein, sich zukünftig stärker von diesem Schematismus zu lösen, der für die Neujustierung der eigenen Methode nach dem Ende der Neuscholastik gewiss seine Berechtigung hatte. Ihre Darstellungen sollten den Charakter einer primär systematisch geordneten, synthetischen Darstellung der Lehrstücke zurückgewinnen, deren Struktur selbstverständlich bereits Ergebnis der Berücksichtigung von Erkenntnissen der historisch-kritisch arbeitenden Disziplinen sein muss und die innerhalb eines solchen Zugriffs beständig die Begründung und Problematisierung der eigenen Thesen im Dialog mit Exegese und Dogmen- bzw. Theologiegeschichte suchen wird²³.

1.2.2 Von der Konklusionswissenschaft zur Dogmenhermeneutik

Noch deutlicher stellen sich die Veränderungen auf der systematischen Ebene der dogmatischen Reflexion dar.

(1) Wissenschaftliche Theologie hat sich seit ihrem Beginn in der mittelalterlichen Scholastik primär als Konklusionswissenschaft im Ausgang von Propositionen verstanden, die dem Bekenntnis der Kirche entnommen sind und deren durch die *fides theologica* abgesicherte Gewissheit vorauszusetzen ist. In das wissenschaftstheoretische System der Zweiten Analytiken des Aristoteles²⁴ hat Thomas von Aquin²⁵ diesen Ansatz dadurch eingepasst, dass er die geoffenbarten, vom Theologen selbst nicht evident begründbaren Basissätze als Anteilnahme an der *scientia Dei et beatorum*, also einer höheren Wissenschaft, qualifiziert hat, zu der sich die Theologie als *scientia subalternata* verhält wie beispielsweise eine Ingenieurwissenschaft gegenüber der Physik. Diese Wissenschaftsauffassung hat in der Übertragung auf die Theologie unverkennbare Stärken. Sie vermag

²² Vgl. auch PETER HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube - Überlieferung - Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 278f. Bezeichnend sind die Vorbemerkungen bei GIBERT GRESHAKE: *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, 27f.

²³ Aus jüngerer Zeit kann Pannenberg's „Systematische Theologie“ wohl als mustergültige Umsetzung dieses Anliegens gelten.

²⁴ Vgl. ENRICO BERTI: *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, Padua 1981.

²⁵ Vgl. CONGAR: Art. „Théologie“, 378–392; MARTIN GRABMANN: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de trinitate im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt*, Fribourg 1948; JEAN-PIERRE TORRELL: „Le savoir théologique chez saint Thomas“, in: *RThom* 96 (1996), 355–396. Weitere Lit. zur theologischen Wissenschaftslehre bei Thomas nennt JOHANNES STÖHR: „Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnisbestimmung“, in: G. Kraus (Hg.): *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft*, Frankfurt 1998, 53–74, hier 59, Anm. 25.

erstens die Eigenständigkeit der Theologie (vor allem gegenüber der Philosophie) dadurch zu begründen, dass sie deren Gegenstand auf die geoffenbarten und für die natürliche Vernunft unzugänglichen Wahrheiten über Gott und sein Handeln eingrenzt. Insofern der Theologie ihr Formalobjekt durch einen privilegierten Erkenntniszugang eröffnet ist, scheint zudem ihre Superiorität gegenüber der Philosophie abgesichert zu sein. Zweitens kann mit der Annahme, dass Glaubensaussagen in epistemischer Hinsicht nicht menschliche Qualifizierungen von Ereignissen oder Erfahrungen (also historische Aussagen), sondern in der Wortoffenbarung und ihrer Bezeugung vermittelte Anteilnahme am Wissen Gottes sind, die grundsätzliche Wissenschaftsfähigkeit ihrer Prinzipien verteidigt werden. Da nach Aristoteles das Singuläre prinzipiell nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann, muss eine unter aristotelischen Vorgaben entfaltete Theologie darauf abzielen, das geschichtlich Individuelle als Medium der Offenbarung universaler, zeitloser Wahrheiten anzusehen, weil andernfalls nur die Entfaltung der Disziplin in einer wissenschaftstheoretisch defizienten Gestalt möglich wäre²⁶. Die auf die Infallibilität der Prinzipien konzentrierte topische Begründung der Theologie bei Melchior Cano baut weiterhin auf dieser Grundlage auf²⁷. Eine dritte, aus wissenschaftstheoretischer Sicht besonders hervorzuhebende Stärke des thomanischen Theologiebegriffs liegt in der Betonung des Systemgedankens im Ausgang von klar definierbaren Prinzipien. Noch Kant sieht in einem „dogmatischen Verfahren“ dieser Art das Charakteristikum jeder Wissenschaft²⁸, und auch in Versuchen einer Betrachtung dogmatischer Arbeit im Licht moderner Wissenschaftstheorie ist es relativ problemlos rezipierbar²⁹. Obgleich bei Thomas und den mittelalterlichen Scholastikern in der Durchführung der Theologie der Charakter der Konklusionswissenschaft faktisch weniger deutlich zum Ausdruck kommt, als die Prinzipienlehre erwarten lässt³⁰, und dieses Moment erst unter dem Einfluss des neuzeitlichen Systemgedankens stärker in den Vordergrund getreten ist, kann man mit Max Seckler die vom aristotelischen Wissenschaftskonzept in seiner thomanischen Rezeption her entworfene Theologie insgesamt

²⁶ Der Einwand war schon in der Scholastik bekannt und wurde vor allem von Nominalisten vorgetragen; vgl. JOHANNES STÖHR: *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638)*, Münster 1967, 105f.

²⁷ Vgl. HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 169f. „Durch diesen Wissenschaftsbegriff bleibt die dogmatische Theologie – in ihren beiden Gestalten, der positiven und der spekulativen Theologie – eine ungeschichtliche Wissenschaft, obwohl die Loci geschichtliche Instanzen der Glaubensbezeugung sind“ (ebd. 175).

²⁸ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXXV: „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein), sondern dem Dogmatismus [...]“.

²⁹ Vgl. ANTON GRABNER-HAIDER: *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974, 165.

³⁰ Darauf weist zutreffend WOLFHART PANNENBERG: *Systematische Theologie, Bd. 1*, Göttingen 1988, 32, hin.

als „Modell der glaubenswissenschaftlichen Rekonstruktion der *scientia Dei* zum Zweck der doktrinalen Repräsentanz des Systems der Offenbarung“³¹ bezeichnen. In der Weise, wie es zuletzt in der Neuscholastik vorgetragen wurde, ist Ziel des Modells die Analyse der dogmatischen Glaubensaussagen und ihrer Begriffe, die Verteidigung der dogmatischen Zentraltermini gegenüber abweichenden Begriffsbestimmungen in konkurrierenden philosophischen Systemen, die Erläuterung der dogmatischen Inhalte durch Analogien aus dem Bereich der natürlichen Erkenntnis unter Beachtung ihrer Grenzen³², der Aufweis der Vereinbarkeit unterschiedlicher Glaubensaussagen miteinander (im Sinn des *nexus mysteriorum* bzw. der *analogia fidei*), vor allem aber die Ableitung neuer Erkenntnisse aus den unmittelbar geoffenbarten Sätzen³³, die auch unter Einbeziehung von rein philosophischen Prämissen erfolgen kann. Durch sie soll der einschlussweise Inhalt der Prinzipien möglichst umfassend explizit gemacht und so der *intellectus fidei* vervollkommen werden. Da die im Rahmen der „Ex-Struktur“ (A. Diemer) des aristotelischen Konzepts gewonnenen Konklusionen zwar formal von der korrekten Anwendung syllogistischer Verfahren abhängen, in materialer Hinsicht aber an die ursprünglichen Glaubensprämissen gebunden bleiben, beansprucht dieses Vorgehen den Charakter echter Glaubens-Wissenschaft, nicht aber den (apriorischen oder aposteriorischen) Beweis der geoffenbarten Basissätze³⁴. Eine nicht unerhebliche Dynamik entfaltet es dadurch, dass auch die aus der Kombination von Glaubenssätzen mit philosophischen Wahrheiten gewonnenen Schlussfolgerungen in nachtridentinischer Zeit als Inhalt der Offenbarung selbst betrachtet werden konnten, sofern sie von der Kirche als solche rezipiert werden, und dass Nähe und Distanz einer theologischen Aussage zu den unbestrittenen ersten Offenbarungswahrheiten, Gewissheit oder Verlässlichkeit der Ableitung sowie die Weise der kirchlichen Stellungnahme zu einzelnen Propositionen eine differenzierte Abstufung theologischer Gewissheitsgrade³⁵ und die Unterscheidung von

³¹ SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, 203.

³² Vgl. PAUL WYSER: *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg/Leipzig 1938, 177: „Die erste Stufe dieser ‚manifestatio‘ ist die [...] analytische Verdeutlichung der Glaubensanalogien, welche nicht etwa darin besteht, den Glaubensinhalt völlig zu begreifen, sondern durch Ausscheidung jener Begriffselemente, die der übernatürlichen Bedeutung der dogmatischen Formel widersprechen, die positive Ähnlichkeit zwischen natürlicher und übernatürlicher Seinsordnung klarzulegen.“

³³ „In der Tat ist nach aristotelisch-thomistischer Auffassung das eigentlich wissenschaftliche Erkennen im engeren Sinne des Wortes ein apodiktisches, das heißt ein mit evidenter Gewißheit ableitendes Verfahren aus erstgegebenen Vorerkenntnissen. Der Wissenschaftscharakter der Theologie hängt demzufolge in erster Linie vom theologischen Beweisverfahren ab, das die in den Glaubenswahrheiten verborgenen Einsichten aufdeckt“ (ebd., 12).

³⁴ Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I, 8 c.: „haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum.“

³⁵ Vgl. JOHN CAHILL: *The Development of the Theological Censures After the Council of Trent (1563–1709)*, Fribourg 1955.

Fundamental- oder Folgerungswahrheiten in einer „Hierarchie der Wahrheiten“ erlauben.

(2) Allerdings sind mit dem beschriebenen Theologieverständnis auch Probleme verbunden, welche die neuscholastische Systematik seit Mitte des 20. Jahrhunderts in eine Krise führten, die in erstaunlicher Geschwindigkeit ihren fast vollständigen Niedergang zur Folge hatte. Mitverantwortlich dafür waren Faktoren, die teilweise schon in den Jahrhunderten zuvor hervorgetreten waren, aber durch die exklusive kirchliche Förderung des erneuerten scholastischen Paradigmas ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorübergehend nicht zur Geltung kommen konnten.

(a) Das Systemideal der Neuscholastik mit seiner strengen Orientierung an den zahlreicher werdenden kirchlichen Lehrformulierungen und seiner Verpflichtung auf philosophische Prämissen, die seit Beginn der Moderne zunehmend umstritten waren, ließ die katholische Dogmatik als eine weitgehend erstarrte Form der Glaubensreflexion erscheinen, deren spekulatives Potential erschöpft war. Während die dogmengeschichtliche Arbeit lebendig und innovativ blieb, verlagerte sich die systematische Diskussion zunehmend in Detailfragen bzw. Bereiche, die nicht zum innersten Kern der Offenbarungswahrheiten gehören (wie die Mariologie). Auf breiter Front setzte sich die Überzeugung durch, „dass es für die katholische Theologie eine Frage des ‚Überlebens‘ ist, aus dem Gefängnis der neuscholastischen Schultheologie auszubrechen“³⁶.

(b) Bereits erwähnt wurden die durch Exegese und Dogmengeschichte bedingten Zweifel, ob die Lehrformulierungen der Kirche in jedem Fall als unmittelbarster, einziger oder bester Ausgangspunkt für die Reflexion der Offenbarungsinhalte gelten können oder nicht eines beständigen Rückbezugs auf die biblischen Ursprungszeugnisse und die historischen Kontexte, in denen sie formuliert wurden, bedürfen, um angemessen verstehbar zu bleiben. Häufig verband sich damit eine noch grundsätzlichere Kritik an der Prämisse, dass die Offenbarung als solche eine in abstrakten Sätzen erfassbare Lehre darstellt, die es in der Dogmatik möglichst umfassend darzustellen und zu ergründen gilt. „So wurde weder der theologische Eigenwert der Geschichte erkannt, in der das Heil erst seine volle Konkretion gewinnt (ohne die es sich zu einer bloßen Idee verflüchtigte), noch auch die besondere Problematik erfaßt, die in der Verbindung der Heilswahrheit mit der Faktizität des Geschichtlichen angelegt ist.“³⁷ An die Stelle des „instruktionstheoretischen“ Offenbarungsverständnisses trat die These, dass Offenbarung angemessener als sich in geschichtlichen Ereignissen entfaltendes (personales) Kommunikationsgeschehen zu deuten ist, das auf die Bezeugung in propositionalen Glaubensaussagen (in einer „Lehre“) zwar nicht verzichten kann,

³⁶ KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft“, 647.

³⁷ LEO SCHEFCZYK: *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 171.

aber ursprünglich von ihr verschieden und folglich nicht auf sie zu reduzieren ist. Daraus folgt, dass sich die Dogmatik stärker als im scholastischen Verständnis als Reflexion von Kontingentem, näherhin Historisch-Einmaligem, versteht. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht rückt sie damit in die Nähe der modernen „Geisteswissenschaften“³⁸ und muss das Problem bewältigen, wie in und aus der Geschichte notwendige Wahrheit und universaler Sinn erkannt werden können.

(c) Wenn Gott in seiner Selbstmitteilung die Menschen nicht in erster Linie informieren, sondern mit sich verbinden will, kann auch primäres Ziel der Dogmatik nicht die Ergründung Gottes „in sich“ mit jener Selbstzwecklichkeit sein, die der Theorie eigentlich zukommt, sondern nur ein Nachdenken über Gott, sofern er Erlöser und Ziel des menschlichen Lebens ist und als solcher von uns erstrebt und geliebt werden soll³⁹. So wird der praktische Charakter der Dogmatik wieder deutlicher betont, welcher aus der franziskanischen Tradition auch in der theologischen Wissenschaftslehre der Scholastik stets (wenigstens in sekundärer Form) anerkannt wurde und bis in das Denken Luthers hinein nachwirkte: Theologie ist Einweisung in den von Gott eröffneten Heilsweg mit Hilfe vertieften Verstehens⁴⁰. Da der Mensch allerdings nur erstreben kann, was er erkennt, verlieren bei dieser Schwerpunktsetzung die kognitiven Inhalte sowohl im Glauben wie in seiner Reflexion keineswegs ihre Relevanz.

(d) In einer Dogmatik, die auf Gott blickt, sofern er das Heil des Menschen als Einbeziehung in sein geschichtlich entfaltetes Selbstmitteilungsgeschehen schafft, rückt die Frage nach dem Menschen als möglichem und tatsächlichem Adressaten dieser Zuwendung verstärkt in das Zentrum der Reflexion. Dies geschieht besonders deutlich in transzendentaltheologischen Ansätzen, die eine anthro-

³⁸ HANS U. V. BALTHASAR: „Die Einheit der theologischen Wissenschaften“, in: ders.: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln 1969, 43–68, hier: 48, meint: „Fehlt die Analogie der Geisteswissenschaften, so dürfte ein »Dialog« zwischen Naturwissenschaften und Theologie sinnlos und unmöglich sein: das Menschlich-Einmalige bildet eine Brücke zum Verstehen des Biblisch-Christlich-Einmaligen.“ Auf das Problem wird noch zurückzukommen sein.

³⁹ Vgl. CONGAR: Art. „Théologie“, 392–397, 402f.; GERHARD LEIBOLD: „Theologie als Wissenschaft“, in: R. Langthaler (Hg.): *Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium*, Frankfurt 2000, 39–50 (mit Verweis auf Scotus). Man könnte auch an den mittelalterlichen Dominikanertheologen Durandus a S. Porciano († 1334) erinnern, der als Objekt der Theologie die „verdienstlichen Akte“ des Menschen (d. h. sein heilsrelevantes Handeln) und Gott „als Erlöser“ (und nicht „sub ratione absoluta“), der diese Akte ermöglicht, definierte; vgl. Durandus a S. Porciano, 1 Sent., Prol. q. 5 (ed. Paris 1550, fol. 7va–9b).

⁴⁰ Man sollte von hier aus nicht zu schnell den Bogen zu modernen praxisorientierten Konzeptionen der Theologie schlagen, in denen eher universale Solidarität und Hoffnung im Kontext einer Theorie kommunikativen Handelns auf der Basis der eschatologischen Behauptung Gottes sowie daraus resultierende gesellschaftskritische oder -verändernde Praxis (H. Peukert), nicht aber die unmittelbar auf Gott gerichtete Praxis der *caritas theologica* im Vordergrund stehen.

pologische Grundlegung aller theologischen Aussagen fordern, sofern diese nur als Antworten auf die Frage des Menschen nach sich selbst überhaupt verstehbar werden und im menschlichen Selbstverständnis die Möglichkeitsbedingungen göttlicher Selbstmitteilung aufzuweisen sind.

(e) Das Streben nach transzendental-anthropologischer Fundierung dogmatischer Aussagen ist als Konkretisierung der noch basaleren Forderung nach ihrer Eröffnung für das Verstehen unter den gegenwärtig anerkannten Bedingungen menschlichen Selbst- und Weltverständnisses anzusehen. Dafür wird die analytische, erläuternde und konklutorische Entfaltung, wie sie die Tradition in den Vordergrund stellte, allein nicht mehr für ausreichend gehalten. Gefordert wird eine Transformation in aktuelle Denkformen hinein, die vor allem durch sich verändernde philosophische Paradigmen definiert sind, aber auch neue natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisbedingungen widerspiegeln. Die der neuzeitlichen Dogmatik aufgegebenen „Ermöglichung rationaler Kommunikabilität des Glaubens“⁴¹ nicht nur in den Binnenraum der Kirche, sondern in die wissenschaftliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein scheint in erheblichem Umfang von der Fähigkeit des dogmatischen Theologen zum Vollzug solcher Übersetzungsprozesse abzuhängen. Allerdings zeigt der Blick in die Vergangenheit, dass dieses Unterfangen mühsam ist. Schon der Niedergang der frühneuzeitlichen Scholastik ab Mitte des 18. Jahrhunderts war maßgeblich durch die Krise des Aristotelismus und das Aufkommen neuer Philosophien geprägt. Viele von ihnen – von Descartes über Kant und den Deutschen Idealismus – haben in katholischen Dogmatikentwürfen des 18. und 19. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen⁴², ohne aber längerfristig und auf breiter Front zur Grundlage der Glaubensreflexion zu werden. Der rasche Wechsel sich widersprechender Systeme, aber auch die enge Verbindung vieler kirchlicher Lehraussagen und ihrer traditionellen dogmatischen Auslegungen mit Prämissen vormoderner Philosophieentwürfe haben die Rezeptionsversuche erschwert und vielfach in Konflikte mit den kirchlichen Autoritäten geführt. Die Neuscholastik war der Versuch, die Theologie von den Einflüssen moderner Konzepte zu reinigen und durch die Bindung an eine normierte „Philosophie der Vorzeit“ (viel stärker als noch in der

⁴¹ HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 284.

⁴² Vgl. beispielhaft PHILIPP SCHÄFER: *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer*, Göttingen 1971; ders.: *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, München 1974; ADAM SEIGFRIED: „Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Aufklärung und Jansenismus“, in: E. Kovács (Hg.): *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München/Wien 1979, 241–265; KARL ESCHWEILER: *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22*, hg. von Thomas Marschler, Münster 2010.

frühen Neuzeit zugespitzt auf den Schulthomismus) zu konsolidieren⁴³. Das Ende der neuscholastischen Epoche stellte die Dogmatik erneut vor die Notwendigkeit, über die geeigneten philosophischen Grundlagen für ihre Arbeit nachzudenken, soweit sie auf den Verlust ihres Leitparadigmas nicht bloß (wie schon in der Aufklärungszeit) durch ein Ausweichen ins Historisch-Positive oder Eklektische antworten wollte. Der Blick auf die Gegenwartsdogmatik zeigt neben den weiterhin bestehenden aristotelischen Orientierungen zahlreiche Einflüsse transzendentaler, phänomenologischer, handlungstheoretischer und dialogisch-personaler Entwürfe, aber auch neuer Metaphysikkonzeptionen und sprachanalytischen Denkens⁴⁴. Da die Gegenwartsphilosophien und erst recht andere, ggf. im Sinn moderner *loci alieni* in die dogmatische Reflexion einzubeziehende „universale Sichtweisen und Gestalten der Wirklichkeit, in denen menschliches Leben spielt“⁴⁵, schon in sich nur selten zur Ausbildung einer konsistenten Systematik tendieren, vermögen sie auch Gesamtdarstellungen der Dogmatik kaum noch umfassend zu prägen bzw. zur Bildung theologischer Schulen im traditionellen Sinn beizutragen. So bleibt es meist bei einer auf einzelne theologische Inhalte oder Bereiche begrenzten Rezeption, die zugleich die Pluralisierung der katholischen Dogmatik bis hin zum Eindruck einer kaum noch synthetisierbaren Zersplitterung vorangetrieben hat.

(f) Als Kennzeichnung, welche die Vielfalt moderner Artikulationsversuche der Glaubenslehre, wenn auch sehr formal, zu umgreifen vermag, wird häufig die „hermeneutische“ Ausrichtung der Dogmatik herangezogen⁴⁶. Wenn man Hermeneutik als Anleitung versteht, Texte unter Berücksichtigung ihrer historischen Differenz zum heutigen Leser für diesen zu erschließen, wird damit zunächst die schon angesprochene Notwendigkeit unterstrichen, bei der exakten Auslegung eines Dogmas die geschichtlichen Umstände seiner Formulierung zu berücksichtigen. Je stärker ein dogmatischer Ansatz darüber hinaus das Anliegen verfolgt, die „Horizontverschmelzung“ des überlieferten Glaubens mit einem als gültig anerkannten wissenschaftlichen bzw. anthropologischen Selbstverständnis der Gegenwart zu vollziehen⁴⁷, desto mehr wird er bereit sein, im Zuge solcher „Denkformtransformationen“ den Offenbarungsinhalt auch in Abweichung vom Wortlaut der dogmatischen Tradition zu explizieren. Allerdings handelt es sich

⁴³ DETLEF PEITZ: *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*, Bonn 2006.

⁴⁴ Vgl. die Übersichten in THOMAS MARSCHLER; THOMAS SCHÄRTL: *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014.

⁴⁵ HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 225.

⁴⁶ Vgl. KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft“, 650–655, mit der Kapitelüberschrift: „Dogmatik als Hermeneutik“ (von Kasper anschließend problematisiert).

⁴⁷ Vgl. das klare Plädoyer für eine hermeneutisch ausgerichtete Dogmatik bei OTTO H. PESCH: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Ostfildern 2008, 187: „Das Endergebnis solider systematischer Theologie ist jedenfalls immer dies, das gegenwärtige Denken und

bei dieser Art von Dogmenhermeneutik nicht bloß um „eine pastoraltheologische Ausweitung der Dogmatik“⁴⁸, sondern um die Veränderung ihrer Basissätze, denn die Überführung in eine veränderte Denkform berührt in der Regel den Gehalt eines Dogmas noch stärker als die Modifizierung seiner sprachlichen Form. In der Auseinandersetzung über den legitimen Umfang „übersetzender“ Dogmenhermeneutik hat sich innerhalb der katholischen Theologie ein Nebeneinander von eher „orthodoxen“ und „liberalen“ Ansätzen der Dogmatik etabliert, wie es im 19. Jahrhundert nur im Protestantismus bekannt war. Während jene sich oft dem Vorwurf ausgesetzt sehen, geschichtliche Veränderungen der Verstehensbedingungen auszublenden und sich dem notwendigen Transformationsvorgang zu verweigern, müssen diese den Verdacht entkräften, dass die Orientierung am Kriterium einer für den Interpreten relevanten Existenzerschließung den Inhalt des Bekenntnisses zu sehr von der Frage abhängig macht, die der Rezipient an ihn stellt, und vom Lebensbezug, den er zu ihm aufzubauen vermag⁴⁹. Einwände gegen eine primär hermeneutisch ausgerichtete Theologie können aber nicht nur im Namen kirchlicher Orthodoxie, sondern auch formaler Wissenschaftstheorie formuliert werden. Wenn das christliche Zeugnis (wie jeder andere „Text“) letztlich eine unbegrenzbare Fülle von Interpretationen hervorruft, unter denen Wahrheit nicht auszumachen ist, sondern nur je neuer „Sinn“ für den Interpreten, der die Begegnung mit dem Text als freien Selbstvollzug begreift, stellt sich die Frage, ob es eine eigene „Wissenschaft von Gott“ überzeugend begründet⁵⁰. Postmoderne Hermeneutiken, nach denen menschliche Welterkenntnis die gemeinschaftliche Sprachverhaftetheit niemals zu transzendieren vermag⁵¹, haben diese Problematik nochmals verschärft. Fest steht, dass ein hermeneutisches Verfahren, welches Glaubensaussagen ganz in ihrer Funktion für den Glaubenden (oder für die Ge-

– nicht: seine »Trends«, wohl aber – seine soliden Einsichten zu einer neuen Verarbeitung der biblischen Botschaft und zu einem neuen Sprechversuch in denkendem Glauben in Anspruch zu nehmen.“ Vgl. auch ebd. 252–270.

⁴⁸ GRABNER-HAIDER: *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, 165.

⁴⁹ Das hermeneutische Programm Bultmanns zielt besonders deutlich in diese Richtung; vgl. RUDOLF BULTMANN: „Das Problem der Hermeneutik“, in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1952, 211–235.

⁵⁰ Vgl. JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010, 203–207. Die scharfe Zurückweisung des wissenschaftlichen Anspruchs der Theologie bei MATTHIAS GATZEMEIER: *Theologie als Wissenschaft?, 2 Bde.*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, beruht vor allem auf dem Vorwurf, dass sie ihre Grundbegriffe (vor allem „Gott“) nicht hinreichend verstehbar zu explizieren vermöge. Er richtet sich aber sowohl gegen die traditionellen wie die modernen, hermeneutisch geprägten Varianten des Faches.

⁵¹ Vgl. die mit Bezug auf Rorty und Vattimo erarbeitete Charakterisierung bei JEAN GRON-DIN: *Hermeneutik*, Göttingen 2009, 114–123, und die kritischen Bemerkungen, 129ff.

sellschaft⁵²) aufgehen ließe und dabei die Objektivität des Ausgesagten vernachlässigte, theologische Sätze ihres Sachgehalts berauben und sie letztlich auf untheologische Aussagen über diejenigen, die sie formulieren, reduzierbar machen würde. Es müsste zudem einen radikalen Bruch mit dem historisch etablierten Selbstverständnis der Dogmatik riskieren, für das die Qualifikation der eigenen Aussagen als „propositionale Wahrheitsansprüche über Gott und die geschaffene Welt“⁵³ selbstverständlich war. Es ist vorwiegend diese Art reduktionistischer Hermeneutik, gegen die eine an den Methoden der analytischen Philosophie ausgerichtete Glaubensreflexion in jüngster Zeit scharfe Anfragen gerichtet hat⁵⁴. In ihnen wird daran erinnert, dass die Suche nach dem „Sinn“ theologischer Sätze immer nur in Verbindung mit der Frage nach der „Wahrheit“ des darin Ausgedrückten (d. h. außersprachlicher, externer Sachverhalte) legitim ist und sie niemals ersetzen kann. Neu ist dieses Anliegen nicht. Walter Kasper schrieb schon vor 40 Jahren mit Blick auf die aktuellen Selbstdefinitionen seines Faches: „Das eigentliche Problem der Dogmatik ist [...] nicht das in der hermeneutischen Dogmatik verhandelte Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, von Tradition und Situation, sondern die Frage, wie wir nach Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud in intellektueller und wissenschaftlicher Redlichkeit von Gott sprechen können.“⁵⁵ Diese Aussage bleibt in ihrem Kern gültig und aktuell, zumal die Liste der Religionskritiker länger geworden ist. Um die mit theologischer Rede über Gott verbundenen metaphysischen und epistemologischen Verpflichtungen zu klären, bietet sich in der Gegenwart (auch) die analytische Philosophie als Gesprächspartnerin an. Die Diskussion um das angemessene philosophische Paradigma für die theologische Systematik, mit der schwierige Grundsatzprobleme (etwa die Leistungsfähigkeit der theoretischen

⁵² Vgl. PHILIP CLAYTON: *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, Paderborn 1992, 181: „Wenngleich eine angemessene Analyse religiöse Überzeugungen in einer Vielzahl von Kontexten (emotiven, sozialen, ethischen) auf die Probe stellt, sollte dies niemals auf Kosten ihres primären Inhalts geschehen. Eine Theorie der Religion, die diese Überzeugungen auf Produkte oder Begleiterscheinungen einer in erster Linie soziologischen Realität reduziert, wird der *fides quae*-Komponente des religiösen Glaubens nicht gerecht.“

⁵³ Ebd. 201.

⁵⁴ Vgl. etwa BENEDIKT P. GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *HK 71/1* (2017), 33–36. Ausführlicher und unter Einbeziehung der aktuellen wissenschaftstheoretischen Debatten: THOMAS SCHÄRTL: „Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 13–42. Die Spannung zwischen „hermeneutischen“ und „analytischen“ Methoden bei der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie prägt schon den 1974 publizierten Entwurf von GRABNER-HAIDER: *Theorie der Theologie als Wissenschaft* (vgl. sein Schlusswort 210–214).

⁵⁵ KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft“, 656.

Vernunft in der Religionsphilosophie oder die Möglichkeit von Metaphysik „nach Kant“ betreffend) verbunden sind, scheint damit neu an Fahrt zu gewinnen⁵⁶.

(3) Die materiale Einteilung der Dogmatik ist im Vergleich mit den starken Umwälzungen in der Methode bemerkenswert konstant geblieben. Leitend ist weiterhin die Einteilung in „Traktate“, die in ihrer Ausdifferenzierung den zentralen Themen des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses zugeordnet werden können und an seiner trinitarisch-christologischen Zentrierung Maß nehmen müssen. Insofern haben sie jeweils das Ganze des christlichen Glaubens aus verschiedenen Perspektiven im Blick. Unter den neuen Elementen verdient vor allem die eigenständige Entfaltung eines Traktats „Theologische Anthropologie“ Erwähnung, der zuweilen als Synthese der Aussagen über den Menschen aus allen Bereichen der Dogmatik ausgestaltet wird und vor allem in stark transzendental-hermeneutisch ausgerichteten Entwürfen eine Schlüsselstellung zugewiesen bekommt⁵⁷.

2. Die Dogmatik im Kanon der Gesamttheologie

Noch im 19. und frühen 20. Jahrhundert war es unbestritten, die Dogmatik als „die theologische Wissenschaft mit Vorzug“⁵⁸ zu bezeichnen, da in ihr das

⁵⁶ Als lehramtliches Leitwort kann die Aussage von Johannes Paul II.: *Enzyklika Fides et ratio*, Bonn 1998, n. 66, angesehen werden: „Die spekulative dogmatische Theologie setzt daher implizit eine auf die objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt und, radikaler, vom Sein voraus.“ Vgl. auch n. 95: „Das Wort Gottes wendet sich nicht an ein einziges Volk oder an eine bestimmte Epoche. In gleicher Weise formulieren die dogmatischen Aussagen, auch wenn sie bisweilen unter dem Einfluß der Kultur der Zeit stehen, in der sie definiert werden, eine feststehende und endgültige Wahrheit. Es erhebt sich also die Frage, wie sich die Absolutheit und Universalität der Wahrheit mit der unvermeidlichen Abhängigkeit der sie wiedergebenden Formeln von Geschichte und Kultur versöhnen läßt. Wie ich vorhin sagte, sind die Ansichten des Historizismus unvertretbar. Hingegen ist die Anwendung einer Hermeneutik, die für den metaphysischen Anspruch offen ist, in der Lage zu zeigen, wie sich von den historischen Umständen und Zufällen her, unter denen die Texte herangereift sind, der Übergang zu der von ihnen zum Ausdruck gebrachten Wahrheit vollzieht, die diese Abhängigkeiten hinter sich läßt.“

⁵⁷ Vgl. exemplarisch THOMAS PRÖPPER: *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg 2011.

⁵⁸ Vgl. JOHANN B. HEINRICH: „Dogmatik“, in: Wetzler und Welte (Hg.): *Kirchenlexikon* 3, Freiburg ²1884, 1886–1903, hier: 1889. Ähnlich MATTHIAS J. SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, hg. von Grabmann, Freiburg ²1958 (1873–1875), n. 2 (S. 3): Die „dogmatische Theologie“ ist „eigentlich die Theologie schlechthin, wie man denn auch im Mittelalter stets nur von einer theologischen Wissenschaft, nicht von verschiedenen theologischen Disziplinen sprach. Wenn man aber durch das Attribut ‚dogmatisch‘ die dogmatische Theologie andern Formen oder Zweigen der Theologie gegenüberstellen will: dann können unter letzteren nicht andere selbstständige, mit der Dogmatik koordinierte theologische

wissenschaftliche Anliegen der Theologie als Ganzer in deutlichster Weise zur Durchführung kommt. Diese Vorrangstellung ist in der Gegenwart zunehmend in Frage gestellt worden⁵⁹. Grund dafür ist zunächst die bereits erwähnte Ausdifferenzierung der theologischen Einzelfächer, aber auch die Einsicht, dass nur in dieser Vielfalt für sich begrenzter wissenschaftlicher Perspektiven Theologie „zur rational verantworteten Gestalt gläubigen Selbstverständnisses in der Welt“⁶⁰ werden kann. Bereits die Verselbstständigung der Moral- und Fundamentaltheologie hat die Dogmatik auch innerhalb der systematischen Theologie zu einem partikulären Fach gemacht, das nicht beanspruchen kann, alle Aspekte des *intellectus fidei* abzudecken. Mit dem *hermeneutic turn* innerhalb der Dogmatik ist zum einen die Verwiesenheit auf die methodisch eigenständig gewonnenen Erkenntnisse der Exegese und Dogmengeschichte anerkannt worden, die dadurch nicht mehr im Verdacht stehen, bloße Hilfswissenschaften der Dogmatik zu sein. Zum anderen sieht sich die Dogmatik mehr als früher auf die Integration fundamentaltheologischer Diskurse verwiesen, sofern eine „reine“ Materialdogmatik ohne das Bemühen um rationalen Ausweis des Vorgetragenen immer weniger Überzeugungskraft entfaltet. Aber auch Veränderungen des modernen Wissenschaftsbetriebs haben die Vorrangstellung der Dogmatik zweifelhaft werden lassen. Für die Erfüllung heutiger universitärer Leistungskriterien (Projektorientierung, Drittmittelakquise, Lehrqualität, Zahl betreuter Promotionen etc.) sind die traditionellen Gewichtungen innerhalb der Fakultäten nur noch von nachgeordneter Bedeutung. Das Fach Dogmatik trifft hier sogar auf besondere Schwierigkeiten, sofern es durch sein stark in den Innenraum der Glaubensgemeinschaft verweisendes systematisch-spekulatives Interesse weniger anschlussfähig für interdisziplinäres Arbeiten zu sein scheint als andere theologische Disziplinen. Trotz alledem wird man die starke Präsenz der Dogmatik im theologischen Vollstudiengang, in dem es als Einzelfach neben der Philosophie den größten Stundenumfang beansprucht, weiterhin als begründet ansehen dürfen. „Auf sie laufen in gewisser Weise alle theologischen Fächer hin, sofern sie Material zur wissenschaftlichen Erfassung der Glaubensinhalte liefern, oder sie leiten sich von ihr her, sofern sie die aus den Glaubensinhalten resultierenden Folgen wissenschaftlich bedenken.“⁶¹ Wie kein anderes Teilfach steht die Dogmatik dafür, dass Theologie tatsächlich „Wissenschaft von Gott“ in seiner Selbstmitteilung an den Menschen ist und nicht bloß „Wissenschaft vom Christentum“ und seinen unterschiedlichen

Wissenschaften, sondern nur Hilfswissenschaften oder Abzweigungen der dogmatischen Theologie als der Haupt- und Stammwissenschaft verstanden werden, und eine Verken-
nung dieses organischen Verhältnisses kann nur von den nachteiligsten Folgen sein.“

⁵⁹ Vgl. jüngst BENEDIKT KRANEMANN: „Wer bildet das Zentrum?“, in: *HK* 71/4 (2017), 20–22.

⁶⁰ HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 204.

⁶¹ WOLFGANG BEINERT: *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985, 54.

Ausdrucksformen in Vergangenheit und Gegenwart. Der Wahrheitsanspruch des Christentums ist untrennbar mit seiner „Lehre“ verbunden und kann nur von ihr her wissenschaftlich erfasst und beurteilt werden. Theologie ohne Dogmatik (im Verbund mit den übrigen systematischen Disziplinen) würde darum ihre innere Mitte und Einheit einbüßen und hätte der Reduzierung auf eine Kulturwissenschaft wenig entgegenzusetzen.

3. Aktuelle Herausforderungen für die Dogmatik als Glaubenswissenschaft

3.1 *Die Bindung an das kirchliche Glaubensbekenntnis als wissenschaftstheoretisches Problem dogmatischer Theologie*

(1) Dass die Stellung der Theologie vor allem an staatlichen Universitäten massiven Anfragen ausgesetzt ist, stellt kein neues Phänomen dar. Diese Debatte begleitet – in wechselnder Intensität – theologisches Arbeiten mittlerweile ein ganzes Jahrhundert lang. Der katholische Systematiker Karl Eschweiler beginnt sein 1926 erschienenes Werk zur neueren Geschichte der theologischen Erkenntnislehre mit dem Hinweis auf Umfragen an Universitäten nach dem Ende des Ersten Weltkriegs darüber, „ob die theologischen Fakultäten abgeschafft oder beibehalten werden sollten“, und vermutet, dass das seinerzeit zugunsten der Theologie ausgefallene Ergebnis möglicherweise anders gelautet hätte, „wenn spezieller gefragt worden wäre, ob die alten konfessionellen Fakultäten nicht durch eine ‚religionswissenschaftliche‘ Fakultät ersetzt werden sollten“⁶². Die schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegen die Theologie erhobenen Argumente sind in ihrem Kern dieselben, die auch heute noch vorgebracht werden. In ihrem Zentrum steht die Anfrage, ob die Theologie modernen Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu entsprechen vermag. Indem das Fach Dogmatik die Bindung der Theologie an ein kirchliches Credo, das seinen Wahrheitsanspruch ausdrücklich rationaler Begründung entzieht, in deutlichster Weise repräsentiert, sieht es sich auch den kritischen Anfragen am unmittelbarsten ausgesetzt. Das für andere theologische Disziplinen vielleicht mögliche Ausweichen auf ein kulturwissenschaftliches Selbstverständnis, auf eine rein philologisch-hermeneutische Methode oder die autonome Begründung der eigenen Inhalte⁶³ kommt, wie bereits erwähnt, für

⁶² KARL ESCHWEILER: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, 9.

⁶³ Vgl. die mit direktem Bezug auf das „Dogmatische“ formulierte Aussage in einem neuen, insgesamt sehr theologiefreundlichen Papier des deutschen Wissenschaftsrates (Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Köln 2010, 53f.): „Der Katholizismus und die

die Dogmatik nicht in Frage. So kann die Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Dogmatik als Testfall für die Legitimierbarkeit wissenschaftlicher Theologie insgesamt bzw. für die Beantwortung der Frage gelten, welche Art von Theologie an Universitäten, die von einem weltanschaulich neutralen Staat finanziert und verantwortet werden, Platz beanspruchen darf.

(2) Wenn Dogmatik in besonderer Weise eine Theologie repräsentiert, die „Glaubenswissenschaft“ ist, deren „Wahrheitskriterium [...] im Wort Gottes bzw. im christlichen Glauben“⁶⁴ liegt und die Wissen „über den Glauben“, „im Glauben“, „aus dem Glauben“ generieren will⁶⁵, scheint ihre Kritik am erfolgreichsten mit Berufung auf die Voraussetzungslosigkeit als unverzichtbares Kriterium wissenschaftlichen Arbeitens erfolgen zu können. Während die Theologie viele formale Mindeststandards, wie (um die oft zitierte⁶⁶ Kriteriologie von Heinrich Scholz⁶⁷ aufzugreifen) das Satzpostulat (den Ausgang von widerspruchsfreien Aussagen mit Wahrheitsanspruch), das Kohärenzpostulat (die Existenz eines klar umrissenen Formalobjekts), das Kontrollierbarkeitspostulat (die notwendige Überprüfbarkeit von Wahrheitsansprüchen) und mit gewissen Problemen auch das Postulat der Vereinbarkeit der eigenen Aussagen mit bewährten Erkenntnissen anderer Disziplinen befriedigend zu erfüllen scheint, unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften offenkundig durch die apriorische Bindung an normative religiös-dogmatische Voraussetzungen. Wenn moderne Wissenschaftstheoretiker die Theologie aus dem Kreis der Wissenschaften ausschließen,

diversen Protestantismen haben im Einzelnen sehr unterschiedliche Konzepte von Theologie entwickelt. Gestritten wird darüber, ob Theologie als eine normativ orientierte Kulturwissenschaft des Christentums oder als eine Wissenschaft von Gott mit dogmatischen Normativitätsansprüchen zu konzipieren sei. Unter ‚dogmatisch‘ wird das von den Theologien Vorausgesetzte, der Vernunft nicht Verfügbare des Glaubens verstanden. Hintergrund dieser Möglichkeiten des unterschiedlichen Selbstverständnisses ist die Grundspannung zwischen historisch-hermeneutischen und systematisch-normativen Perspektiven, die sich auch institutionell in der Ausdifferenzierung der theologischen Teildisziplinen abbildet.“

⁶⁴ SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, 192.

⁶⁵ Ebd. 198f.

⁶⁶ Vgl. etwa WALTER KERN; FRANZ-JOSEF NIEMANN: *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, 31: „Meines Erachtens kann es bei den vier Minimalforderungen für wissenschaftlich-methodisches Arbeiten bleiben, die Heinrich Scholz um 1930 aufgestellt hat“. Ebd. 32: „Für die Beurteilung von außen, die nicht den Glaubensstandpunkt einnimmt, kann – und muß wohl auch – diese Rechtfertigung des Wissenschaftscharakters der Theologie genügen; er reicht jedenfalls zu ihrer akademischen Legitimation hin.“

⁶⁷ HEINRICH SCHOLZ: „Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, in: G. Sauter (Hg.): *Theologie als Wissenschaft*, München 1971, 221–264. Neuere Versuche der Definition solcher Mindeststandards nennen in der Regel ähnliche Kriterien; vgl. etwa HANS M. BAUMGARTNER: Art. „Wissenschaft“, in: *HPHG VI*, München 1974, 1740–1764, hier: 1745.

verweisen sie vor allem auf diesen Punkt⁶⁸. Das Postulat wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit ist explizit erstmals Ende des 19. Jahrhunderts formuliert worden⁶⁹. Es zielt nicht auf die (erkennbar absurde) Forderung ab, dass jede wahre Wissenschaft ihr Materialobjekt selbst erschaffen bzw. in seiner Existenz begründen müsste. Vielmehr fordert es, dass keine Wissenschaft in der spezifischen Behandlung ihres Objekts von Vorgaben ausgehen darf, die prinzipiell im wissenschaftlichen Diskurs nicht legitimiert oder in Frage gestellt werden können. Weil eine an den positiven Offenbarungsglauben gebundene dogmatische Theologie sich darauf nicht einlassen kann, scheint sie als Wissenschaft fraglich zu werden.

(3) Man kann an dieser Stelle daran erinnern, dass es bereits unter den Bedingungen des aristotelischen Wissenschaftsmodells eine intensive selbstkritische Reflexion der Theologie auf ihren eigenen Wissenschaftscharakter gegeben hat. Viele scholastische Theologen von Scotus⁷⁰ bis in die frühe Neuzeit, hier vor allem in der Jesuitenschule (gegen die Thomisten), haben ihrer eigenen Disziplin den Wissenschaftscharakter, jedenfalls im strengen Sinn, abgesprochen⁷¹. Die Begründung ergab sich aus den damals anerkannten Standards der aristotelischen Wissenschaftstheorie: Den Prinzipien einer Wissenschaft muss kognitive Gewissheit zukommen. Diese fehlt jedoch den dogmatischen Sätzen als den spezifischen Voraussetzungen der theologischen Reflexion, denn als allein im Glauben erfasste werden deren Inhalte nicht eingesehen, sondern willentlich affirmiert. Dass diese Affirmation durch die gnadenhafte Bewegung des Willens eine besondere Sicherheit erlangt, ist wiederum allein vom Glaubensstandpunkt aus plausibel. Damit treten Glaubensgewissheit und wissenschaftliche Gewissheit zunehmend in eine Spannung⁷². Da logisch korrekte Ableitungen niemals Aussagen hervorzubringen

⁶⁸ Vgl. jüngst GERHARD SCHURZ: *Philosophy of Science. A Unified Approach*, New York/London 2014, 44f.: „Religious studies, as long as they reconstruct factually occurring religious systems, belong to the descriptive scientific program, while theologies that dogmatically assume the truth of a certain religious ‚creed‘ are departing doubly from the realm of science: first by assuming the truth of speculations about the nature and existence of God, and second by making fundamental value assumptions.“

⁶⁹ Vgl. WYSER: *Theologie als Wissenschaft*, 9, Anm. 1, mit Verweis auf EDUARD SPRANGER: „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“, in: *Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse*, Berlin 1929, 2–30.

⁷⁰ Vgl. CONGAR: Art. „Théologie“, 402f.

⁷¹ Vgl. etwa GABRIEL VÁZQUEZ: *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae, tom. 1*, Ingolstadt 1609, disp. 4, c. 8, n. 20–24 (18a–20a); FRANCESCO AMICO: *Cursus theologici, tom. 1*, Douai 1640, disp. 1, s. 1 (3a–8b). Dazu auch STÖHR: *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638)*, 93–113, mit dem Resultat, „daß die Tendenz zur einseitigen Betonung des Wissenschaftscharakters der Theologie unter den Kommentatoren des hl. Thomas nicht so vorherrschend war, wie man in jüngster Zeit manchmal annahm“ (ebd. 113).

⁷² CONGAR: Art. „Théologie“, 444, nennt diese Trennung „fatal“ und sieht darin bereits die Wurzel für die wissenschaftstheoretische Krise der Theologie in der Moderne.

vermögen, deren Gewissheit über diejenige ihrer Prinzipien hinausgeht, führen theologische Konklusionen, denen immer mindestens eine Glaubensprämisse zugrunde liegt, niemals zu evidenten Wahrheiten. Theologie ist damit eine zwar in methodischer Hinsicht wissenschaftlich arbeitende Disziplin, aber doch nicht Wissenschaft im Vollsinn. Die aristotelische Wissenschaftslehre hat mit dem Übergang in die Neuzeit auch innerhalb der Theologie zunehmend an Bedeutung verloren. Aber die Frage nach der rationalen Legitimierbarkeit ihrer Prinzipien-sätze blieb auch im Rahmen der Nachfolgekonzepte das zentrale Problem, dem sich die Dogmatik zu stellen hatte.

(4) Nach der Aufklärung war es zunächst die Philosophie, die mit dem Zweifel am Wissenschaftscharakter der Theologie im überkommenen Sinn ihre eigene Zuständigkeit für wissenschaftliches Reden über Gott reklamierte. Während diejenigen Scholastiker, die Theologie nicht als Wissenschaft im strikten Sinn qualifiziert hatten, vom Anliegen geleitet waren, dem übernatürlichen Offenbarungscharakter ihrer Grundlagen gerecht zu werden, wurde die Theologie als Glaubenswissenschaft nun zusammen mit der Ablehnung jedes privilegierten Offenbarungswissens verworfen. Stattdessen forderte man eine wahrhaft wissenschaftliche Theologie, die ihre Aussagen über Gott nur noch mit den Erkenntnismitteln der Philosophie gewinnt und damit letztlich von ihr aufgehoben wird. Die aus Schrift und Tradition gewonnenen Inhalte theologischer Rede würden dann nur insofern relevant bleiben, wie sie mit den Thesen der natürlichen Theologie nicht im Widerspruch stehen; damit käme ihnen bestenfalls noch illustrativer oder volkspädagogischer Wert zu. Ein solches Theologieideal vermittelt beispielhaft J.G. Fichtes (wirkungslos gebliebenes) Gutachten für die neu zu gründende Berliner Universität, das 1807 verfasst wurde⁷³. Problematisch ist der

⁷³ Vgl. JOHANN G. FICHTE: „Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt“, in: *Über das Wesen der Universität. Drei Aufsätze von Joh. Gottl. Fichte, Friedr. Schleiermacher, Henrik Steffens aus den Jahren 1807–1809*, Leipzig 1919, 1–104, hier § 22, S. 34: „Eine Schule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs setzt voraus, daß verstanden und bis in seinen letzten Grund durchdrungen werden könne, was sie sich aufgibt; sonach wäre ein solches, das den Verstandesgebrauch sich verbittet und sich als ein unbegreifliches Geheimnis gleich von vorn herein aufstellt, durch das Wesen derselben von ihr ausgeschlossen. Wollte also etwa die Theologie noch fernerhin auf einem Gotte bestehen, der etwas wollte ohne allen Grund; welches Willens Inhalt kein Mensch durch sich selber begreifen, sondern Gott selbst unmittelbar durch besondere Abgesandte ihm mitteilen müßte; daß eine solche Mitteilung geschehen sei und das Resultat derselben in gewissen heiligen Büchern, die übrigens in einer sehr dunkeln Sprache geschrieben sind, vorliege, von deren richtigem Verständnisse die Seligkeit des Menschen abhängt: so könnte wenigstens eine Schule des Verstandesgebrauchs sich mit ihr nicht befassen. Nur wenn sie diesen Anspruch auf ihr allein bekannte Geheimnisse und Zaubermittel durch eine unumwundene Erklärung aufgibt, laut bekennend, daß der Wille Gottes ohne alle besondere Offenbarung erkannt werden könne, und daß jene Bücher durchaus nicht Erkenntnisquelle, sondern nur Vehikulum des Volksunterrichtes seien, welche, ganz unabhängig von dem, was

darin vermittelte Standpunkt nicht nur deswegen, weil er religiöse Überzeugung als eigenständiges Phänomen nicht ernst zu nehmen vermag und mit der Ablehnung eines freien Offenbarungshandelns Gottes in der Geschichte, das sich apriorischer Deduktion entzieht, selbst einem dogmatischen Vorurteil verhaftet ist. Fragwürdig daran ist auch, dass der Philosophie *in theologicis* eine Begründungslast aufgebürdet wird, deren Bewältigung sie sich wohl nur in der Epoche der Aufklärung und des Idealismus zugetraut hat. Als Reaktion auf solche philosophischen Vereinnahmungsansprüche hat vor allem die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts mit scharfer Abgrenzung gegen den „Rationalismus“ und mit der verschärften Betonung der Differenz zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis geantwortet. Das Erste Vaticanum hat diese Positionierung in seiner dogmatischen Konstitution *Dei Filius* lehramtlich fixiert⁷⁴. In der dogmatischen Prinzipienlehre der Neuscholastik führte sie zu einer prägnanten Betonung der Theologie als Wissenschaft „von den durch den Glauben erschlossenen übervernünftigen und übernatürlichen Dingen, soweit sie unter sich ein eigenes abgeschlossenes System, die übernatürliche Ordnung, bilden“⁷⁵. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg haben katholische Theologen in der Verteidigung ihres Faches nicht bloß auf den Zusammenbruch philosophischer Absolutheitsansprüche und die wissenschaftstheoretische Infragestellung eines starken Voraussetzungslosigkeitspostulats verwiesen⁷⁶, sondern auch Karl Barths Abweisung aller von außen an die Offenbarungstheologie herangetragenen Wissenschaftskriterien aufmerksam zur Kenntnis genommen, obgleich sie selbst anstelle einer dialektischen Trennung von Natur- und Gnadenordnung weiterhin Modelle ihrer teleologischen Verwiesenheit zu begründen suchten. Vorerst schien die konsequent vom übernatürlichen Glaubensstandpunkt aus betriebene Theologie so aus der Umklammerung wissenschaftstheoretischer Begründungszwänge entkommen und zu neuem Selbstbewusstsein im Verbund der Universität gelangen zu können⁷⁷. Die Scheeben-Renaissance in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht paradigmatisch für das Leitbild, dem man dabei folgen wollte. Nicht nur die

die Verfasser etwa wirklich gesagt haben, beim wirklichen Gebrauche also erklärt werden müssen, wie die Verfasser hätten sagen sollen; welches letztere, wie sie hätten sagen sollen, darum schon vor ihrer Erklärung anderwärts her bekannt sein müsse: nur unter dieser Bedingung kann der Stoff, den sie bisher besessen hat, von unserer Anstalt aufgenommen und jener Voraussetzung gemäß bearbeitet werden.“ „Der wissenschaftliche Nachlaß dieser als einer priesterlichen Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen mit Tode abgegangenen Theologie an die wissenschaftliche Schule würde durch eine solche Veränderung seine ganze bisherige Natur ausziehen und eine neue anlegen“ (ebd. § 26, S. 41).

⁷⁴ Vgl. dort vor allem den Beginn des vierten Kapitels über „Glaube und Vernunft“ (DH 3015–3016) und den dazugehörigen Anathematismus (DH 3041).

⁷⁵ SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Erstes Buch, n. 947 (S. 418).

⁷⁶ Vgl. WYSER: *Theologie als Wissenschaft*, 32f.

⁷⁷ Vgl. THOMAS MARSHLER: *Karl Eschweiler. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*, Regensburg 2011, 117–148.

starken spekulativen Rekonstruktionsversuche christlicher Zentraldogmen bei Theologen des 19. Jahrhunderts (wie Anton Günther), sondern auch die seit der nachtridentinischen Zeit im Mainstream katholischer Theologie (nicht zuletzt in der Jesuitenschule) erkennbare Fokussierung auf die rationale Erschließung der *praeambula fidei* konnten nun als Abweichung vom genuin glaubenswissenschaftlichen Weg kritisiert werden, wie er für die Theologie einzig angemessen zu sein schien⁷⁸. Allerdings blieb diese Strategie innertheologisch nicht unumstritten, weil sie sich rasch dem Vorwurf der Immunisierung und fideistischen Isolierung aussetzen konnte. Wie innerhalb des Protestantismus zunehmend Kritik an der dialektischen Theologie laut wurde⁷⁹, etablierte sich in der katholischen Theologie seit Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem im Gefolge Karl Rahners eine Hinwendung zu transzendental-anthropologischen (Letzt-)Begründungsentwürfen, die wieder mit dem Plädoyer für eine „starke Vernunft“ in der Apologetik verbunden sind.

(5) Die zwischenzeitliche Konsolidierung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses einer auf das eigene dogmatische Zentrum konzentrierten Theologie wurde ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aber auch *ab extra* massiv in Frage gestellt. Ausgangspunkt war nun nicht mehr eine vom Absolutheitsanspruch der Philosophie, sondern vom Methodenideal der Naturwissenschaften geprägte Wissenschaftstheorie. Allerdings hat sie selbst eine bemerkenswerte Entwicklung durchlaufen, deren jeweilige Entwürfe sehr unterschiedliche Konsequenzen für die Akzeptanz der Theologie (und der Geisteswissenschaften) implizierten. Mittlerweile herrscht Einigkeit darüber, dass weder das vom logischen Positivismus geforderte Konzept der verifikationistischen Zurückführung aller Basissätze auf empirische Tatsachen (bzw. die Überprüfbarkeit an solchen) noch die bloße Orientierung am Kriterium der Falsifizierbarkeit aller Theorien, wie sie der Kritische Rationalismus im Gefolge Poppers verfolgte, verlässliche Urteile über die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin ermöglichen⁸⁰. Dennoch haben die mit beiden Ansätzen verbundenen prinzipiellen Zurückweisungen des wissenschaftlichen Charakters der Metaphysik wie der Offenbarungstheologie zu wichtigen Versuchen von Theologen geführt, den theoretischen Ort ihres Faches neu zu bestimmen.

⁷⁸ Vgl. ESCHWEILER: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 18–130.

⁷⁹ Nach PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 274, läuft bei Barth die Begründung der Theologie auf „die irrationale Subjektivität eines nicht weiter begründbaren Glaubenswagnisses“ hinaus. Sie wird „positionell insoweit, als sie sich dem Bemühen um intersubjektive Rationalität in der Klärung und Prüfung ihrer Grundlagen verschließt“ (ebd., 275).

⁸⁰ Vgl. HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main ³2009, 114–134; GIJSBERT VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt am Main 2009, 102–110.

(a) Wolfhart Pannenberg hat in seinem Modell wissenschaftlicher Theologie die im kritischen Rationalismus zentrale Orientierung an prinzipiell falsifizierbaren Hypothesen mit Modifizierungen aufgegriffen und sich zugleich die Differenzierungen, die vor allem durch Thomas S. Kuhn in die Debatte eingeführt wurden, nutzbar gemacht. Pannenberg geht über Popper vor allem dadurch hinaus, dass er auch Gesamtdeutungen der Wirklichkeit, wie sie die Philosophie ebenso wie die Theologie vorlegt, als Hypothesen akzeptiert, die sich nach wissenschaftlicher Methodik beurteilen lassen. Den prinzipiellen Unterschied zwischen naturwissenschaftlichem „Verstehen“ und geisteswissenschaftlichem „Erklären“ sieht er durch die Aufdeckung von zahlreichen Strukturparallelen als überwunden an. In beiden Wissenschaftszweigen geht es darum, singuläre Phänomene und abstrakte, universal gültige Strukturen, Teil und Ganzes, in Beziehung zu setzen. Wissenschaft konstruiert immer „Sinnentwürfe“, in deren systematischen Gesamtzusammenhang Einzelnes eingeordnet wird und die sich hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit an ebendiesem Kriterium zu bewähren haben. „Findet in diesem Sinne das Verhältnis der wissenschaftlichen Verfahren in den Naturwissenschaften einerseits und den historisch-philosophischen Disziplinen andererseits selbst eine Erklärung, so ist es nicht mehr zulässig, den Begriff der Erklärung als in den historischen und philosophischen Disziplinen unanwendbar abzulehnen und ihm für den Bereich der Humanwissenschaften den Begriff des Verstehens entgegenzusetzen. Vielmehr muß das Verhältnis von Verstehen und Erklären dann selbst neu bestimmt werden“⁸¹. Das Proprium geisteswissenschaftlicher Entwürfe besteht dann (nur) darin, dass sie nicht primär Einzelnes unter Gesetzhypothesen zu subsumieren, sondern es in einen durch Freiheitsentscheidungen bestimmten, den Interpreten in seiner Selbstdeutung einbeziehenden offenen Geschehenszusammenhang einzuordnen suchen⁸². Dass das Ganze, auf das universale Sinnentwürfe abzielen, immer das Ganze der Geschichte ist, mag man als hegelianischen Zug des Pannenbergischen Modells identifizieren. Solange die Geschichte nicht abgeschlossen ist, können solche Thesen prinzipiell nur antizipatorischen Charakter beanspruchen. Dies bedingt zugleich ihre Komplexität, die das Urteil über ihre Leistungsfähigkeit schwerer macht als das Urteil über Modelle, die sich auf die Erfassung eingegrenzter Realitätsbereiche beziehen; dabei ist auch die (gegen Popper eingewandte) Erkenntnis zu berücksichtigen,

⁸¹ PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 154. Die traditionelle, auf Dilthey zurückgehende Unterscheidung fasst HEINRICH FRIES: *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1987, 135f., so zusammen: „Erklären heißt, etwas aus den empirischen Ursachen und Gesetzen, den physikalischen, chemischen, biologischen, erheben. Verstehen heißt, um den Sinn einer Sache bemüht sein, um den Sinn eines Textes, eines Kunstwerks, eines Geschehens.“ Als neueren Versuch einer wissenschaftstheoretischen Verbindung der Perspektiven vgl. DAVID K. HENDERSON: *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, Albany 1993.

⁸² Vgl. PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 157f.

dass komplexe wissenschaftliche Hypothesen durch Falsifizierungen partikulärer Elemente nicht zu erschüttern sind. Die Theologie formuliert ihre Deutung des Wirklichkeitsganzen mit Bezug auf Gott als alles bestimmenden Faktor, und zwar im Ausgang von spezifischen, geschichtlich gewonnenen religiösen Sinnerfahrungen, in denen sie die Antizipation universalen Sinns aufzudecken sucht. Als „Wissenschaft von Gott“ (nicht etwa „vom Christentum“) besitzt die Theologie ihr unverwechselbares Formalobjekt, hat aber zugleich (materialiter) „kein von anderen Gebieten abgegrenztes, isolierbares Gegenstandsgebiet. Obwohl sie alles, was sie untersucht, unter dem besonderen Gesichtspunkt der Wirklichkeit Gottes behandelt, ist sie doch keine positive Einzelwissenschaft. Denn die Frage nach Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit geht alles Wirkliche an.“⁸³ Die endgültige Bewährung bzw. Falsifizierung ihrer spezifischen Sinndeutung wird erst mit dem Ende der Geschichte – theologisch gesprochen: eschatologisch – zu erwarten sein, so dass vorerst der hypothetische Charakter ihrer Aussagen feststeht, zu dem sich der Theologe (anders als der Glaubende) ausdrücklich bekennen muss. An die Stelle der alten Spannung zwischen historisch Partikulärem und philosophisch Allgemeinem tritt hier die Spannung zwischen Partikularität und Universalität geschichtlicher Sinnerfahrung. Allerdings ist der Verweis auf den Jüngsten Tag insofern unbefriedigend, als er für die kritische Diskussion konkreter Theologieentwürfe im Hier und Jetzt wenig austrägt und aus der Perspektive anderer Wissenschaften sogar als neue Immunisierungsstrategie empfunden werden könnte. Pannenberg sieht darum den Hypothesencharakter der theologischen Interpretation auch auf einer zweiten Ebene gegeben, auf der sie schon im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs (wenn auch vorläufig) überprüfbar und ggf. modifizierbar und revidierbar wird: Sie ist an der Frage zu bewähren, „inwieweit sie die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung des Interpreten zu erhehlen und sich dadurch ihrem historischen Anspruch gemäß als alles bestimmende Wirklichkeit zu bewähren vermag“⁸⁴. Damit schlägt Pannenberg den Bogen zum Verständnis moderner Dogmatik als Hermeneutik der biblischen Überlieferung, die sich stets am wissenschaftlich aktuellen Realitätsmaßstab, am Selbstverständnis des Menschen im Kontext der Welt, zu bewähren hat⁸⁵ und dabei auch in der Konkurrenz zu anderen universalen Sinndeutungen steht. Er grenzt sich dabei

⁸³ Ebd. 298.

⁸⁴ Ebd. 341. Vgl. auch die Zusammenfassung beider Ebenen ebd. 344: „Theologische Aussagen stellen sich wie philosophische als Hypothesen über die Sinntotalität der Erfahrung dar, aber erstens unter dem Gesichtspunkt der alles Gegebene in seiner noch unvollendeten Totalität letztlich bestimmenden Wirklichkeit und zweitens im Hinblick darauf, wie sich diese göttliche Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein bekundet hat.“

⁸⁵ Vgl. ebd. 318: „Die überlieferten Behauptungen einer Religion lassen sich also als Hypothesen betrachten, die am Zusammenhang gegenwärtig zugänglicher Erfahrung darauf zu überprüfen sind, inwieweit von den überlieferten Behauptungen einer bestimmten Religion her die Vielseitigkeit gegenwärtiger Erfahrung integriert werden kann.“

aber nicht bloß von rein „dogmatischen“, „positionellen“, „konventionalistischen“ Theologien⁸⁶, sondern auch vom gegenteiligen Extrem „existenzieller“ Hermeneutik ab, die den biblischen Text nur zur Erhellung des menschlichen Selbstverständnisses heranziehen will und dem Subjektivismus zu verfallen droht. Gegen sie ist das Moment der objektivierenden Sacherkenntnis in einer auf intersubjektive Verständigung geöffneten Kommunikation über hermeneutisch erschlossene Sinnzusammenhänge ein unverzichtbares Korrektiv⁸⁷.

(b) In der Rezeption dieses Entwurfs hat vor allem Pannenberg's starke Betonung des Hypothesencharakters dogmatischer Aussagen innerhalb einer wissenschaftlichen Theologie und die damit verbundene distanzierte Haltung zum Begriff der „Glaubenswissenschaft“ Anstoß erregt⁸⁸. Widerspricht sie nicht dem Selbstverständnis des Glaubenden, ja erklärt geradezu den Nicht-Glaubenden zum besseren Theologen⁸⁹? Könnte sie nicht sogar dazu führen, Dogmatik als systematische Reflexion des kirchlichen Bekenntnisses in einen nicht mehr vermittelbaren Gegensatz zu wissenschaftlicher Theologie zu rücken und innerhalb dieser nur eine Fundamentalthologie zuzulassen, die zumindest methodisch vom Wahrheitsanspruch des Glaubens absieht, wenn sie die zu Hypothesen erklärten christlichen Bekenntnisaussagen *sola ratiōne* prüft und (hoffentlich) rechtfertigt? Tatsächlich ist in der protestantischen Theologie schon seit Ende des 19. Jahrhunderts⁹⁰ immer wieder die Forderung erhoben worden, Dogmatik im engeren Sinn in den Binnenraum kirchlicher Glaubensreflexion zu verschieben⁹¹ und sie

⁸⁶ Vgl. ebd. 301: „Wollte die Theologie als Wissenschaft von Gott prinzipiell dogmatisch verfahren, so bliebe sie in den Aporien der Positivität und damit auch des Glaubenssubjektivismus gefangen. Indem ihr aber »Gott« als Problem zum Thema wird, kann sie die Positivitätsproblematik durchbrechen und dann auch mit neuer Glaubwürdigkeit ihrerseits die Enge dezidiert untheologischer Wirklichkeitsauffassungen in Frage stellen.“ Darum wendet sich Pannenberg auch gegen die Bestimmung der Theologie als „Hermeneutik der christlichen Offenbarung“, da diese dem Immunisierungsvorwurf nicht zu entgehen vermöge (vgl. ebd. 326).

⁸⁷ Vgl. ebd. 184.

⁸⁸ Vgl. SCHEFFCZYK: *Die Theologie und die Wissenschaften*, 187–198.

⁸⁹ Vgl. VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians*, 176f.

⁹⁰ Vgl. CARL A. BERNOULLI: *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Fribourg 1897.

⁹¹ Vgl. INGOLF U. DALFERTH: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg i. Brsg 1991, 52: „Als spezifischer Modus des Welt-Kontakts der Kirche unterscheidet sich wissenschaftliche Theologie also von kirchenbezogener Theologie überhaupt und damit auch von dogmatischer Theologie im besonderen. [...] So konzentriert sich dogmatische Theologie auf die für das gemeinsame kirchliche Handeln relevanten Wahrheitsprobleme und damit einerseits auf die diachronen Differenzen zwischen gegenwärtigem Glaubenswissen und dem kirchlichen Konsens in der Vergangenheit, andererseits auf die entsprechenden synchronen Differenzen innerhalb einer Kirche und zwischen den Kirchen. Nicht in Frage steht ihr aber die prinzipielle Wirklichkeit dessen, wovon sie handelt, und damit der Wahrheitsanspruch christlichen Glaubenswissens überhaupt. Ihre Probleme

an der Universität durch eine wissenschaftliche Theologie, die bekenntnisfrei zu konzipieren ist, zu ersetzen⁹². Doch diese Konsequenz wäre weder sachlich überzeugend noch würde sie Pannenberg's eigentlichem Anliegen entsprechen. Sie wäre sachlich unangemessen, weil auch der im obigen Sinn rein „wissenschaftlich“ argumentierende Theologe (sofern er Theologe bleiben will) die Verteidigung des Glaubensstandpunkts als Interesse verfolgt, selbst wenn er dies methodisch zu verbergen sucht. Die für „wissenschaftliche“ Theologie gegen Dogmatik reklamierte universale, neutrale Vernunft-Objektivität ließe sich rasch als illusorisch entlarven⁹³. Zweitens wäre es naiv anzunehmen, dass die (Hypo-)Thesen, um deren möglichst vorurteilsfreie Diskussion es gehen soll, ohne Rekurs auf vorhergehende dogmatische Reflexion zu gewinnen sind. Das kirchliche Credo und sogar ursprüngliche biblische Bekenntnisaussagen sind immer schon Ergebnis systematischer Reflexion, Erstere sogar häufig direkte Stellungnahmen – sei es affirmierend, sei es ablehnend – zu vorangehenden Diskursen dogmatischer Theologie. Eine um der angeblich reineren Wissenschaftlichkeit willen auf Dogmatik verzichtende Theologie stünde in der Gefahr, sich selbst den argumentativen Boden unter den Füßen wegzuziehen. Übersehen würde bei einem solchen Verfahren zudem, dass auch die dogmatische Methode einen entscheidenden Beitrag zum Erweis der Rationalität des christlichen Glaubens leistet, indem sie die innere Stimmigkeit des christlichen Bekenntnisses in der klaren Formulierbarkeit seiner Sätze sowie der Kombinierbarkeit und inneren Ordnung der Einzelelemente zu demonstrieren bemüht ist. Nur eine radikal extrinsezistisch argumentierende Theologie könnte die Bedeutung dieses Aufweises bestreiten. „Kohärenz“ und „Konsistenz“ lassen sich daher kaum überzeugend als differierende Ziele „dogmatischer“ und „wissenschaftlicher“ Theologie einander gegenüberstellen⁹⁴, wenn man nicht die alte Dichotomie von Verstehen und Erklären in einer neuen Variante perpetuieren will. Dies sieht m. E. auch Pannenberg nicht anders. Es geht ihm nicht um die Minderung des Wissenschaftscharakters der Dogmatik,

ergeben sich vielmehr aus den unterschiedlichen Ausprägungen christlichen Glaubenswissens in Vergangenheit und Gegenwart, die sie um der Einheitlichkeit und Kohärenz des christlichen Wahrheitsbewußtseins und um ihrer Folgen im kirchlichen Handeln willen nach allen Regeln theologischer Kunst kritisch aufeinander beziehen und an den für die einzelnen Themenbereiche maßgeblichen Leitdifferenzen messen muß.“

⁹² Vgl. dazu die mit Verweis auf DAVID TRACY: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1987, bei PESCH: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, 289–295, gemachten Bemerkungen.

⁹³ Vgl. VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians*, 265.

⁹⁴ So DALFERTH: *Kombinatorische Theologie*, 55: „Geht es dogmatischer Theologie um die Kohärenz christlicher Wahrheitsansprüche, so geht es wissenschaftlicher Theologie um die Konsistenz christlicher und nichtchristlicher Wahrheitsansprüche. Während erstere auf die Ermöglichung einheitlichen Glaubenswissens aus ist, zielt letztere auf die Ermöglichung einheitlichen Wissens überhaupt. Nur erstere, nicht aber letztere leistet daher einen Beitrag zur kirchlichen Lehrbildung.“

sondern um eine Dogmatik als systematische Theologie, die im Bewusstsein der Strittigkeit ihrer Thesen und ihrer Gott allein zustehenden letzten Bewährung argumentiert⁹⁵. Er bestätigt damit die auch im katholischen Bereich mittlerweile anerkannte Nähe zwischen dogmatischer und fundamentaltheologischer⁹⁶ bzw. religionsphilosophischer Reflexion, in der durchaus von einer „diskursiven Hypothesisierung und Vorbehaltlosigkeit bei der Hypothesenprüfung“⁹⁷ gesprochen werden kann, ohne damit den Anspruch zu verbinden, strenge Beweise für Glaubenssätze vorlegen zu wollen. „In der Theologie“, so lässt sich mit Philip Clayton resümieren, „wird an einer Erklärung der Phänomene von Glauben und Praxis in einer Metasprache gearbeitet, die umfassend genug ist, auch die Frage nach der Wahrheit dieser Phänomene zu thematisieren. Mit dem Eintritt in die letztere Debatte fügt man der Bestimmung der Theologie als einer Disziplin keinen Schaden zu, sondern expliziert lediglich die Implikationen der Ansprüche, die schon mit den erststufigen christlichen Aussagen und Praktiken erhoben werden.“⁹⁸

(c) Man kann dieses Anliegen wahren, wenn man theologische, speziell dogmatische Entwürfe noch stärker als Pannenberg im genannten Werk vom Neopositivismus Poppers löst und mit Modellen der neueren Wissenschaftstheorie verbindet, in deren Licht die Partizipation der Theologie an Strukturähnlichkeiten aller Wissenschaften, die über die Erfüllung methodologischer Minimalkriterien hinausgehen, klarer hervortritt. Häufig anzutreffen ist in der theologischen Gegenwartsliteratur die Rezeption von Thomas S. Kuhns Modell wissenschaftlicher „Paradigmen“⁹⁹, mit dem der „Gedanke einer Einheit der Wissenschaft über die Disziplinen und über die Geschichte hinweg [...] so nachhaltig zerstört [wurde], daß er – jedenfalls in der alten Gestalt – nicht mehr vertretbar ist“¹⁰⁰. In die so begründete Pluralität moderner Wissenschaftsparadigmen ist die Theologie mit

⁹⁵ Vgl. PANNENBERG: *Systematische Theologie, Bd. 1*, bes. 58–72. Wenn man die Monographie von 1973 im Licht dieses späteren Werkes liest, lassen sich die genannten Einwände m. E. gut entkräften. In gewisser Nähe zu Pannenberg's Programm argumentiert CLAYTON: *Rationalität und Religion*, bes. 171–210.

⁹⁶ Vgl. OTTO H. PESCH: „Argumentative Verfahrensweisen in der Dogmatik. Am Beispiel der Rechtfertigungslehre“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 125–148, hier 128: „Die Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik ist darin begründet, dass es keine einzige methodische Zugangsweise, keine einzige Sachfrage im Hinblick auf ‚Rationalität‘ einer theologischen Aussage gibt, die sich die Fundamentaltheologie gegenüber der Dogmatik und umgekehrt ersparen könnte.“ Allerdings erkennt auch Pesch formale und materiale Schwerpunktsetzungen an. Vgl. ders.: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, 193–222 u. ö.

⁹⁷ WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 281.

⁹⁸ CLAYTON: *Rationalität und Religion*, 206.

⁹⁹ Vgl. die Beispiele bei JAMES A. MARCUM: *Thomas Kuhn's Revolution. An Historical Philosophy of Science*, London/New York 2005, 153–155, die leicht vermehrt werden könnten.

¹⁰⁰ HANS POSER: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2001, 143.

ihren spezifischen Voraussetzungen und Erkenntnisabsichten wesentlich leichter integrierbar als in die vom Positivismus geprägten Einheitsmodelle. Dogmatische Standpunktgebundenheit und Falsifikationsresistenz können dann bereits mit dem recht formalen Hinweis darauf verteidigt werden, dass auch alle anderen Wissenschaften spezifischen Perspektiven, Interessen, Axiomen, Grundprinzipien, apriorischen Aussagen, Konventionen, „judikalen“ und „normativen“ Festsetzungen (K. Hübner), Stilen etc. verpflichtet sind¹⁰¹. Allerdings bleibt die damit legitimierte Klassifizierung der Theologie als eines eigenständigen „Paradigmas“ innerhalb des vielgeschossigen Hauses der Wissenschaften nicht selten recht unspezifisch und macht sich ggf. bloßer „tu quoque“-Argumentation verdächtig. Sie kann sogar dazu führen, dass durch die Berufung auf die Inkommensurabilität der verschiedenen Paradigmen die Theologie in eine neue Isolierung gerät. Von dort aus ist es nur ein kleiner Schritt zurück zu Barths Postulat einer unvermittelbar proprietären (nicht irrationalen, aber eben auch nicht wissenschaftlichen) offenbarungstheologischen Erkenntnisform, dem in jüngerer Zeit etwa Kurt Hübner im Zuge seiner Rehabilitierung mythischer Denkformen recht nahe kommt¹⁰².

(d) Nancey Murphy schlägt für eine exaktere wissenschaftstheoretische Bestimmung systematischer Theologie die Anknüpfung an das Konzept von Imre Lakatos vor, das Impulse von Poppers Falsifikationismus und Kuhns wissenschaftshistoriographischem Ansatz verbindet¹⁰³. Lakatos präferiert die Rede von „Forschungsprogrammen“, die ähnlichen inneren Strukturen folgen und miteinander im Wettbewerb stehen¹⁰⁴. Sie setzen sich aus theoretischen Kernelementen zusammen, um die sich zur Absicherung verschiedene ergänzende Hilfhypothesen gruppieren. Damit sind sie niemals voraussetzungslos, sondern durch zahlreiche, in ihrer Wertigkeit abzustufende theoretische und methodologische Eigentümlichkeiten geprägt. Die ergänzenden Hypothesen eines Programms können angesichts „anomalen“ Datenmaterials verändert werden, ohne dass der *hard core* aufgegeben werden müsste. Neben dieser negativen (auf Abwehr

¹⁰¹ Vgl. etwa BEINERT: *Dogmatik studieren*, 41: „Es gibt nun keine einzige Wissenschaft, keinen Denkprozeß, der nicht in diesem Sinne faktisch »dogmatisch« wäre: immer muß man einen Standpunkt haben, den man nicht in Frage stellt; und wenn es der Standpunkt der Skeptiker wäre, daß alles fraglich sei. [...] Die Methode der theologischen Disziplin ist also keine Eigengestalt menschlichen Denkens, sondern nur die von der Sache her bedingte spezielle Weise, wie theologische Sachverhalte erforscht werden. Damit zeigt sich die Legitimität dogmatischen Denkens im Hause der Wissenschaften.“ Siehe bereits ERICH ROTHACKER: „Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus“, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse* 1954/6, Wiesbaden 1954, 11–26.

¹⁰² Vgl. in knapper Form KURT HÜBNER: „Wissenschaftstheorie und Theologie“, in: *ThPh* 82 (2007), 46–64.

¹⁰³ Vgl. auch IAN G. BARBOUR: *Wissenschaft und Glaube*, Göttingen 2006.

¹⁰⁴ Vgl. NANCEY C. MURPHY: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca 1990, 51–87.

von Falsifikationsversuchen ausgerichtet) Heuristik entfalten Forschungsprogramme aber auch eine positive Tendenz zur Wissenserweiterung, durch die vor allem „progressive“ Programme gegenüber „degenerativen“ ausgezeichnet sind. Diese sterben in der erfolglosen Konzentration auf die Verteidigung der inneren Theorieelemente zunehmend ab, während jene ihr Potential zur komplexeren Beschreibung der Realität systematisch zur Geltung bringen und ihre Fähigkeit zur Antizipation beweisen. Damit werden wissenschaftliche Paradigmenwechsel ebenso erklärbar wie das synchrone Nebeneinander unterschiedlich leistungsfähiger Forschungsprogramme und die Möglichkeiten ihrer inneren Ausdifferenzierung. Murphy zeigt an verschiedenen Beispielen aus der neueren systematischen Theologie, darunter der katholische „Modernismus“ des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, aber auch Pannenberg's Ansatz, dass diese sachgemäß als Forschungsprogramme im Sinne von Lakatos beschrieben werden können¹⁰⁵. Als solche werden sie miteinander vergleichbar und voneinander abgrenzbar. Ihre jeweilige (auch konfessionelle) Eigenart lässt sich mit der Unterscheidung von *hard core*-Annahmen und Hilfhypothesen erfassen¹⁰⁶, ihre Leistungsfähigkeit bemisst sich an der Fähigkeit zur systematischen Erschließung der „Daten“ aus Schrift und Tradition und ihrer hermeneutischen Vermittlung in veränderte Verstehenskontexte hinein. Vor allem im Bereich der Zusatzannahmen enthalten theologische Forschungsprogramme das Potential konstruktiver Fortentwicklung durch Kritik und Revisionen. Die Kirchenlehre kann in diesem Modell als Set von Basisannahmen, das verschiedene Programme meta-paradigmatisch verbindet, und zugleich als Element positiver Heuristik gewürdigt werden¹⁰⁷. Auf einer solchen Basis können unterschiedliche dogmatische Modelle und Schulen zur Entfaltung kommen, deren Nebeneinander die Endlichkeit und Vorläufigkeit jeder theologischen Rekonstruktion (wie überhaupt jedes wissenschaftlichen Projekts) belegt. Wenn sich die Theologie einer solchen wissenschaftstheoretischen Strukturanalyse öffnet, kann dies, wie Gijsbert van den Brink argumentiert, nicht nur ihre Akzeptanz in der universitären Öffentlichkeit stärken, sondern auch den Dialog mit den Naturwissenschaften und mit Theologien anderer Religionen fördern, die wie die christliche die Frage nach dem Ganzen der Realität mit Bezug auf Gott oder Göttliches stellen und die, sofern sie wissenschaftlich betrieben werden, ebenfalls universitäre Repräsentanz beanspruchen dürfen¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 88–129; 176–182. In einer neueren Publikation weist Murphy auf das Konzept sich entwickelnder theologischer Traditionen bei Alasdair MacIntyre hin, das sich in manchen Punkten mit den Einsichten bei Lakatos berührt; vgl. dies.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*, New York/London 2007, 103–108.

¹⁰⁶ Vgl. dies.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, 183–192.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 185f.

¹⁰⁸ Vgl. VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians*, 207f.

(6) Auch wenn man somit zum Ergebnis kommen kann, dass aus wissenschaftstheoretischer Perspektive die prinzipielle Akzeptanz einer konfessionell-dogmatisch gebundenen Theologie heute vielleicht einfacher zu erreichen ist als noch vor einigen Jahrzehnten, wäre es naiv zu meinen, dass allein damit der Fortbestand ihrer institutionellen Präsenz an öffentlichen Universitäten im gewohnten Umfang zu garantieren sein wird. Welches Interesse ein weltanschaulich neutraler Staat daran hat, Glaubenswissenschaft an seinen Universitäten betreiben zu lassen, wird sich nicht zuletzt an der gesellschaftlichen Relevanz bemessen, die dem ihr zugrunde liegenden Glauben sowie seiner öffentlichen Erforschung und Lehre zugesprochen wird. Die dabei relevanten Faktoren sind selten mit denjenigen identisch, die dem wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie entspringen, und daher auch kaum durch Fachdiskurse beeinflussbar.

3.2 Die Freiheit dogmatischer Forschung und Lehre

Die „Freiheit“ des Wissenschaftlers ist ein zentrales Element jeder „Ethik der Wissenschaft“¹⁰⁹. Die Frage, ob theologische Dogmatik „frei“ betrieben werden kann, fällt mit der Frage nach ihren spezifischen inhaltlichen Voraussetzungen nicht vollständig zusammen. Selbst wenn jemand die wissenschaftliche Reflexion des in einer Glaubensgemeinschaft formulierten Bekenntnisses für möglich hält, kann er den Anspruch kirchlicher Autoritäten zurückweisen, in diesen Reflexionsprozess fortgesetzt normierend einzugreifen. Nun erheben prinzipiell alle christlichen Konfessionen, deren Theologien im universitären Raum betrieben werden, den Anspruch auf solche Einflussnahme in den theologischen Wissenschaftsbetrieb. Für das spezielle Wissenschaftsverständnis der Dogmatik geht es dabei vor allem um die kirchliche Überprüfung der Treue des Theologen zu der durch die Glaubensgemeinschaft vorgegebenen Lehrgestalt. Die Vorgabe des katholischen Lehramtes lautet hier: „Die der theologischen Forschung eigene Freiheit gilt innerhalb des Glaubens der Kirche“¹¹⁰ – aber eben auch nur in diesem Rahmen. Wenn Theologen ihn nach kirchlichem Urteil überschreiten, müssen sie – jedenfalls prinzipiell – mit Sanktionen rechnen. Katholische Vertreter der Dogmatik waren davon in der jüngeren Vergangenheit überdurchschnittlich häufig betroffen, was die besondere Nähe ihres Faches zum kirchlichen Credo bestätigt. Damit stehen sie unter einer deutlich restriktiveren Vorgabe als ihre protestantischen Kollegen, deren wissenschaftliche Auslegung des Bekenntnisses sehr selten kirchliche Beanstandung erfährt. Das bedeutet nicht, dass protestantische

¹⁰⁹ Vgl. DAVID B. RESNIK: „Ethics of Science“, in: M. Curd/S. Psillos (Hg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London/New York 2014, 181–190, hier 186.

¹¹⁰ Kongregation für die Glaubenslehre: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, Bonn 1990, n. 11.

Theologie „Kirchlichkeit“ aus ihrem Selbstverständnis ausschließen würde¹¹¹. Nach I. U. Dalferth lehnt sie aber „die (zumindest potentielle) Dominierung des theologischen Diskurses durch den Lehrbestand, die Problemvorgaben und die Entscheidungsorgane einer partikularen Amtskirche“ ab¹¹². „Theologie“, so sein Plädoyer, „benötigt Freiheit auch gegenüber der kirchlichen Lehre. Denn wird diese Differenz ignoriert, verliert die Theologie ihr kritisches Potential gegenüber der Kirche“¹¹³. Hinter dieser Forderung steht einerseits die Überzeugung, dass der Glaube, wie ihn die Theologie reflektiert, vom Menschenwerk kirchlicher Lehre nicht unbedingt zuverlässig bezeugt wird¹¹⁴. Diese Prämisse geht deutlich über die auch in der neueren katholischen Theologie mit DV 10 anerkannte Differenz zwischen Gottes Wort und seiner kirchlichen Bezeugung und die daraus abzuleitende Konsequenz, dass letztere „stets nur als *norma proxima*, niemals aber als *norma suprema* der theologischen Arbeit gelten kann“¹¹⁵, hinaus. Vom protestantischen *sola scriptura*-Axiom her, das der Schrift als einzig konstitutivem *locus theologicus* die Fähigkeit zu unmittelbarer Selbstbezeugung im Glaubenden zuschreibt, ist ein „lebendiges Lehramt“ mit der „Aufgabe [...], das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen“ (DV 10), der ein dafür verliehenes Amtsscharisma korrespondiert, prinzipiell nicht akzeptabel¹¹⁶. Zum anderen wird (wissenschaftliche) Theologie in Dalferths Konzept weniger deutlich als im katholischen Verständnis als Dienst im und am Gottesvolk verstanden¹¹⁷, sondern stärker aus der Gegenüberstellung zur Kirche definiert¹¹⁸. Die

¹¹¹ Zur Diskussion vgl. HANS-MARTIN RIEGER: *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin/New York 2007.

¹¹² DALFERTH: *Kombinatorische Theologie*, 14.

¹¹³ Ebd. 21.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 33–40.

¹¹⁵ SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, 222. „Daraus folgt, daß eine totalitäre Interpretation des Modells der ekklesialen Normenvermittlung oder eine autokratische Handhabung desselben durch das hierarchische Lehramt nicht sachgerecht wäre“ (ebd.).

¹¹⁶ Vgl. zur breiteren Diskussion im Protestantismus HANS J. URBAN: *Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie*, Wiesbaden 1972.

¹¹⁷ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, n. 11: „Da er nie vergessen wird, daß auch er ein Glied des Volkes Gottes ist, muß der Theologe dieses achten und sich bemühen, ihm eine Lehre vorzutragen, die in keiner Weise der Glaubenslehre Schaden zufügt. [...] Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen.“ Der letzte Satz ist einer Rede von Johannes Paul II. entnommen.

¹¹⁸ Allerdings gibt es auch in diesem Punkt vergleichbare Schwerpunktsetzungen innerhalb der katholischen Theologie. Vgl. PETER HÜNERMANN: „Rationale Begründungsverfahren in der Dogmatik und kirchliches Lehramt“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 77–98, bes. 96f.

Frage nach dem Verhältnis von Lehramt und Theologie betrifft also dogmatische Grundüberzeugungen hinsichtlich der Bezeugung des Offenbarungswortes, so dass die Bindung an die Autorität des Lehramts für den katholischen Theologen keine bloß äußerliche Verpflichtung, sondern Teil der Glaubenslehre selbst ist, unter deren Voraussetzung er arbeitet. Die Anerkennung lehramtlicher Normierung gehört insofern zur freiwilligen Selbstbindung, die ein Theologe im Glauben akzeptiert, auch wenn sie ihn als Wissenschaftler unter Umständen in Konflikte führt. Allerdings ist zu bedenken, dass die Herausbildung einer professionalisierten akademischen Theologie, eines *magisterium cathedrae magistralis* in Unterscheidung vom *magisterium cathedrae pastoralis*, gleichursprünglich mit ihrer Herausbildung als wissenschaftlicher Disziplin war. Man kann hier nicht einfach von einer Delegation bestimmter Funktionen sprechen, die „eigentlich“ auch die Bischöfe übernehmen könnten. Wissenschaftliche Theologie ist vielmehr eine „Lebensfunktion der Kirche selbst“¹¹⁹, die, wenn sie auch nicht von Beginn an in der Kirche ausgeübt wurde und insofern nicht unverzichtbar zu ihrem Wesen gehört, mit dem Eintritt der Kirche in das Projekt der Wissenschaft als eine solche anerkannt werden musste, deren Ausübung angemessene Eigenständigkeit und Freiheit erfordert¹²⁰. Dazu gehört im Fall der Dogmatik nicht bloß die gegenüber der pastoralen Verkündigung methodisch unterschiedliche Weise des Zugriffs auf die Glaubensaussagen, sondern auch die Berechtigung zu vertiefter Reflexion und kritischem Weiterdenken lehramtlicher Vorgaben, das Nachdenken über die Rolle des Lehramts selbst eingeschlossen¹²¹. Weil der dogmatische Theologe mit seinen Thesen keinen Anspruch auf Glaubensverbindlichkeit erhebt, bleibt der Unterschied zu Weisungen der Kirche jederzeit deutlich. Wenn das Lehramt dennoch auf Ergebnisse theologischer Arbeit mit Sanktionen reagiert, kann dies kein Urteil über deren wissenschaftlichen Wert sein – das bleibt dem innertheologischen Disput überlassen, an dem sich auch ein Bischof beteiligen kann, aber dann nicht als Bischof, sondern als Theologe. Lehramtliche Interventionen können allein auf die Wirksamkeit theologischer Thesen innerhalb der Glaubensgemeinschaft Kirche bezogen sein und müssen von diesem Ziel her den Maßstab ihrer

¹¹⁹ MAX SECKLER: „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie“, in ders.: *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Brsg 1988, 136–155, hier 137.

¹²⁰ Als Beispiel einer älteren Verhältnisbestimmung vgl. EDMOND DUBLANCHY: Art. „Dogmatique“, in: *DThC* 4, Paris 1920, 1522–1574, hier 1573f., der allein das Moment der Schutzbedürftigkeit der Theologie durch das Lehramt und die strenge Verpflichtung zur Unterordnung betont. Andere Akzente setzt im gleichen Lexikon schon CONGAR: Art. „Théologie“, 490f.

¹²¹ Vgl. auch THOMAS MARSCHLER: „Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg i. Brsg 2016, 55–73.

Verhältnismäßigkeit gewinnen¹²². Ein prinzipieller Verzicht auf dieses Mittel als *ultima ratio* in Lehrkonflikten ist zumindest im traditionellen Selbstverständnis des katholischen Lehramts kaum zu erwarten. Die enorme Pluralisierung der katholischen Dogmatik seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat faktisch die Lehrfreiheit der Theologen in den vergangenen Jahrzehnten erheblich erweitert. Diese Tendenz könnte sich angesichts der momentan zu beobachtenden Hinwendung der Kirchenleitung zu einem an pastoraler Pragmatik orientierten Selbstverständnis, in dem doktrinale Konsequenz eher nachgeordnete Bedeutung besitzt, verstärken.

Verwendete Literatur

- AMICO, Francesco: *Cursus theologici, tom. 1*, Douai 1640.
- BALTHASAR, Hans Urs von: „Die Einheit der theologischen Wissenschaften“, in: ders.: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln 1969, 43–68.
- BARBOUR, Ian G.: *Wissenschaft und Glaube* (RThN 1), Göttingen ²2006.
- BAUMGARTNER, Hans M.: Art. „Wissenschaft“, in: *HPhG VI*, München 1974, 1740–1764.
- BEINERT, Wolfgang: *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985.
- BERNOULLI, Carl A.: *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Fribourg 1897.
- BERTI, Enrico: *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, Padua 1981.
- BEUMER, Johannes: *Die theologische Methode* (HDG I/6), Freiburg i. Brsg 1972.
- BULTMANN, Rudolf: „Das Problem der Hermeneutik“, in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2*, Tübingen 1952, 211–235.
- CAHILL, John: *The Development of the Theological Censures After the Council of Trent (1563–1709)*, Fribourg 1955.
- CHENU, Marie-Dominique: *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert* (Collection Chenu 4), Ostfildern 2008.
- CLAYTON, Philip: *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, Paderborn 1992.
- CONGAR, Yves M.-J.: Art. „Théologie“, in: *DThC 15* 1946, 341–502.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität* (QD 130), Freiburg i. Brsg 1991.

¹²² Die beamtenrechtliche Stellung von Theologen an deutschen staatlichen Fakultäten, die ihre Existenz als Wissenschaftler auch im Fall kirchlicher Beanstandung absichert, setzt diese Unterscheidung voraus.

- DREY, Johann S.: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System*, Tübingen 1819.
- DUBLANCHY, Edmond: Art. „Dogmatique“, in: *DThC* 4, Paris 1920, 1522–1574.
- ESCHWEILER, Karl: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926.
- ESCHWEILER, Karl: *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22*, hg. von Thomas Marschler, Münster 2010.
- FICHTE, Johann G.: „Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt“, in: *Über das Wesen der Universität. Drei Aufsätze von Joh. Gottl. Fichte, Friedr. Schleiermacher, Henrik Steffens aus den Jahren 1807–1809* (PhB 120), Leipzig 1919, 1–104.
- FILSER, Hubert: *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung* (SSThE 28), Münster 2000.
- FRIES, Heinrich: *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1987.
- GATZEMEIER, Matthias: *Theologie als Wissenschaft?, 2 Bde.*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *HK* 71/1 (2017), 33–36.
- GRABMANN, Martin: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de trinitate im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt*, Fribourg 1948.
- GRABNER-HAIDER, Anton: *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974.
- GRESHAKE, Gisbert: *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014.
- GRONDIN, Jean: *Hermeneutik*, Göttingen 2009.
- HEINRICH, Johann B.: „Dogmatik“, in: Wetzler und Welte (Hg.): *Kirchenlexikon* 3, Freiburg i. Brsg.² 1884, 1886–1903.
- HELL, Leonhard: *Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie* (VIEG 176), Mainz 1999.
- HENDERSON, David K.: *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, Albany 1993.
- HOFMANN, Michael: *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's* (RSTh 1), Bern/Frankfurt am Main/München 1976.
- HÜBNER, Kurt: „Wissenschaftstheorie und Theologie“, in: *ThPh* 82 (2007), 46–64.
- HÜNERMANN, Peter: „Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen“, in: H. Wolf (Hg.): *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 377–394.
- HÜNERMANN, Peter: „Rationale Begründungsverfahren in der Dogmatik und kirchliches Lehramt“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 77–98.

- HÜNERMANN, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.
- Johannes Paul II.: *Enzyklika Fides et ratio* (VAS 135), Bonn 1998.
- KARRER, Leo: *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius* (MThSt 37), München 1970.
- KASPER, Walter: *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967.
- KASPER, Walter: „Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung“, in: ders.: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (Walter Kasper. Gesammelte Schriften 7), Freiburg i. Brsg 2007, 645–664.
- KERN, Walter; NIEMANN, Franz-Josef: *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981.
- Kongregation für die Glaubenslehre: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* (AAS 98), Bonn 1990.
- KÖPF, Ulrich: *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (BHTh 49), Tübingen 1974.
- KRANEMANN, Benedikt: „Wer bildet das Zentrum?“, in: *HK* 71/4 (2017), 20–22.
- LANG, Albert: *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i. Brsg 1964.
- LECLERCQ, Jean: „L'idéal du théologien au Moyen âge“, in: *RScRel* 21 (1947), 121–148.
- LEIBOLD, Gerhard: „Theologie als Wissenschaft“, in: R. Langthaler (Hg.): *Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium* (LPTB 1), Frankfurt 2000, 39–50.
- MARCUM, James A.: *Thomas Kuhn's Revolution. An Historical Philosophy of Science*, London/New York 2005.
- MARSCHLER, Thomas: *Karl Eschweiler. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9), Regensburg 2011.
- MARSCHLER, Thomas: „Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg i. Brsg 2016, 55–73.
- MARSCHLER, Thomas: „Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2017, 145–168.
- MARSCHLER, Thomas; SCHÄRTL, Thomas (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014.
- MURPHY, Nancey C.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca 1990.
- MURPHY, Nancey C.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Post-modern Philosophy Set the Theological Agenda*, New York/London 2007.
- NIEDERBACHER, BRUNO/LEIBOLD, Gerhard (Hg.): *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster 2006.
- NIEMANN, Franz-Josef: „Zur Frühgeschichte des Begriffs »Fundamentaltheologie«“, in: *MThZ* 46 (1995), 247–260.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973.

- PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie, Bd. 1*, Göttingen 1988.
- PEITZ, Detlef: *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*, Bonn 2006.
- PESCH, Otto H.: „Argumentative Verfahrensweisen in der Dogmatik. Am Beispiel der Rechtfertigungslehre“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 125–148.
- PESCH, Otto H.: *Die Geschichte der Menschen mit Gott (Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung I/1)*, Ostfildern 2008.
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main 2009.
- POSER, Hans: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2001.
- PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie, 2 Bde.*, Freiburg i. Brsg 2011.
- RAHNER, Karl: Art. „Dogmatik (I)“, in: *LThK*² 3, Freiburg i. Brsg 1959, 446–454.
- RESNIK, David B.: „Ethics of Science“, in: M. Curd/S. Psillos (Hg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London/New York 2014, 181–190.
- RIEGER, Hans-Martin: *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin/New York 2007.
- ROTHACKER, Erich: „Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus“, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse* 1954/6, Wiesbaden 1954, 11–26.
- SAFFREY, Henri D.: „Les débuts de la théologie comme science (III^e–VI^e siècles)“, in: *RSPTh* 80/2 (1996), 201–220.
- SCHÄFER, Philipp: *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer*, Göttingen 1971.
- SCHÄFER, Philipp: *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, München 1974.
- SCHÄRTL, Thomas: „Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi Band 60), Regensburg 2017, 13–42.
- SCHEEBEN, Matthias J.: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, hg. von M. Grabmann (Gesammelte Schriften 3), Freiburg i. Brsg² 1958.
- SCHEFFCZYK, Leo: *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979.
- SCHEFFCZYK, Leo: „Katholische Dogmengeschichtserforschung. Tendenzen – Versuche – Resultate“, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.): *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 119–147.
- SCHOLZ, Heinrich: „Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, in: G. Sauter (Hg.): *Theologie als Wissenschaft*, München 1971, 221–264.

- SCHURZ, Gerhard: *Philosophy of Science. A Unified Approach*, New York/London 2014.
- SECKLER, Max: „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie“, in: ders.: *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Brsg 1988, 136–155.
- SECKLER, Max: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Freiburg i. Brsg 1988, 180–241.
- SEIGFRIED, Adam: „Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Aufklärung und Jansenismus“, in: E. Kovács (Hg.): *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München/Wien 1979, 241–265.
- SPRANGER, Eduard: „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“, in: *Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse*, Berlin 1929, 2–30.
- STÖHR, Johannes: *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638)* (SFGG II/11), Münster 1967.
- STÖHR, Johannes: „Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnisbestimmung“, in: G. Kraus (Hg.): *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft*, Frankfurt 1998, 53–74.
- THEINER, Johann: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.
- TORRELL, Jean-Pierre: „Le savoir théologique chez saint Thomas“, in: *RThom* 96 (1996), 355–396.
- TRACY, David: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1987.
- URBAN, Hans J.: *Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie* (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz 64), Wiesbaden 1972.
- VAN DEN BRINK, Gijsbert: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction* (Contributions to philosophical theology 12), Frankfurt am Main 2009.
- VÁZQUEZ, Gabriel: *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae, tom. 1*, Ingolstadt 1609.
- VERGAUWEN, Guido: „Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie“, in: U. Altermatt (Hg.): *Moderne als Problem des Katholizismus*, Regensburg 1995, 103–156.
- WALTER, Peter: „Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin“, in: W. Kasper/E. Schockenhoff/P. Walter (Hg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre: Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Mainz 1993, 50–68.
- WALTER, Peter: „Universität und Theologie im Mittelalter“, in: H. Hoving (Hg.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Brsg 2007, 18–32.
- WEI, Ian P.: „The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries“, in: *JEH* 46/3 (1995), 398–431.

WERBICK, Jürgen: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010.

Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Köln 2010.

WYSER, Paul: *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg/Leipzig 1938.