

Walter Kasper
Geschichtlichkeit der Dogmen?

Das Thema dieser Abhandlung ist bewußt mit einem Fragezeichen versehen; es beinhaltet also keine fertige These, sondern eine Frage. Das Ziel ist nicht, für diese Frage eine abschließende Lösung zu geben und eine Antwort zu formulieren, „die man getrost nach Hause tragen kann“, sondern die Frage erst einmal in der rechten Weise aufzuschließen und dann ein paar erste Ansätze zu entwickeln für ein theologisch sachgemäßes Verständnis des Dogmas. Es ist gegenwärtig in der Theologie und in der Kirche nicht die Zeit fertiger Lösungen, sondern der Suche nach neuen Lösungsansätzen auf ziemlich neue und ungewohnte Problemstellungen, in die wir uns erst langsam hineinfinden müssen¹.

Deshalb sollen drei Problemkreise behandelt werden: Das Problem der Geschichtlichkeit im allgemeinen, das Problem des Dogmas und das Problem einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung von Dogma und Geschichte.

I.

Das Problem der Geschichtlichkeit im allgemeinen

Zu Beginn dieses Jahrhunderts hat der protestantische Theologe und Religionsgeschichtler Ernst Troeltsch die Erwartung ausgesprochen, daß die Begegnung zwischen Theologie und Geschichte in Zukunft noch weit größere Probleme aufwerfen werde als die Begegnung zwischen Theologie und Naturwissenschaft, die zu seiner Zeit die Geister in erster Linie erregte. Die Voraussagen von Ernst Troeltsch haben sich in der Zwischenzeit voll erfüllt. Der Philosoph G. Krüger urteilt: „Die Geschichte ist heute unser größtes Problem. Sie ist es in dem dreifachen Sinne, daß sie zugleich unser dringendstes, unser umfassendstes und unser schwierigstes Problem ist.“² Wir erfahren in der Gegenwart eine radikale Vergeschichtlichung der gesamten Wirklichkeit. Alles ist im Umbruch und im Wandel begriffen; es gibt kaum mehr etwas Festes und Beständiges; was man früher für ewige Wahrheiten, unumstößliche Prinzipien, verpflichtende Tradition hielt, zählt heute kaum mehr etwas; allein das Neue fasziniert, auch dann, wenn man weiß, daß es vielleicht morgen wieder veraltet sein wird. Der Abstand der Gene-

¹ Zum Ganzen vgl. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965); K. Rahner - K. Lehmann, *Kerygma und Dogma*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer I (Einsiedeln 1965) 622-703.

² G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte* (Freiburg, München 1958) 97.

rationen ist größer geworden, fast scheint es manchmal, als ob die Älteren und die Jüngeren in ganz verschiedenen Welten und Zeiten lebten und in verschiedenen Kategorien dächten.

Dieser geschichtliche Wandel hat auch die Kirche ergriffen. Das II. Vatikanische Konzil hat die Verflochtenheit von Kirche und Geschichte ins allgemeine kirchliche Bewußtsein gehoben. Die Kirche, das Lehramt, die Dogmen erschienen vielen bisher als der feste Turm in der Brandung der Zeit und als der unerschütterliche Fels in den Wogen der Geschichte. Viele glaubten hier einen letzten Halt zu besitzen inmitten des Wechsels der Zeit und inmitten der Kurzlebigkeit geschichtlicher Weltanschauungen und Ideologien. Besorgt stellen nun viele ernsthafte Christen fest, daß auch in der Kirche alles in Diskussion geraten ist, daß die Meinungen und Positionen, für die sie gestern noch zu kämpfen angehalten wurden und für die sie sich aus Treue zur Kirche angreifen ließen, nun von eben dieser Kirche vermeintlich oder wirklich aufgegeben werden. Gerade die treuesten Anhänger der Kirche und die eifrigsten Verteidiger des Glaubens sehen sich damit von den Trägern des Lehramtes selbst desavouiert. Das alles ist ein Indiz dafür, daß die Geschichtlichkeit auch in die Kirche Einzug gehalten hat.

Der Ursprung des Problems der Geschichtlichkeit

Im Raum der Kirche und auf dem Gebiet des Glaubens kommt dieser Umbruch des allgemeinen Bewußtseins besonders einschneidend und für viele bestürzend. Die Kirche und ihre grundlegenden Glaubensbekenntnisse hatten ja in der Antike Gestalt angenommen. Antikes Denken, platonische, aristotelische, stoische Philosophie lebte in der kirchlichen Theologie fort und bestimmte bisher das Denken der Kirche. Dieses antike Denken ging von einem festen, als statisch gedachten Kosmos mit ewigen Wesensgesetzlichkeiten aus. Natürlich gab es auch hier Bewegung und Veränderung; aber sie wurden gleichsam als Oberflächenerscheinungen eines ewigen Wesensgrundes, als akzidentelle Veränderungen an einer bleibenden Substanz aufgefaßt. Bewegung galt als Ausdruck der Endlichkeit und des Unbeseligtseins, oft geradezu als Strafe und Folge eines Urfalls. Die Wahrheit aber war ewig, die Gottheit ein in sich ruhender unbewegter Bewegter.

Ausgehend von solchen Denkkategorien entwarf die mittelalterliche Philosophie und Theologie einen in sich großartigen und imponierenden Ordo des Seins, der in verschiedenen Stufen und Graden Abbild des unwandelbaren göttlichen Seins ist. Das Phänomen der Geschichte und des geschichtlichen Wandels gab es selbstverständlich auch hier; aber es wurde nie ausdrücklich zum Problem. Die Geschichte war ein Phänomen, das im Rahmen eines umgreifenden Ordo betrachtet wurde. Für das neuzeitliche Denken dagegen ist die Geschichte eben kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo; vielmehr ist jeder Ordo nur ein Moment innerhalb einer ihn sofort wieder

relativierenden Geschichte. Die Wirklichkeit hat hier nicht eine Geschichte, sondern sie ist zutiefst Geschichte.

Dieser Umbruch zum geschichtlichen Denken vollzog sich im 19. Jahrhundert. Auf dem Gebiet des Denkens und der Kunst geschah diese Revolution durch die Romantik und den deutschen Idealismus. Das Absolute ist nach Fichte die Tat, die sich beständig selbst setzen will und sich doch nie voll ergreifen kann. Für Hegel ist die Wahrheit Bewegung; erst in und durch die Geschichte kommt sie zu sich selbst. Das Absolute steht nicht mehr unbewegt und unveränderlich über der Geschichte; die Geschichte ist der Selbstvollzug des Absoluten, die Schädelstätte des absoluten Geistes. Was im idealistischen Denken vom absoluten Geist gesagt wurde, das wird heute im existenzialistischen Denken vom Menschen gesagt. Der Mensch lebt nicht nur in einer Geschichte, die ihm irgendwie äußerlich bleibt; die Geschichte ist vielmehr die innere Dimension und Verfaßtheit des Menschen; der Mensch ist wesentlich das Wesen, das unterwegs ist zwischen Sein und Werden, Vergangenheit und Zukunft. Das Menschsein ist für jeden eine Gabe, aber noch mehr eine in der Geschichte erst zu verwirklichende Aufgabe. Der Mensch steht in den entscheidenden Situationen seines Lebens immer wieder auf dem Spiel; er ist zutiefst geschichtlich.

Was die Philosophie abstrakt dachte, das wurde durch die Erfahrungswissenschaften in vielfältiger Weise konkret bestätigt und in die Praxis umgesetzt. Die Paläontologie zeigte, daß der Mensch in der Evolution der Natur und der vormenschlichen Lebensformen eine lange Vorgeschichte besitzt, in der er erst zu dem geworden ist, was er heute ist; die Ethnologie und Geschichtswissenschaft erwies, daß er sich seit seinem ersten Auftreten noch vielfach geändert hat, daß es eine große Vielfalt ethischer, religiöser, soziologischer Maßstäbe geben kann und heute zunehmend wieder gibt, daß manches von dem, was wir bisher als unveräußerliche Naturordnung ansahen, im Grunde nichts anderes ist als eine geschichtlich gewordene, vielleicht sogar spezifisch abendländische Form menschlicher Selbstverwirklichung. Es gibt eine regelrechte Entwicklung des sittlichen Bewußtseins und der Erkenntnis der personalen Würde des Menschen. Schließlich entdeckte die seit der Mitte des letzten Jahrhunderts entwickelte Dogmengeschichtsschreibung einen Wandel und eine Entfaltung im Glaubensbewußtsein der Kirche, die sich nicht nur nach den Gesetzen eines stetigen, organischen Wachstums vollzogen hat, in der es vielmehr auch Sprünge, Umschichtungen, Antizipationen und Retardationen gegeben hat. Was wir heute an Neuorientierungen und Umbrüchen gleichsam im Zeitraffer erleben, das hat sich nach dem Ausweis der Kirchengeschichte, so wie wir sie heute kennen, gleichsam im Zeitlupentempo schon immer vollzogen.

Ansätze für eine Lösung des Problems

Die Geschichte ist also eines der schwierigsten Probleme, das unsere Zeit bedrängt und das nun auch in die Kirche Einzug gehalten hat. Die Pastoralkonstitution des Vatikanum II (Nr. 5) sieht unsere ganze gegenwärtige Epoche dadurch gekennzeichnet,

daß sich ein Übergang vollzieht von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis. Das Problem der Geschichte beschränkt sich also nicht auf dieses oder jenes Dogma, auch nicht auf die Dogmen insgesamt; es ist ein universales und totales Problem, das aus dem Grundansatz und Zentrum des modernen Denkens überhaupt entspringt. Wenn wir also den Dialog mit unserer Zeit wollen, dann müssen wir ihn an dieser Stelle führen. Hier entscheidet sich das Heutigwerden der Kirche.

Hier stellt sich aber auch die entscheidende Frage: kann sich die Kirche und der Glaube überhaupt so der Geschichte ausliefern? Verlieren wir damit nicht allen Boden unter den Füßen? Gehen wir damit nicht einem schrankenlosen Relativismus entgegen? Muß nicht gerade der Glaube und das Dogma einen Damm bilden gegen eine totale Vergeschichtlichung aller Wirklichkeit? Wo gäbe es sonst noch Halt und Gewißheit? Müssen also nicht die Dogmen über allen geschichtlichen Wandel erhaben sein?

Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir noch eine Vorfrage stellen. Sie lautet: Kann sich nicht nur die Kirche, sondern schon der Mensch so radikal der Geschichte ausliefern? Bedeutet eine radikale Vergeschichtlichung des Menschen und all seiner Lebensbereiche nicht im letzten eine radikale Bedrohung des Menschseins des Menschen? Versinken damit nicht alle menschlichen Werte im Bodenlosen eines alles verschlingenden Relativismus und Skeptizismus? Verteidigt die Kirche also mit der Unwandelbarkeit ihrer Dogmen nicht auch die Menschlichkeit des Menschen?

Tatsächlich muß man sagen: Wenn alles nur noch Geschichte ist, wenn nicht etwas ist, das sich geschichtlich verändert, sich aber in dieser Veränderung auch zugleich durchhält, dann hebt sich die Geschichte selbst auf. Die Geschichte setzt ein Subjekt voraus, das geschichtlich wird und das geschichtsfähig ist; dieses Subjekt ist der Mensch. Geschichte gibt es nur, wo es den Menschen gibt, der in Freiheit und Verantwortung geschichtlich handelt. Dieser Mensch ist als geschichtliches Wesen immer gesellschaftlich und leiblich verfaßt. Geschichte setzt also ganz bestimmte Strukturen voraus, ohne die sie gar nicht Geschichte sein kann³. Darum betont die vorhin bereits zitierte Pastoral-konstitution mit vollem Recht, „daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt“ (Nr. 10). Geschichtlichkeit kann dort, wo sie sich selbst recht versteht, nicht einfach in einen schrankenlosen Relativismus und Skeptizismus, wo alles und nichts mehr gilt, umschlagen.

Das wirkliche Problem der Geschichtlichkeit liegt nun aber nicht sosehr im Grundsätzlichen. Es ist nicht sosehr die Frage, ob es überhaupt noch Unwandelbares gibt; die Frage lautet vielmehr viel konkreter, wie wir inmitten des geschichtlichen Wandels das bleibend Gültige feststellen können. Es ist nämlich nicht so, daß man das unwandelbare Wesen so leichtthin „chemisch rein“ aus seinen geschichtlichen Verwirklichungsformen herausdestillieren könnte. Die beliebten und viel benützten Bilder vom bleibenden Wesenskern und der äußeren geschichtlichen Schale, vom bleibenden Inhalt

³ Vgl. A. Darlap, Art. Geschichtlichkeit, in: Handbuch theol. Grundbegriffe I (München 1962) 491–497.

und der geschichtlich wandelbaren sprachlichen Einkleidung meinen zwar alle etwas Richtiges, aber sie sind angesichts des geschichtlichen Problems viel zu harmlos. Unsere menschliche Sprache besteht nicht einfach aus neutralen Worthülsen, die man beliebig auswechseln könnte. Sprache und Sache sind viel inniger miteinander verbunden. Beide lassen sich zwar unterscheiden, sie lassen sich aber so wenig trennen wie Leib und Seele des Menschen. Das bleibende Wesen ist uns also nie anders gegeben als in seinen konkreten, wandelbaren geschichtlichen Verwirklichungsformen. So wie unsere menschliche Person nie ohne den Leib und seine Geschichte sein kann, so ist das Wesen aller unserer Erkenntnisse und Institutionen nie trennbar von ihrer leibhaftigen Geschichte. Erst in und durch diese Geschichte hindurch sind und werden sie zu dem, was wir als ihr Wesen bezeichnen.

Darin ist es begründet, daß es nicht nur eine Geschichte der äußeren Formen, der Situationen, der einkleidenden Bilder, Worte, Symbole gibt, vielmehr wandelt sich mit diesen Bildern, Worten und geschichtlichen Umständen in etwa auch der Sinn einer Sache selbst. Sosehr es nämlich gilt, daß zur Geschichte gleichbleibende Strukturen gehören, wie Freiheit, Gesellschaft, Leiblichkeit, Tradition und vieles andere mehr, so gilt ebensosehr, daß sich der Sinn von Freiheit, Gesellschaft, Leib, Tradition geschichtlich wandeln kann und sich tatsächlich auch vielfältig gewandelt hat. Wir denken heute anders als vor 100 Jahren!, wie man diesen Tatbestand etwas volkstümlich zu umschreiben gewohnt ist. Die Tönung, Stimmung, die Farbe und der Akzent, den wir mit diesen abstrakten Begriffen verbinden, kann geschichtlich sehr verschieden sein. Man spricht deshalb von einer Geistesgeschichte.

Hoffnung, nicht Skepsis als Grundhaltung

Etwas dialektisch formuliert könnten wir sagen: Die Geschichtlichkeit ist das bleibende Wesen des Menschen und der Welt. Diese Geschichtlichkeit ist mit der Endlichkeit gegeben. Was bleibt, das ist, daß wir als Menschen unser geschichtliches Wesen nicht einholen können, daß wir uns selbst nie einfach in die Hand bekommen können und daß wir unser Wesen deshalb auch nie fix und fertig auf den Begriff bringen können. Der Mensch ist sich selbst transzendent. „Der Mensch überschreitet unendlich den Menschen“ (B. Pascal)⁴. Er ist deshalb stets unterwegs; er ist „homo viator“ (G. Marcel)⁵, in Wesen der Hoffnung. Diese Hoffnung ist innergeschichtlich unerfüllbar; sie ist ein Strukturmoment der Geschichte. Das bedeutet, daß unser Erkennen und Tun immer nur in geschichtlicher Gebrochenheit und Perspektivität möglich ist, daß grundsätzlich alles, was wir sagen und tun, von einer notwendigen Vorläufigkeit geprägt sein muß. Aber in dieser Vorläufigkeit und Gebrochenheit der Geschichte hoffen

⁴ B. Pascal, Über die Religion (*Pensées*), übertragen von E. Wasmuth, Fr. 434 (Heidelberg 1963) 202.

⁵ G. Marcel, *Homo viator*. Philosophie der Hoffnung (Düsseldorf 1959).

und vertrauen wir, Gültiges und Unaufgebbares zu erkennen. Andernfalls wäre die Hoffnung gegenstandslos und sinnlos. Die Hoffnung als Strukturmoment der Geschichte schließt also beides ein: Endgültigkeit und Vorläufigkeit; sie besagt aber auch, daß wir beides nie einfach adäquat scheiden können.

Wir brechen hier die Aussagen über das Problem der Geschichtlichkeit ab und wenden uns nun den Fragen des zweiten Teils zu. Hier versuchen wir die theologischen Konsequenzen aufzuzeigen, die sich aus unseren bisherigen mehr anthropologischen Überlegungen ergeben. Von vorneherein läßt sich soviel sagen: Wenn Gottes Wort immer in menschlichem Wort ergeht und wenn in der Mitte unseres Glaubens die Botschaft von der Menschwerdung Gottes steht, von der gilt, daß Gott alles Menschliche unvermischt und ungetrennt angenommen hat, dann muß zum Wort Gottes und zur Menschwerdung auch gehören, daß Gott und sein Wort voll und ganz, unvermischt und ungetrennt eingehen in die Dimension der Geschichte, dann muß alles bisher Gesagte auch für den Glauben Gültigkeit haben. Wir fragen nunmehr, was dies für das rechte Verständnis des Dogmas für Konsequenzen mit sich bringt.

II.

Das Problem des Dogmas

Das katholische Verständnis der Dogmen scheint in sich zunächst vollkommen klar zu sein. Ein Dogma ist nach der Lehre, wie sie auf dem ersten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kommt, ein Satz des Glaubens, der von Gott selbst geoffenbart ist und den die Kirche durch ihr ordentliches oder außerordentliches Lehramt zu glauben vorlegt. Ein Dogma wird nach dieser Lehre also durch zwei Elemente konstituiert, die immer zusammen gegeben sein müssen: göttliche Offenbarung und kirchliche Lehrvorlage, durch die die Kirche die Offenbarungswahrheit entsprechend den Bedürfnissen einer Zeit erklärt, schützt, verteidigt und präzisiert.

Wollten wir unser Thema „Geschichtlichkeit des Dogmas“ anhand dieses Dogmenbegriffs erörtern, so könnten wir sagen, daß ein Dogma insofern eine Geschichte haben kann, als der Grad der lehramtlichen Explikation geschichtlich sehr verschieden sein kann. Es ist möglich, daß die Kirche eine Wahrheit früher nicht mit derselben Deutlichkeit und Bewußtheit ausgesprochen hat wie sie es heute tut, weil diese Wahrheit früher entweder unumstrittener Besitz war oder weil diese Wahrheit unter den damaligen Umständen nicht „gefragt“ war. Weil sich also die Fragestellungen verschieben, ist es möglich, daß die Kirche im Laufe ihrer Geschichte immer tiefer in das Glaubensgut eindringt und dabei Wahrheiten, die sie bisher nur implizit ausgesprochen oder stillschweigend vorausgesetzt hat, deutlicher expliziert und begrifflich artikuliert.

Dieser scheinbar so einleuchtende Erklärungsversuch reicht jedoch nicht aus. Einmal hat die Dogmengeschichte, so wie sie sich konkret bisher vollzogen hat, keineswegs einfach darin bestanden, daß man aus vorgegebenen Prämissen friedlich Folgerungen ge-

zogen hat. Mit dieser Erklärung wird man der wahrhaft turbulenten Geschichte der altkirchlichen Konzilien ebensowenig gerecht wie dem Aufbruch, den das vergangene Konzil in mancher Hinsicht bedeutet hat. Zum anderen bleibt bei diesem Erklärungsversuch unbeachtet, daß ja auch der Begriff und das Verständnis vom Dogma selbst wieder eine Geschichte hat. Was ein Dogma ist, das ist weit weniger klar als es gewöhnlich vorausgesetzt wird. Der vorhin gebrauchte Dogmenbegriff ist selbst geschichtlich geprägt und bedingt. Er bringt wie jeder geschichtliche Begriff nicht einfachhin „das“ Wesen des Dogmas zum Ausdruck.

Das Dogmenverständnis des Vatikanum I hat sich erst im Lauf der Neuzeit herausgebildet; ausdrücklich formuliert wurde es erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Wir finden es erstmalig in dem Werk des Franziskaners Philipp Neri Chrismann „Regula fidei catholicae“ aus dem Jahre 1792, ein Werk, das paradoxerweise 1868 sogar auf den Index gesetzt wurde. Diese Indizierung konnte aber offensichtlich schon damals nicht verhindern, daß das Buch eifrig gelesen und benutzt wurde. Das hier zum Ausdruck kommende Dogmenverständnis spiegelt ganz deutlich die spezifische theologische Geistigkeit der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Gegen die neuzeitliche autonome Vernunft in Aufklärung und Liberalismus mußte die Kirche den autoritativen Charakter des Glaubens betonen; gegen den neuzeitlichen Individualismus aber mußte die kirchliche Bindung herausgestellt werden, die zum Glauben gehört. Die beiden Elemente des neuzeitlichen Dogmenbegriffs, göttliche Offenbarung und kirchliche Lehrvorlage, entsprechen also ziemlich genau der neuzeitlichen Problemstellung. Es handelt sich hier gar nicht um eine erschöpfende Wesensbestimmung des Dogmas, sondern lediglich um die Herausstellung von zwei Aspekten, die in der damaligen Situation von besonderer Bedeutung waren. Mit diesen beiden Aspekten wird etwas Gültiges gesagt, aber es wird in ihnen nicht einfach eine abschließende Wesensbestimmung des Dogmas gegeben. Die patristische und mittelalterliche Theologie kennt hier nicht nur andere Begriffe für unser Wort Dogma, sie betont auch andere Aspekte, die uns in der Frage nach der Geschichtlichkeit des Dogmas erheblich weiterführen können.

Wir können im Folgenden drei solcher Strukturelemente des Dogmas aufzeigen, die geeignet sind, unsere Problemstellung etwas weiterzutreiben.

Das Dogma als Doxologie

Die frühesten Dogmen wurden weitgehend als Doxologien, als bekenntnishafte Lobpreisung Gottes, als dankende Antwort des Glaubens auf das Wort des Evangeliums verstanden. Deshalb haben die frühesten Glaubensbekenntnisse liturgische Dignität erhalten. Sie sind bis heute ein Stück Eucharistie, Danksagung geblieben. Dieses Dogmenverständnis ist in der Ostkirche bis heute lebendig geblieben. Hier gehören Dogma und Liturgie engstens zusammen. Das Dogma ist gedachte Liturgie, die Liturgie gebetetes Dogma.

Das ist für das Verständnis des Dogmas nicht unerheblich. Das Dogma ist primär nicht ein Lehrsatz, den man für wahr hält. Es ist vielmehr personale Glaubensaussage, deren Ziel nicht sosehr ein Satz als die in dem Satz gemeinte Sache, das Mysterium der Liebe Gottes selbst ist. „An ein Dogma glauben“ ist eine schon in der Formulierung unzureichende theologische Aussage. Wir glauben nicht an Dogmen, sondern an Gott, an Jesus Christus, an den Hl. Geist. Sehr betont sagt Thomas von Aquin: „actus creditis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.“⁶ Der Glaubensakt zielt nicht auf einen Satz, sondern auf die in dem Satz gemeinte Sache. Ganz entsprechend definiert Thomas und mit ihm die ganze Scholastik: „articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.“⁷ Der Glaubensartikel ist eine wirkliche Erfassung der göttlichen Wahrheit, er ist nicht nur eine nichtssagende Chiffre; aber diese satzhafte Aussage ist eben dadurch wahr, daß sie über sich hinausweist in das Geheimnis Gottes hinein. Sie ist nur Brücke und Krücke, damit der Akt des Glaubens in die rechte Richtung geht und sein Ziel nicht verfehlt. Das bedeutet aber auch, daß das Dogma die von ihm gemeinte Wahrheit nur in geschichtlicher Defizienz, in geschichtlicher Gebrochenheit, inadäquat und analog zum Ausdruck bringt.

Das Dogma ist nicht die „Sache“ des Glaubens selbst. Eine Geschichte des Glaubensverständnisses ist darum nicht nur dadurch möglich, daß wir die einzelnen Begriffe des Dogmas weiter explizieren, daß wir aus den Sätzen des Dogmas Folgerungen ziehen und dergleichen. Die Geschichte des Glaubensverständnisses geschieht im Umgang mit der Sache des Glaubens selbst. Diese Sache des Glaubens haben wir zwar nie an der Verkündigung der Kirche und damit am Dogma vorbei, aber sie ist auch nicht nur ein System von Sätzen, sondern das Geheimnis Gottes in seiner Liebe, das sich uns durch die Verkündigung gnadenhaft mitteilt. Diese Begegnung des Glaubens mit Gott hat ihre Geschichte. Weder der einzelne Christ noch die Kirche in ihrer Gesamtheit wird das Geheimnis Gottes, das sich ihr im Glauben auftut, jemals ausschöpfen können; immer wieder werden sie dabei neue Erfahrungen machen und jede Erfahrung werden sie lobpreisend übersteigen müssen. Die Unähnlichkeit und Inadäquatheit jeder Aussage ist je größer als die Ähnlichkeit zu der von ihr gemeinten Sache (4. Laterankonzil). Auch die Aussagen des Glaubens sind nur Stückwerk, die erst endzeitlich ihre Erfüllung finden (1 Kor 13, 9–12). Das führt uns zu einem zweiten Strukturmoment dogmatischer Aussagen.

Der Verheißungscharakter dogmatischer Aussagen

Die Offenbarung Gottes geschieht wesentlich in der Weise der Verheißung. Gott verheißt nach dem Zeugnis der Schrift Befreiung, Beistand, Leben, Friede, und er verheißt sich selbst als das Leben und das Heil des Volkes. Diese Verheißung ist jeweils größer als ihre Erfüllung; es besteht immer ein Mehr, ein Überschuß der Verheißung

⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II/II qu. 1, a. 2 ad 2.

⁷ Ebd. a 6.

gegenüber der aktuellen Erfüllung. Es tut sich eine Geschichte auf, die stets neu von der Verheißung zur Erfüllung führt, die aber immer wieder eine neue, größere Verheißung eröffnet. Alle Hoffnungsvorstellungen und alle Glaubensaussagen zerbrechen immer wieder vor dem übergroßen Geheimnis des zukommenden Gottes. Die Wahrheit bleibt letztlich immer Verheißung, sie ist offen für die je größere Zukunft Gottes. Wahrheit ist im Sinn der Schrift immer auf Geschichte bezogen, sie stellt sich erst im geschichtlichen Verlauf heraus.

Die Wahrheit ist ein Weg, und Glauben heißt sich auf den Weg machen im Vertrauen, daß sich die Wahrheit als das herausstellt, was sie verspricht. Der Horizont, unter dem diese Wanderung sich vollzieht, ist eine Verheißung. Wie bei jeder Wanderung ist auch hier der Horizont keine starre Grenze; ein Horizont wandert mit und wir wandern in ihn hinein. Zur Wahrheit im Sinn der Schrift gehört also das Moment des Unterwegsseins wesentlich hinzu. Die Wahrheit ist kein Fixum und Faktum, sondern ein Fieri, ein beständiges Geschehen des Einführens durch den Geist in die Fülle der Wahrheit (Jo 16, 3), eine Einübung in das Tun der Wahrheit, denn nur im Tun kann sie wirklich erkannt werden (Jo 3, 21).

In diesem eschatologischen Charakter der theologischen Wahrheit läßt sich sowohl die Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit wie die Vorläufigkeit und Geschichtlichkeit des Dogmas begründen. Zunächst die Endgültigkeit: In Jesus Christus sind alle Verheißungen Gottes Ja und Amen geworden (2 Kor 1, 20). In ihm ist die Wahrheit Gottes endgültig offenbar geworden in der Geschichte. Weil in ihm die Wahrheit Gottes endgültig erschienen ist, deshalb kann der Glaube an Christus nie wieder definitiv verlorengehen; andernfalls hätte sich Gottes Wort als nicht treu und mächtig erwiesen. Die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden kann deshalb nie in ihrer Gesamtheit von Christus abfallen; sie kann nicht mehr auf den Status der Synagoge zurückfallen und die Menschen von Christus wegführen und damit den Glauben unmöglich machen. In diesem Fall hätte sie nicht nur aufgehört Kirche zu sein, in diesem Fall wäre die Endgültigkeit der Wahrheit und des Heils in Jesus Christus rückgängig gemacht worden. Der Glaube der Kirche hat also etwas Endgültiges und Unwiderrufliches an sich. Das ist gemeint, wenn man – etwas mißverständlich – von der Unfehlbarkeit der Dogmen spricht.

Zum eschatologischen Charakter der theologischen Wahrheit gehört aber auch noch ein zweiter Aspekt: die Vorläufigkeit. Jesus Christus ist die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung; aber er setzt sofort wieder eine neue Verheißung aus sich heraus. Noch ist die Wahrheit dieser Erfüllung nicht offenbar, noch ist die Kirche unterwegs. Die Kirche lebt geradezu von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit. Dogmen können jeweils nur Wegstationen, aber nicht das Ziel sein. Sie müssen sich gerade dadurch als wahr erweisen, daß sie über sich selbst hinausweisen, daß sie der Kirche Zukunft erschließen und nicht verschließen. Mit ihnen darf sich die Kirche nicht gettohaft abschließen und abkapseln; sie dienen vielmehr der Offenheit und der Abwehr häretischer Verengungen und Verhärtungen.

Zum Unterwegssein der Kirche gehört es dann freilich auch, daß die Kirche nicht nur die heilige Kirche, sondern in einem sehr konkreten Sinn Kirche der Sünder ist. An dieser Sündigkeit können auch ihre Dogmen partizipieren. Es kann auch ein sündiges Dogmatisieren geben, das nicht nur inopportun, unklug, geistig unfruchtbar ist, sondern auch voreilig, hochmütig, vorwitzig, lieblos, kurzsichtig, oberflächlich und engstirnig sein kann⁸. Auch das gehört zur Geschichtlichkeit des Dogmas, und wer die Dogmengeschichte kennt, weiß, daß dies alles nicht nur hypothetische Möglichkeiten, sondern oft genug harte Wirklichkeiten waren. Gott macht seine Verheißungen nicht jenseits, sondern innerhalb der konkreten Geschichte wahr. Der Glaube vertraut, daß sich die Wahrheit Gottes eben in dieser Geschichte durchzusetzen weiß.

Mit der Herausstellung der Vorläufigkeit des Dogmas ist auch schon angedeutet, daß eine Dogmatisierung nie nur Schlußpunkt hinter eine voraufgehende Geschichte sein kann, sondern immer zugleich Anfang einer neuen Geschichte ist, der Geschichte der Rezeption und Interpretation des Dogmas. Diesem Problem wenden wir uns zu, indem wir ein drittes Strukturmoment des Dogmas herausstellen.

Der ekklesiale Charakter des Dogmas

Schon bisher stellten wir immer wieder fest, daß das Dogma Ausdruck des Glaubens der gesamten Kirche ist, und daß es dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens in der Kirche dient. Der Glaube ist nicht einzelnen Christen, sondern der Kirche als Ganzer übergeben. Sie soll ihn gemeinsam bekennen. Dazu bedarf es gemeinsamer Bekenntnisformulierungen. Sie sind eine Art disziplinärer Sprachregelungen innerhalb der Kirche. Solche Sprachregelungen müssen um der Einheit im Glauben willen bindende Kraft besitzen. Soll die Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe nicht unmöglich oder rein abstrakt werden, dann kann sich nicht jeder seine Glaubensformeln selber suchen und wählen. Die Kirche ist keine Akademie, in der man Probleme anschneiden kann und muß ohne unbedingt zu gemeinsamen Lösungen zu kommen. Es muß in der Kirche ein Mindestmaß von ausweisbarer und aussagbarer Gemeinsamkeit geben, wenn kirchliche *communio* sinnvoll und konkret möglich sein soll.

Eine solche Bekenntnisbindung muß nicht von vorneherein einen Pluralismus von Bekenntnisformulierungen und damit eine Rücksichtnahme auf geschichtliche Differenzierungen ausschließen. Es wäre durchaus möglich, daß es in der Kirche verschiedene Bekenntnisformulierungen gibt und daß die sichtbare Einheit darin besteht, daß die verschiedenen Teilkirchen sich diese Bekenntnisse gegenseitig anerkennen, daß sie sich zugestehen, daß jede im Bekenntnis der andern ihren Glauben wiedererkennen kann. Das ist sogar nicht nur eine abstrakte Möglichkeit und eine bloße Zukunftsvision, sondern in gewissem Ausmaß bereits praktizierte Wirklichkeit im Verhältnis zwischen

⁸ Vgl. K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schriften z. Theologie V (Einsiedeln 1962) 58.

lateinischer und orientalischer Kirche. Bekanntlich ging und geht z. T. heute noch der Streit zwischen beiden u. a. um die Frage, ob man im Credo sagen müsse, daß der Hl. Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht (Lateiner) oder daß der Hl. Geist vom Vater durch den Sohn ausgeht (griechische Theologie). Hinter beiden Formulierungen stehen sehr verschiedene Theologien und Denkformen, die nicht einfach harmonisierbar sind. Trotzdem ist man heute im allgemeinen der Meinung, daß beide Aussagen in der Sache dasselbe Anliegen verstehen. Deshalb hat man bereits auf dem Konzil von Florenz (1439–1442) die Konsequenz gezogen: beide haben sich gegenseitig das Recht zugesprochen, in ihrer geschichtlich gewachsenen Form zu denken, zu reden und zu bekennen. Bis heute müssen auch die sog. unierten Orthodoxen das „filioque“ nicht ins Credo aufnehmen. Die lateinische Kirche hat das anderslautende Bekenntnis der Orthodoxen anerkannt, aber nicht übernommen. Auch durch solche gegenseitigen Anerkennungen kann eine sichtbare Einheit der Kirche im Glauben zum Ausdruck kommen.

Das zeigt, daß alle dogmatischen Sprachregelungen geschichtlich offen sein können und müssen. Sie sind gleichsam nach rückwärts und nach vorwärts offen⁹. Nach rückwärts, weil sie nie adäquater Ausdruck dessen sein können, was die Kirche glaubt. Je personaler eine Wirklichkeit ist, um so prekärer und unzulänglicher werden Formeln; man kann nie sicher sein, ob sie die gemeinte Sache hinlänglich zur Sprache bringen. Das Dogma wird so immer auch zu einem Akt des Willens und der Entscheidung, denn aus der unübersehbar großen Fülle der Aspekte der einen Glaubenswahrheit wählt das Dogma ein paar Gesichtspunkte aus und faßt sie zusammen. Man könnte auch anders zusammenfassen und auswählen, man könnte die Hauptaussage zur Nebenaussage und das nur nebenbei Gesagte zur Zentralessage machen. Solche terminologischen Festlegungen sind also grundsätzlich wandelbar.

Sie sind aber auch offen nach vorne. Mit dem Dogma ist sein rechtes und hinreichendes Verständnis noch nicht sogleich „mitgeliefert“. So macht jedes Dogma nach seiner Definition noch einen oft erstaunlich weitreichenden und sprunghaften Interpretations- und Rezeptionsprozeß in der Kirche durch. Der eigentliche Sinn und Inhalt eines Dogmas erschließt sich oft erst viel später. Er erschließt sich auch immer wieder neu. Neue, anderswoher kommende Erkenntnisse lassen neues Licht auf eine alte Wahrheit fallen, neue Fragestellungen lassen neue Aspekte erkennen. Da ein Dogma nicht Selbstzweck sein darf, sondern dem Leben der Kirche und aller einzelnen Christen zu dienen hat, muß das Dogma auf die lebendigen Fragen einer Zeit hin interpretiert werden. Es darf nicht in einer zelotischen Konsequenzmacherei bloß abstrakt hochgespielt werden, sondern es muß situationsgerecht und geistlich interpretiert werden. Der mittelalterliche Begriff des *articulus fidei* brachte dies klassisch zum Ausdruck; zu ihm gehörte, daß er in Beziehung steht zum *finis ultimus* des Menschen. In die moderne Sprache übersetzt bedeutet dies doch nichts anderes, als daß ein Dogma etwas aus-

⁹ Vgl. K. Rahner, Kleines Fragment „Über kollektive Findung der Wahrheit“, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 104–110.

sagen muß über den Sinn des menschlichen Lebens, daß es existenzerhellenden Charakter besitzen muß und als menschliche und christliche Lebenshilfe verstanden werden soll. Das macht eine je neue lebendige Interpretation des Dogmas notwendig. Das erfordert eine Theologie und Verkündigung, die einen ausgesprochenen Zeitindex besitzt.

Von verschiedenen Seiten haben wir damit den geschichtlichen Charakter des Dogmas herauszustellen versucht. Die Geschichte ist etwas, das wesentlich und nicht nur akzidentell zum Dogma gehört. Ebenso wesentlich gehört zum Dogma aber auch das Moment des Bleibenden und Unwiderruflichen. In einem dritten Teil haben wir nunmehr den Zusammenhang zwischen dem Bleibenden und dem geschichtlich Wandelbaren am Dogma noch etwas genauer zu untersuchen. Wir versuchen damit, die eingangs gestellte Frage wenigstens ein wenig einer möglichen Lösung näher zu führen.

III.

Das Verhältnis von Dogma und Geschichte

Die Frage einer genaueren Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Geschichte, von Dogma und Geschichte ist im wesentlichen ein modernes Problem. Mit letzter Entscheidung war es der Kirche erstmalig durch die Reformation gestellt. Die Reformatoren bezeichneten die Glaubensformeln und die Glaubenspraxis der römischen Kirche als Abfall vom Evangelium; sie stellten in Abrede, daß die römische Kirche in Kontinuität zur apostolischen Kirche steht. Sie sahen die Geschichte der Kirche also als eine Geschichte des Abfalls und der Diskontinuität. Die Zäsur, an der sich der Abfall vollzogen haben soll, wurde im Lauf der Zeit verschieden angesetzt. Luther glaubte sich noch in Übereinstimmung mit der ganzen Theologie der Väter; erst die Scholastik hat nach ihm das Unheil gebracht. In der späteren protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts hielt man wenigstens noch am „consensus quinquasecularis“ fest. Die liberale Dogmengeschichtsschreibung des letzten Jahrhunderts dagegen sah den Abfall gleich unmittelbar nach der apostolischen Zeit. Heute, in der Schule Bultmanns, meinen viele, daß bereits innerhalb des Neuen Testaments, in den lukanischen Schriften und in den Pastoralbriefen, ein Übergang zum „Frühkatholizismus“ und damit ein Abfall vom ursprünglichen Evangelium festzustellen sei. Allen diesen theologischen Entwürfen, so verschieden sie auch sonst sind, ist gemeinsam, daß sie die Geschichte als Abfallgeschichte betrachten und zunehmend einen Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem späteren Dogma annehmen.

Identitäts- und Diskontinuitätsthese

Gegen diese These von der Diskontinuität mußte sich die katholische Theologie zur Wehr setzen. Mit ihr stand nicht nur das Fundament der katholischen Kirche selbst in Frage, vielmehr handelt es sich hier auch um eine vollkommene Entwertung der Ge-

schichte. Geschichte ist nur dort gegeben, wo in aller Diskontinuität auch Kontinuität vorhanden ist. Reine Diskontinuität hebt die Geschichte auf. Es mußte der katholischen Theologie also darum gehen, die Kontinuität zwischen dem apostolischen Anfang der Kirche und dem späteren Dogma, zwischen den grundlegenden Dogmen der alten Kirche und deren späterer dogmatischer und theologischer Explikation aufzuweisen. Der These von der Diskontinuität stellte man die These von der Identität entgegen¹⁰.

Diese Identitätsthese fand auf dem Vatikanum I ihren lehramtlichen Niederschlag. Das Konzil bestimmte: „Die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, wurde nicht dem menschlichen Geist wie eine philosophische Erfindung zur Vervollkommnung vorgelegt, sondern als göttliches Gut der Braut Christi übergeben, damit sie dieselbe treu bewahre und irrtumslos erkläre. Deshalb muß auch immer jener Sinn der heiligen Glaubenswahrheiten beibehalten werden, der einmal von der heiligen Mutter, der Kirche dargelegt worden ist; nie darf man von diesem Sinn unter dem Schein und Namen einer höheren Erkenntnis abweichen.“

Freilich fügt auch das Vatikanum I sofort etwas weiteres hinzu; es zitiert den Kirchenvater Vinzenz von Lerin (5. Jahrhundert), der sagt: „So wachse denn und entfalte sich mit Kraft die Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit in einem jeden und in der Gesamtheit, im einzelnen Menschen wie in der ganzen Kirche, entsprechend den Stufen des Alters und der Zeiträume, aber in der ihnen zukommenden Weise, in derselben Glaubenslehre nämlich, in demselben Sinn und in derselben Auffassung“ (DS 3020).

Hier wird also eine begrenzte Dogmenentfaltung zugestanden, aber doch so, daß es sich dabei nur um eine Klärung und Entfaltung des ursprünglich Gegebenen handeln kann (im wesentlichen bleibt das Dogma eine über die Geschichte erhabene Größe). Was auf dem Vatikanum I gesagt wurde, das wurde in den Antimodernistenkondemnationen um die Jahrhundertwende nochmals verschärft. Die Geschichte schien damit die große Gefahr und Infragestellung des Glaubens zu sein; sie wurde als das mit dem Glauben schlechthin Unvereinbare und als das Nichtassimilierbare empfunden.

Diese Identitätsthese hat gegenüber der Diskontinuitätsthese darin ihr Recht, daß sie auf das Durchhaltende, Bleibende hinweist, das zur Geschichte wesentlich gehört und das insbesondere zum Glauben gehört. Damit sind einer schrankenlosen Um- oder Neuinterpretation des Dogmas eindeutige Grenzen gesetzt. Die Kirche kann heute kein *anderes* Evangelium verkünden als in der Vergangenheit. Das schließt aber nicht aus, daß sie dieses eine und selbe Evangelium heute *anders* verkünden muß, eben damit es als dasselbe verstanden wird. Eben um die Identität unter gewandelten Umständen, unter gewandelten Fragestellungen, veränderten Denkformen, Lebensformen und Sprachformen zu bewahren, muß man dasselbe verschieden sagen. Um der Identität willen ist also Verschiedenheit notwendig. Wo nur Identität ist, da ist ebensowenig Geschichte wie dort, wo nur Diskontinuität herrscht. Geschichte setzt immer beides

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln, Opladen 1966).

voraus: Identität in Diskontinuität und Diskontinuität um der Identität willen. Die Identitätsthese vertritt also ein berechtigtes und unaufgebbares Anliegen; aber sie sagt nicht das Ganze. Letztlich kommt sie mit der Diskontinuitätsthese in der Abwertung der Geschichte überein. Beide lösen das Problem nicht, sie schlagen es im Grunde nur nieder.

Hoffnung und Verheißung als Halt in der Geschichte

Eine Lösung dieses Problems ist heute in abschließender Weise wohl noch kaum möglich. Was möglich ist, das ist der Aufweis verschiedener Lösungsansätze. Dabei müssen wir von vorneherein alle Versuche ausscheiden, die entweder Geschichtliches und Übergeschichtliches reinlich scheiden oder von außen her übergeschichtliche Maßstäbe an die Geschichte herantragen wollen. Beides wird dem Phänomen der Geschichte, wie wir gesehen haben, nicht gerecht. Ein übergeschichtlicher Standpunkt ist uns Menschen versagt; er könnte nur erschlichen sein. Wir müssen das Problem der Geschichte auf geschichtliche Weise von innen her einer Lösung näherführen. Zur Geschichte gehört aber das Offene, das Nicht-Festgestellte und Nicht-Festgelegte. Man kann die Geschichte deshalb nicht durch fixe, handhabbare und wißbare Kriterien bestehen, sondern nur, indem man sich vertrauend und hoffend auf die Geschichte einläßt, indem man im Glauben den Weg geht, den Gott mit seiner Kirche geht. Das Problem der Geschichte läßt sich geschichtlich nur im Glauben und in der Hoffnung bestehen.

Weil Gott in Christus alles Menschliche und damit auch das Fragmentarische der Geschichte „unvermischt und ungetrennt“ angenommen hat, kann der Christ in Glaube und Hoffnung die Geschichtlichkeit bejahen und in ihr doch eine untrügliche Verheißung und einen unerschütterlichen Halt finden. Die Geschichte ist kein drückendes Gesetz, unter dem die Kirche steht, vielmehr ist durch das Evangelium über der Geschichte die Hoffnung aufgerichtet.

Hoffnung in der Geschichte haben verbietet aber jede Katastrophentheologie und Katastrophenstimmung, die meint, es sei heute in der Kirche alles im Untergehen, nur weil manches im Umbruch ist; die christliche Hoffnung und das Vertrauen auf die Verheißung Gottes verbietet aber ebenso die Annahme, alles Bisherige in der Geschichte der Kirche sei eine Katastrophe und es fange erst heute das Licht der Aufklärung an über der Kirche zu leuchten. Beides ist mangelnder Glaube. Sowohl dem überängstlichen Konservativen wie dem innerkirchlichen Revolutionär fehlt der wirkliche Glaube. Wer glaubt, der weiß, daß mit Christus die Wahrheit definitiv in die Welt gekommen und der Kirche anvertraut ist, daß die Kirche also nicht mehr definitiv auf den Stand der Synagoge zurückfallen und Christus nicht definitiv verleugnen kann. Wer glaubt, hat keine Angst vor der Geschichte, weil er um die Hoffnung über der Geschichte weiß auf Grund der Treue der Verheißung Gottes in Jesus Christus. In ihr allein besteht der Halt in der Geschichte.

Drei Kriterien

Aus dieser Erkenntnis ergeben sich zum Schluß noch ein paar allgemeine Kriterien, die der Orientierung des Glaubens inmitten des Umbruchs der Geschichte dienen können:

Als erstes Kriterium ist die Christus- und Schriftgemäßheit zu nennen. Alle Dogmen und Gebote der Kirche haben ihren letzten Sinn nicht in sich selbst; sie sollen Brücke und Krücke sein, die durch Christus zu Gott führen. Gerade heute scheint eine Reduktion der vielen Glaubenssätze auf den einen notwendig zu sein, daß Gott in Christus durch den Heiligen Geist für uns die Liebe ist. Alle anderen Dogmen wollen im Grunde nur dieses eine Bekenntnis explizieren und absichern. Sie müssen deshalb auch von dieser Mitte her ihr Maß und ihre Ausrichtung erhalten. Auf diese Weise kann der Glaube wieder durchsichtig werden, und zugleich ist ein Kriterium gegeben für das, was echt und zentral, und für das, was peripher und zweitrangig ist.

Es gibt in der Dogmengeschichte nicht nur das Gesetz der Explikation, sondern auch das der Reduktion, d. h. der Rückführung und Rückintegration entfalteter Glaubenswahrheiten in das Zentrum des Glaubens. Diese Reduktion ist gerade heute von Wichtigkeit. Die künftige Gestalt des Glaubens wird vermutlich einfacher sein. Dieser Prozeß mag zunächst als Verarmung und als Verlust erfahren werden; er kann, richtig verstanden, aber auch eine Verwesentlichung und Vertiefung bedeuten, wenn er imstande ist, uns wieder mehr zum Zentrum, zu Christus zurückzuführen.

Person, Wort und Werk Jesu Christi ist uns im Zeugnis der Schrift gültig und normativ bezeugt. Der Gehorsam der Kirche gegenüber Christus konkretisiert sich deshalb im Gehorsam gegenüber der Schrift. Die Schrift ist Kanon, Maßstab, *norma normans non normata* all dessen, was in der Kirche zu geschehen hat. Alle Reformen und Neuerungsbestrebungen müssen sich immer wieder an ihr ausweisen. Es genügt nicht, daß etwas der Schrift nur nicht widerspricht; es genügt auch nicht, daß eine kirchliche Lehre in entfernter Weise durch scharfsinnige Ableitungen mit der Schrift in Verbindung steht; sie muß vielmehr dem Zentrum, dem Geist, der Gesamtperspektive des apostolischen Zeugnisses entsprechen.

Die christologische Zentralaussage gilt es aber im jeweiligen Heute der Kirche zu übersetzen. Für diese Aktualisierung des ursprünglichen apostolischen Christuszeugnisses in die jeweilige Gegenwart ist noch ein zweites Kriterium maßgebend: die Gemeinschaft der Kirche. Das Glaubenszeugnis ist immer der Kirche als Ganzer vertraut. Kriterium für die Richtigkeit eines Zeugnisses ist, ob es der ekklesialen Liebe dient. Das Zeugnis eines einzelnen muß daran gemessen werden, ob die Gemeinschaft aller Gläubigen es sich zu eigen machen kann, oder es wenigstens als Möglichkeit innerhalb ihrer Gemeinschaft anerkennt. Das macht den innerkirchlichen Dialog, das Mithören und Hinhören auf das Zeugnis der anderen notwendig. Jedes Zeugnis ist soviel wert, als es vom brüderlichen Zeugnis aller anderen getragen ist. Das erfordert Feingefühl, Takt und Rücksicht auch auf die Schwachen in der Gemeinde (1 Kor 8).

Auch in der Kirche können Wahrheiten ihre Zeit haben. Man kann nicht zu jeder Zeit und überall alles sagen. Es kann zum Geschick eines Zeugnisses gehören, daß es seinen Kairos in der Kirche erst in einer viel späteren Zeit hat. Es kann aber auch das Phänomen schuldhafter Selbstverschließung in der Kirche gegen das Charisma geben. Es kann sein, daß eine bestimmte Formulierung in einer geschichtlichen Situation notwendig ist, daß sie später zwar nicht falsch, aber doch unzulänglich, mißverständlich und für die größere Einheit der Kirche hinderlich wird, daß sie also zwar abstrakt richtig ist, aber nicht mehr konkret Wahrheit in der Liebe erschließt. Wir müssen deshalb noch als drittes Kriterium die Sendungsgemäßheit nennen.

Dieses Kriterium besagt: Das Evangelium ist dann richtig verkündet, wenn es angesichts der heutigen Welt Glaube, Hoffnung und Liebe weckt, wenn seine Botschaft im Heute vollziehbar und verständlich ist. Nicht dort ist der Glaube am reinsten gegeben, wo man in einer sogenannten ungebrochenen Gläubigkeit, in Wirklichkeit aber in einer bloßen Gettonmentalität die heutigen Probleme noch gar nicht zur Kenntnis genommen hat und einfach hinter verschlossenen Türen „weiterglaubt“, sondern dort, wo es aus dem Glauben heraus zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit der Zeit kommt, wo das Evangelium entweder bewußte Ablehnung und Auseinandersetzung hervorruft oder echten neuen Glauben weckt.

Wenn unsere geschichtliche Situation durch einen radikalen Umbruch auf allen Gebieten bestimmt ist, dann fordert das von uns deshalb auch im Glauben Mut und Wagnis zum Neuen. „Der einzige heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus ist der Tutorismus des Wagnisses . . . Wir müßten fragen: Wie weit darf man unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um so zu bestehen, wie Gott es von uns verlangt . . . Es will mir scheinen: Wenn in diesen und vielen anderen Fragen dieser Tutorismus angewendet würde, d. h. man von der Überzeugung als Imperativ für unsere Stunde (nicht als immer gültiges Prinzip für alle Zeiten) ausginge, daß das Sicherste heute das Wagemutigste sei und die beste Chance, alles oder einiges zu gewinnen . . ., dann würde sich doch wohl manche Überlegung in der Kirche anders gestalten.“¹¹

Eine Predigt, die nur orthodox ist und sonst nichts, ist in den Augen der meisten Zeitgenossen ein Relikt aus einer vergangenen Welt, eine quantité négligeable. Wo dagegen die Predigt Beweise des Geistes und seiner Kraft erbringt (1 Kor 2, 4), dort ist der ursprüngliche Geist der Urkirche wieder lebendig geworden, da ist die Kontinuität und der Zusammenhang in Glaube, Hoffnung und Liebe mit dem Ursprung gegeben, da gilt das „Christus heri et hodie“ (Hebr 13, 8), da geschieht in der Geschichte etwas, dem bleibende Gültigkeit verheißen ist, da ist die Geschichte kein lastendes Gesetz mehr, unter dem wir seufzen, sondern ein Weg, der Weg des Glaubens durch die Zeit, den wir gehen im Vertrauen auf die uns gegebene Verheißung, daß Gott mit uns ist.

¹¹ K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus!, in: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 85 f.