

Jörg Splett
Glaube und Dogma

Nicht wenige werden noch immer das „und“ der Überschrift eher antithetisch lesen: als exklusives „oder“, ja als „contra“, und dies in beiden Richtungen, vom Glauben wie vom Dogma aus. Demgegenüber will das Folgende zeigen, daß die Beziehungen von Glaube und Dogma wesentlich komplizierter verlaufen. Das „und“ bezeichnet drei Momente: 1. die Selbstausslegung eben des Glaubens zum Dogma, beziehungsweise den Dienst des Dogmas am Glauben; 2. freilich auch die Gefahr des Selbstverlustes in der Selbstausslegung, die Gefahr stillschweigender (oder ausdrücklicher) Entleerung des Glaubens durch die dienende Form (die Entmächtigung des Herrn durch den Knecht, um an die bekannte Hegelsche Dialektik zu erinnern); 3. aber die unaufhebbare Einheit von beidem, von Dienst und Gefahr. Und in dieser differenzierten Beziehung zeigt sich im Grund nichts anderes als die geist-leibliche „condition humaine“ überhaupt; jene ist für uns darum ebenso unumgebar wie diese¹.

Doch wir wollen schrittweise vorangehen und gleichsam von außen beginnen. Ohne schon zu bestimmen, was hier mit Glaube und Dogma gemeint ist, sei einiges über Zeichen – Wort – Symbol im allgemeinen erwogen.

Hinweis – Zeichen – Symbol

Beginnen wir mit dem umfassendsten Begriff, dem des *Zeichens*. Zeichen ist alles, was auf etwas hinzeigt, was also durch sich selbst ein anderes kundtut und „meint“ – ob nun beabsichtigt, ausdrücklich oder nicht. In dieser Allgemeinheit reicht es vom Lichtschimmer am Horizont und von der Fußspur im Sand bis zum prophetischen Anruf, vom „Indiz“ über die weisende Geste bis hin zum „Namen“.

Doch diese zahllosen Weisen des Vorkommens sind nicht von gleichem Rang. Das „eigentliche“ Zeichen ist der Name; zunächst, weil er für sich allein, ohne erläuternde Verdeutlichung, zur Kennzeichnung des Gemeinten genügt. Dann aber, weil hier das Zeichen am deutlichsten als Zeichen gegeben und aufgefaßt wird.

Zeichen als Zeichen, Sprache, Namen kennzeichnen darum den Menschen; E. Cassi-

¹ In der Erlösungsordnung der Inkarnation hat so die Gnade der Wahrheit dieselbe sakramentale Struktur wie die Gnade der sieben Sakramente (weil Gnade Christi für uns): „Wenn du nämlich körperlos wärest, hätte er dir eben diese körperlosen Gaben nackt gegeben; da aber die Seele vom Leib umkleidet ist, gibt er dir das Geistige im Sinnenhaften.“ (Joh. Chrysostomus, In Matth. Hom. 82, 4: MPG 58, 743)

rer will ihn geradezu als „animal symbolicum“² definieren. Sprache besagt dabei in Kürze gefaßt: System, Ordnungsgesamt von Zeichen als Zeichen. Es ist also nicht nur die Wort-Sprache (Sprache im strengsten Sinn) gemeint, sondern ebenso die Sprache der Gebärden, des Tanzes, der Bilder und Töne mitverstanden.

In all dem sagt der Mensch sich aus. Und es ist nicht nur so, daß er damit einem aufmerksamen Betrachter ohne Wissen und Wollen verrät, was in ihm vorgeht: er *drückt* vielmehr sich *aus*, „ausdrücklich“, in Bewußtsein und Freiheit, er vermittelt sodann *objektive Sachverhalte*, teilt Einsichten mit, die nicht nur seine Subjektivität betreffen, und er *ruft* schließlich *an*: in Frage, Abweisung, Befehl.

Zeichen als Zeichen, Sprache sind alle diese vielfältigen Gestalten von Ausdruck, Mitteilung und Anruf. Und doch fehlt ihnen der endgültige Umriß, ihre gewissermaßen unwiderrufliche Eindeutigkeit – solange sie nicht im Namen, im Wort festgemacht sind. Auch das Wort – davon wird noch zu handeln sein – ist niemals restlos eindeutig. Trotzdem kommt ihm die klärende Deutung von Gebärden, Bildern, Tönen zu.

Gebärden der Freundschaft, Lieder der Liebe, Zeichen der Verzeihung oder der Verheißung werden erst bindend durch das Wort. Zwar kann dieses wiederum gelogen, unwahr sein; aber es handelt sich dann um eine „eindeutige“ Lüge, bei deren Entdeckung keine Ausflucht gilt.

Ja, in bestimmten Fällen ist sogar eine Lüge nicht mehr möglich – oder vielmehr belanglos angesichts der Festlegung durch das ausgesprochene Wort. So genügt bei einem Versprechen unter Umständen die Tatsache, es gegeben zu haben, ob man es überhaupt in wacher Anteilnahme oder eher unaufmerksam gab. Hier hat das Zeichen eine tiefere Dimension erreicht als die bloßer Anzeige-Funktion. Es setzt, was es sagt, oder besser: durch es, in ihm setzt Freiheit, was sie sagt – zeugt, was sie zeigt, bestimmt sie sich selbst.

Unser Gedankengang hat zum *Symbol* geführt. Das Wort „Symbol“ wird bekanntlich in verschiedenster Weise gebraucht, von den Glaubensbekenntnissen der christlichen Theologie (um diese Bedeutung geht es uns hier ja vor allem) bis zu den operativen Zeichen der modernen Logik. Im engeren Sinn unterscheidet man es vom Zeichen im allgemeinen auf Grund seiner engeren Bindung an das Symbolisierte.

Hegel ordnet es eben deswegen dem Zeichen nach; denn „als bezeichnend“ beweihe „die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung, denn als symbolisierend“³.

Das Symbol als Versinnlichung eines geistigen Gehalts bleibt wesensnotwendig seinem Inhalt unangemessen und aus diesem Grund zweideutig. Da es nämlich (anders als das bloße Zeichen) eine selbständige Sinngestalt besitzt, die sich vom Symbolisier-

² Was ist der Mensch? (Stuttgart 1960) 40; vgl. sein dreibändiges Werk: Philosophie der symbolischen Formen (Darmstadt 41953).

³ Enzyklopädie ... (1830), § 458, Anm.

ten unterscheidet, verdeckt es dieses stets zugleich. Man hat zwischen Gestalt und Gemeintem, (in moderner Terminologie, nach G. Frege:) zwischen Sinn und Bedeutung des Symbols die Wahl.

Andererseits ist gerade für Hegel ein geistiger Gehalt erst dadurch voll wirklich, daß er aus der Sphäre bloßer Gedanklichkeit in sinnenhafte Greifbarkeit eingeht, und dies nicht bloß in der „Minimal-Sinnlichkeit“ abstrakter Zeichen, sondern in der eigengewichtigen Dichte physischer Realität. Solche „Verleiblichung“ hat ihre Gefahren; aber Gedanke, Wesen, Idee werden erst in solchem „Wagnis“, erst in der (Ent-)Äußerung ihrer ganz sie selbst. Und dieses Geschehen, in der ganzen Breite seiner „Formen“, vom Mythos bis zum philosophischen Wort, kann füglich „symbolisch“ heißen: Zusammenwurf und -bindung (sym-ballein) des einen und anderen in ein Selbes, zu Einem. Dabei ereignet sich diese „Symbolisierung“ ursprünglicher als in Denken und Wissen (worin sie sich bei Hegel letztlich begründet und auch vollendet) in der Selbstsetzung, freilich sich wissender *Freiheit*. Symbol ist darum auch nicht zuerst Ding oder Sache („symbole symbolisé“), sondern Geschehen und Vollzug („symbole symbolisant“). Das sei näher erläutert.

Symbol: endlicher Selbstvollzug von Freiheit

Freiheit verhält sich zu sich selbst und zu anderer Freiheit notwendig in bestimmten Einzelvollzügen. Darin kehrt nun die Zweideutigkeit wieder, die Hegel beim Symbol beanstandet hat, und sie trifft das Wort mit: die Zweideutigkeit, daß ein jeder Einzelvollzug sich selbst und zugleich die handelnde Freiheit im ganzen meint und ausdrückt.

Freiheit verhält sich notwendig „kategorial“, d. h. bestimmt-bestimmbar, aussagbar, umschreibbar; sie tut dies und nicht jenes, spricht dieses Wort und nicht ein anderes. Aber in diesem kategorialen Vollzug vollzieht sie sich zugleich „transzendental“, d. h. ihre Grundwirklichkeit, die sich in dem bestimmten Wort auswirkt, übersteigt dieses zugleich, und zwar in einer Weise, die nicht nur diesem Wort, nicht nur dem Angesprochenen, sondern sogar der Freiheit selbst letztlich nicht mehr faßbar ist – nicht weil dieses Geschehen ihr dunkel und fremd bliebe, sondern weil darin undistanzierbar sie, ihr uneinholbarer Ursprung selbst sich bestimmt, in jenem Einspunkt, der zwar sich gelichtet, doch in seinem Wissen sich nicht faßlich ist, weil von ihm alles „Fassen“ und Sagen erst ausgeht. Hier hat sie nicht, sondern ist.

„Ich erkläre dich zu meiner Frau“: So unwiderruflich dieses „Performativ“⁴ ist – in welcher Weise zutiefst hier ein Mensch sich zum Ehemann bestimmt, d. h. konkret, ob in Selbstsucht, also allerletzt in Haß und Verneinung, oder in Liebe, welche Gestalt

⁴ L. Bejerholm-G. Hornig, Wort und Handlung, Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie (Gütersloh 1966), bes. Kap. I, übernehmen diesen Terminus von J. L. Austin, um Ausführungsformeln wie die obige (die wirksam oder unwirksam sein können) von Aussage-Sätzen zu unterscheiden (die wahr oder falsch sind).

die Geist- und Freiheitswirklichkeit, die sich hier selbst begründet, in ihrem eigentlichen, wesentlichen Grund besitzt, läßt sich nicht sagen. „Der mich richtet, ist der Herr“ (1 Kor 4, 4).

Von daher zeigt sich, daß die „Klärung“ der Symbole zur Eindeutigkeit in der Logistik um den Preis erfolgt, die transzendente (gleichsam vertikale) Ebene der Freiheit auszuklammern und sich auf „horizontale“ Kategorialität zu beschränken.

Wir haben demnach zwei Sinn- (und Bedeutungs-)Ebenen des Symbols gewonnen, und eine doppelte Zweideutigkeit: 1. jene von bildhaftem Zeichen und geistig-kategorialer Bedeutung, 2. jene von geistig-kategorialen Sinn und transzendentaler Bedeutung. Läßt sich durch Absprachen auf der ersten Stufe eine gewisse Eindeutigkeit erreichen – im Raum einer gemeinsamen Sprache bereits, rigoros in den Kunstsprachen der Mathematik, Kybernetik, Logistik –, so ist auf der zweiten Ebene Eindeutigkeit unerreichbar, jedenfalls vom Menschen aus.

Wenn sich nun auf dieser zweiten Ebene reine Eindeutigkeit niemals erreichen läßt, so „geben“ doch auch hier die Symbole „zu denken“, das heißt, sie überantworten den menschlichen Geist nicht einem resignierenden (oder auch triumphierenden) Irrationalismus. Wir brauchen ein gewisses Maß an Gewißheit über den anderen und über uns selbst, und dies nicht nur aus den praktischen Gründen des Alltagslebens, vielmehr aus dem Anspruch von Geist und Freiheit: aus dem Wesen der Symbole selbst. Wenn sie auch einer eigenen „Logik“ folgen, sind sie doch nicht beliebig. Man kann den Spruch Heraklits über das Delphische Orakel auf sie anwenden (Fr 93): daß sie weder sagen noch verbergen, sondern bedeuten; sie bedeuten aber nur, wenn sie *etwas* (also nicht alles und so nichts) bedeuten.

Gebot und Gefährdung der Symbol-Kritik

Damit stellt sich die Aufgabe der Prüfung und Kritik. Diese Aufgabe der Unterscheidung (und das meint eigentlich „Kritik“) wird unter verschiedenem Hinblick unternommen: von der Logik der rationalen Vernunft her, psychologisch (besonders in der Religionskritik der Tiefenpsychologien), soziologisch (am wirkmächtigsten im Marxismus); aber ebenso auch von der Religion, vom Glauben selber her – im Abendland seit dem Kampf der alttestamentlichen Propheten gegen die Priesterschaft des Tempels durch die einander folgenden Reformen der Kirchengeschichte bis zu dem Bekenntnis des II. Vatikanischen Konzils zur „ecclesia semper purificanda“ (Kirchenkonstitution, Nr. 8).

Die gemeinsame Gefahr der Kritik wie des Kritisierten ist dabei die Verkenntung der unaufhebbaren Doppeltbödigkeit des Symbols.

Diese Verkenntung droht zunächst als Verabsolutierung der ersten, bildhaft-kategorialen Symbolebene. Während Ratio, Psychologie, Soziologie nur zu leicht das Symbol (bzw. das Symbol-Gesamt) auf die Eindeutigkeit dieser Stufe herabsetzen wollen, steht

Religion in der Versuchung, eine bestimmte, festgewordene Symbol-Gestalt zur einzig gültigen und dem Heiligen gemäßen zu erklären.

Solche Gefahr besteht man indes nicht, indem man ihr zu entfliehen sucht. Nicht minder irrig ist so der entgegengesetzte Versuch, bei dem sich heute Vernunft und ein bestimmtes Glaubensverständnis begegnen: der Versuch, den Glauben des Christentums der Religion entgegenzusetzen, also gewissermaßen sich gegen die erste für die zweite, die „transzendente“ Ebene des Symbols zu entscheiden, als gäbe es sie rein für sich – oder als sollte es sie zumindest losgelöst geben.

Allerdings liegt, wie wir gesehen haben, die Grundfraglichkeit des Symbols darin, daß seine Gestalt das Gemeinte zugleich immer auch zu verdecken droht, und dies um so mehr, je vollkommener seine Gestalt ist (je prächtiger z. B. ein Geschenk ist, um so eher kann es selbst gefangen nehmen, statt auf die Liebe zu führen, die es doch repräsentiert). Verstellt derart der Eigen-Sinn des Symbols seine repräsentierende Bedeutung, dann wandeln Zeichen sich zu Idolen, das Bild des Heiligen wird dämonisch. Aber eine radikale Trennung, gar Entgegensetzung von „Erscheinung“ und „Wesen“ (von „Leib“ und „Geist“) verfälscht als „transmanente“ Ideologie⁵ die Eigenwirklichkeit von Geist und Person, die Unvergleichlichkeit des Heiligen nur um so ernster, weil sublimier.

Und eben damit entmächtigt sie selber das Wesen, da sie es im Grund als Ding neben Dinge setzt. In Wahrheit nämlich übergreift und durchgreift das Transzendente die Kategorien und steht nicht ihnen (kategorial) entgegen, ja es „bewährt“ sich eben darin.

Das Umgreifende legt sich in das umschreibbar Begrenzte, ins Kategoriale hinein aus – wie anders sollte und könnte es sich uns zeigen? – und tritt als kategoriales dann zu anderen Kategorien in Entgegensetzung. Diese Entgegensetzung ist kein radikaler Widerspruch, denn im Grund ist die Wirklichkeit in ihrer Vielheit eins, und einzig das Nein zur Wirklichkeit überhaupt („Dum besser wär's, daß nichts entstünde“: Mephistopheles) widerspricht ihr endgültig. Ein Gegensatz herrscht hier freilich, ob als beschenkende Fülle oder als quälend zerreißen Unvereinbarkeit möglicher Lebensgestalten erfahren, und der ist weder faktisch noch de jure durch den Triumph einer dieser Gestalten zu beheben; keine von ihnen kann und darf die anderen in sich hinein absorbieren. Gleichwohl bezeugt diese unaufhebbare Vielfalt nicht nur den Selbststand zu sich ermächtigter Endlichkeit und die Spannung zwischen eigengesetzlichen Dimensionen, sondern sie ist immer auch vom Übergriff und Widerspruch der Schuld gezeichnet. Daher ist das Umgreifende (das Heilige, das Sein, die Wahrheit, das Gute oder wie immer) in einem die Wirklichkeit, das Recht und das Gericht der zahlreichen Formen, die es „symbolisieren“.

Konkret zu unserer Frage: Bewußter (also nicht bloß „anonymer“) Glaube existiert nur als (selbstkritische) Religion. Christlich-dogmatisch gesprochen: Christus, der als

⁵ Vgl. dazu vom Verfasser: Ideologie und Toleranz, in: Weltverständnis im Glauben, u. Mitarbeit v. J. Splett hrsg. v. J. B. Metz (Mainz 21966) 269–286.

Gott-Mensch wahrer Mensch ist – und darin zugleich Gericht und Erlösung des Menschen –, stiftet die Gemeinde gnadenhaften Glaubens, die *übernatürliche* Religion, als wahre *Religion*, und so als Gericht und Erfüllung aller Religiosität.

Der Zweideutigkeit unserer Sprache entkommen wir nicht dadurch, daß wir verstummen. Sollen wir vom Heiligen, von Gott darum schweigen, weil wir von ihm nichts Rechtes sagen können?

In welcher Sprache aber sollen wir reden? Mit allen Zungen hat es der Mensch in der Geschichte seiner Religion, in Ritus, Mythos und Theologie unternommen. Wenn die Zweideutigkeit und das Ungenügen aller Worte und Symbole nicht zu überwinden ist: wie, in welcher Richtung läßt es sich dann wenigstens verringern?

Daß es überhaupt größer und geringer sein kann, sagt dem Geist und der Freiheit ihr eigenes Wissen um sich. In der Geschichte jeder Liebe, ebenso in der Geschichte des Geistes, der Kunst, der Religion gibt es Wegstrecken größerer Nähe, „Sternstunden“, Augenblicke hoher Transparenz und überwältigender Wirklichkeit und Zeiten der Verdunkelung des Erfahrenen. Es ist also keineswegs alles gleichgültig gleich gültig.

In diesem Wissen um ein Mehr und Weniger aber bezeugt sich die Kenntnis eines Richtmaßes unserer Erfahrungen, das (zeitlos) „vorgängige“ Erfassen, oder vielmehr das Erfastsein von einem fraglos Grund-Gültigen.

Dennoch, so fraglos dieses Eine und das Grundbewußtsein von ihm ist, so fraglich weiß sich – gerade von ihm her und vor ihm – das Wort, das davon spricht, neben anderen Worten, mit ihnen und gegen sie. Fragwürdig ist es, weil es stets ungemäß bleibt und niemals ganz licht und eindeutig wird.

Die christliche Botschaft: Erlösung des Symbols

Damit aber sind wir zu einem letzten Punkt dieser Vorklärunen gelangt. Zumindest als Denkmöglichkeit erhebt sich nämlich die Frage, ob nicht von anderswoher diese Fraglichkeit doch überwunden werden könne. In die Offenheit solchen Fragens spricht nun die Verkündigung des Christentums hinein. Die Botschaft des Christentums erklärt, daß von anderswoher dem Kategorialen eindeutiger, endgültiger Sinn geschenkt worden ist: in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi „sub Pontio Pilato“.

Nicht wird hier die endliche Erlösung vom Symbol verkündet (das wäre, wie gezeigt, unmöglich), sondern die Erlösung des Symbols. Die Eindeutigkeit des Symbols ist uns nicht jenseits seiner angeboten, sondern in ihm selbst, und dies nach dem christlichen Glauben für immer. In alle Ewigkeit ist nun „Jesus, der Mensch“ (1 Tim 2, 5), der Mittler zum Vater, und darum der Mensch überhaupt der Mittler zu Gott, das Antlitz und Symbol des Heiligen⁶.

⁶ Vgl. K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit für unser Gottesverhältnis, und: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften III 47–60 und VI 277–298.

Hier wäre der Ort zur Rechtfertigung einer recht verstandenen „Anthropozentrik“ im philosophischen und religiösen Denken und Leben des Menschen, einer Anthropozentrik, die seiner Theozentrik nicht widerspricht, sondern im Gegenteil sie erst als frei-bewußte ermöglicht. Der Ort auch zur Rechtfertigung des Anthropomorphen in der religiösen Symbolik, indem man auf die „theomorphe“ Verfaßtheit des Menschen verwiese⁷.

Trotzdem wird auch hier die Rechtfertigung stets zugleich Gericht sein, und die höchste Rechtfertigung ist das schärfste Gericht: das Ereignis der Inkarnation. Von sich her bleibt ja der Mensch in irrend-sündiger Zweideutigkeit: als Bild Gottes ist er zugleich das Vorbild all seiner Götzen. Erst im Menschen-Sohn wird ihm gültig gesagt, wer er selbst, was der Mensch in Wahrheit ist. Seine Selbstentwürfe werden also durch Jesus Christus als verfehlt verurteilt („Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber“: Jo 10, 8); sie werden zugleich über jede Vorstellung hinaus übererfüllt (im Gottmenschen); dies aber gerade nicht als menschliche Leistung, sondern als freies Geschenk der göttlichen Gnade. Dies ist das bleibende Ärgernis und die ärgernde Torheit (1 Kor 1, 23) der Botschaft Christi; im Kreuz drückt sie sich nur am schärfsten aus.

Doch dieser Skandal wird seinerseits überdeckt durch das Ärgernis, das seine Boten durch sich selber geben. Die Eindeutigkeit des Symbols geht in die Zweideutigkeit derer ein, die von ihm reden.

Wort und Symbol sind darum nicht Lüge und Schein, wie Ungeduld in Gefahr ist zu meinen und sie dann durchstoßen, beseitigen will. Doch haben sie auch noch nicht ihre volle Wirklichkeit und Wahrheit gefunden. Ihr Mangel liegt gerade darin, daß sie noch zu wenig Wort und Symbol sind: das Ereignis des reinen „Zusammenfalls“ steht noch aus.

Doch was begonnen hat, ist schon das bleibende Ende. Und hier ist der Ort, von den allgemeinen Erwägungen zum präzise christlich-katholischen Sinn von Glaube und Dogma überzugehen.

Erlösung in Hoffnung: Dogma als Weg

Glaube als Eröffnung des Menschen für den unbedingten Grund und Abgrund der Wirklichkeit (Eröffnung, fügt die christliche Lehre hinzu, aus Gnade) wird nun festgemacht im Symbol aller Symbole: in Christus. Der Glaube sagt sich und anderen dieses Ereignis in der Verkündigung und er versteht sich und sein Verkündigen im Dogma.

Dogma ist also nicht nur (oder auch nur zuerst) die Festlegung eines Satzes durch eine kirchliche Autorität. Dogma ist vielmehr die reflektierende Behauptung, die Präzi-

⁷ Vgl. vom Verfasser: Anthropomorphismus I, Anthropozentrik, in: *Sacramentum Mundi I* (Freiburg 1967) 186 f. und 189–191.

sierung des verkündigten, bzw. des sich verkündigenden Glaubens, geklärte Aussage des geglaubten Glaubens (*fides quae creditur* – symbole symbolisé) als Selbst-Setzung des glaubenden Glaubens (*fides qua creditur* – symbole symbolisant).

Es führte zu weit, hier die Wortgeschichte und den Bedeutungswandel von „Dogma“ nachzuzeichnen. Aber es sei ausdrücklich auf diese Geschichte verwiesen⁸, weil hier die grundsätzliche Offenheit dieses Begriffs sichtbar wird und das neuzeitliche Verständnis von Dogma sich anschaulich als ungerechtfertigte (wenn auch verständliche) Verengung kundtut. Dabei liegt diese Verengung ja nicht nur auf seiten der Gegner, sondern auch auf seiten der Verteidiger des Dogmas vor.

Die eschatologische Endgültigkeit der Offenbarung in Jesus Christus verlangt eine Endgültigkeit auch der Verkündigung seiner Botschaft. Der Christ „weiß“ in unvergleichlicher Weise, „wem er geglaubt hat“ (2 Tim 1, 12). Er muß dieses sein Wissen formulieren, nicht nur für sich als einzelnen, sondern auch für die Gemeinde. Diese Formulierung ist nicht der Glaube selbst, er kann in falschen Formulierungen gegeben sein und in richtigen fehlen. Aber das ist kein Einwand. Man kann sich ja auch das Heil oder das Gericht essen am Leib des Herrn, der gleichwohl (oder eben so) als Leib des Herrn *hier* da und eßbar ist und nicht da und dort oder gar überall und nirgends.

In der Schrift selbst sind schon die ersten „dogmatischen“ Klärungen greifbar, und die Kirche will im folgenden nichts als diese Klärung fortführen, wo es die Geschichte von ihr verlangt, im Dienst des Glaubens, der Sache: „Der Vollzug des Glaubenden zielt nicht auf den Satz, sondern auf die Sache“ (Thomas v. Aquin, *De ver.* 14, 8 ad 5). Aber man versteht, wie immer wieder der Satz die Sache zu verdecken drohte, das Greifbare das unbegreifliche Geheimnis, dessen Unbegreiflichkeit es schützen sollte. Auch der katholische Theologe wird zugeben, daß diese Verdeckung immer wieder auch tatsächlich eingetreten ist, in größerem oder kleinerem Maße (die Kirche als sündige sündigt auch gegen die Wahrheit); aber er wird sich auf die Zusicherung des Herrn dafür berufen, daß diese Verdeckung nie so weit ging, die eschatologische Heiligkeit und Wahrheit seiner Kirche zu zerstören: Verbürgt sie sich mit ihrer ganzen Wirklichkeit für eine Wahrheit (im „ordentlichen“ wie im „außerordentlichen“ Lehramt), dann kann sie nicht die Unwahrheit erklären.

Freilich läßt sich keine scharfe Grenze zwischen Irrtum (Schuld) und Wahrheit ziehen. Es gibt zwar eindeutig unwahre Aussagen; doch wie auch sie stets einen Splitter Wahrheit enthalten (sonst wären sie gar nicht), so geht umgekehrt ins definierte Dogma Unwahrheit ein: Bequemlichkeit, Ungeduld, Einseitigkeit, Schiefheiten usw.; dennoch ist darin die Wahrheit gegen ihre Leugnung gewahrt. Darum ist ein Dogma kein Endpunkt, man muß darüber hinaus; aber man *kann* das auch, von ihm aus, weil es sich nie als falsch herausstellen wird. „Es weist den Weg und fordert auf, auf dem rechten Wege zu bleiben. Das Dogma stellt auf Grund seiner Entstehungsweise jeweils das Ende einer mit mehr oder weniger Leidenschaft geführten Diskussion dar. Was bis zur

⁸ Vgl. dazu K. Rahner - K. Lehmann, in: *Mysterium Salutis I* (Einsiedeln 1965) 639–661.

Aufstellung eines Dogmas in der Kirche offen blieb, wenngleich es unreflektiert zu der Offenbarungswahrheit gerechnet wurde, wird durch die Dogmatisierung der Diskussion entzogen. Zugleich aber ist das Dogma ein Anfang. Wenn wir im Bilde vom Wege bleiben wollen, können wir sagen: Es ist an der Wegkreuzung als Orientierungstafel der Beginn des rechten weiteren Weges. Man weiß auf Grund des Dogmas, wie es weitergeht.“⁹

Mit diesem Bild ist eigentlich alles gesagt. Glaube wäre demgegenüber das Sicheinlassen auf das Ziel, seine Anerkenntnis und das Unterwegs zu ihm. Das Dogma ist der Wegweiser oder noch besser vielleicht, der Weg selbst, der sich dem Glauben – den sich der Glaube bahnt. Weg, den man nicht mehr zurückgehen kann, sosehr man zuvor hätte den oder jenen Weg einschlagen können (das gehört ja zur geschichtlichen Existenz, daß sie frei, unableitbar, Entscheidungen setzt, an die sie dann gebunden ist, hinter die sie nicht zurück, über die sie nur weiter hinaus kann und unter Umständen soll).¹⁰ Weg, der nicht schon einfach fertig vorliegt, der sich gewissermaßen unter den Füßen erzeugt, wie Guardini einmal von der menschlichen Geschichte überhaupt gesagt hat¹¹. Es bedarf dieses Weges, nicht weil das Ziel nur auf ihm erreicht werden könnte (Gott ist an keinen Weg gebunden), sondern weil wir gemeinsamen Wegs und in dankbarem Wissen auf es zugehen sollen. Droht hier die Gefahr bequemen Verweilens, so im Weglosen die der Verzweiflung oder erst recht der Täuschung, man sei zu gar keinem Ziel gerufen, sondern eben an seinem Platz schon daheim.

Ohne Bild gesagt, und damit kehren wir zum Eingang zurück: Dogma ist die gemeinsam-sichtbare „Form“ des Glaubens, seine Leibhaftigkeit. Die moderne Anthropologie seit A. Feuerbach und K. Marx hat den Leib in gewisser Weise neu entdeckt, ebenso die Besinnung auf die hebräisch-biblische Sicht des Menschen¹². Leib ist das, was der Mensch nicht nur hat, sondern ist. Im Leib ist er der Mit- und Außenwelt geöffnet, zugänglich, angreifbar, versuchbar, im Leib aber auch sichtbar, „wirklich“, über das Untermenschliche erhoben (nicht bloß durch seinen Geist in sich; vgl. Begriffe wie „Antlitz“, „Blick“, „Schreiten“, „Haltung“, in denen die Seele unmittelbar ansichtig wird). Dem Glauben überdies ist der Leib zumal notvolle Last, „Todesleib“ und „Tempel des Geistes“, zu verklärender Auferstehung berufen. Caro salutis cardo, das Fleisch der Angelpunkt des Heils, hat Tertullian mit einem berühmt gewordenen Wort gesagt.

All das gilt nun auch vom Leib des Glaubens: seiner „Realisierung“ im kultischen Vollzug und im alltäglichen Leben, seiner Selbstbestimmung durch die „Definitionen“ (die „Abgrenzungen“ seines „Umrisses“) im Dogma.

⁹ M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung* (München 1964) 143. Vgl. K. Rahner - K. Lehmann a.a.O. 727-287.

¹⁰ So wird Guardinis Bemerkung einsichtig: „Recht verstanden und recht gelebt, bedeutet das Dogma tatsächlich den Charakter im Glauben“ (*Vom Leben des Glaubens*, Mainz ⁵1963, 146).

¹¹ Vom lebendigen Gott (Mainz o. J.) 54 (*Der Wille Gottes*).

¹² Vgl. J. Schmid - J. B. Metz, *Leib I-V*, in: *LThK* ²VI, 899-905.