

Bei Entwicklungsaufgaben und Friedensbemühungen können die Menschen den Geist der Partnerschaft und der gegenseitigen Verpflichtung nur dann beweisen, wenn sie sich immer mehr der internationalen Einrichtungen und Behörden bedienen.

Darum drängt die Konferenz darauf:

1. daß die Weltfamilie der Vereinten Nationen ihre Pläne für die siebziger Jahre beschleunigt und daß die christlichen Kirchen alle Zielsetzungen unterstützen, die mit der wachsenden christlichen Übereinstimmung in Fragen der Entwicklung und Zusammenarbeit im Einklang stehen;
2. daß ein steigender Prozentsatz von Entwicklungsmitteln über internationale Kanäle geleitet wird;
3. daß — wo möglich — noch vorhandene bilaterale Hilfsmittel im Rahmen multilateraler Konsortien und Beratergruppen verteilt werden;
4. daß alle Regierungen, einzeln und gemeinsam, ihre Prioritäten überprüfen und der Entwicklung und Zusammenarbeit

zentrale Aufmerksamkeit und das Prestige zuteil werden lassen, das bisher der Verteidigung zukam.

Entwicklungsaufgaben können nicht an einem Tag oder in einem Jahr bewältigt werden. Es geht um eine Aufgabe für dieses und für das kommende Jahrhundert. Die Konferenz ruft die christlichen Staatsbürger in aller Welt auf, ihre Kräfte in den Dienst der Entwicklungshilfe zu stellen und sich zu verpflichten, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln dafür einzutreten. Christen als Staatsbürger sollen ihre Regierungen, Parteien, führenden Männer und Organisationen so lange bedrängen, bis ein überzeugender Anfang dazu gemacht ist, daß die gesamte Menschheit vernünftig und hoffnungsvoll auf diesem Planeten als Heimat aller leben kann. Um die Christen weiterhin zu ermutigen, ihren vollen Anteil an dieser dringenden Aufgabe zu übernehmen, empfiehlt die Konferenz, daß die ökumenische Studienkommission, welche diese Zusammenkunft ins Leben gerufen hat, zu einer ständigen Einrichtung und einem tätigen Organ für christliche Erziehung und christliches Handeln wird.

Problembereiche zum Zeitgeschehen

Gegenwärtige Versuche der Dogmeninterpretation

„Mit göttlichem und katholischem Glauben ist also all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche im feierlichen Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“ (Vaticanum I; D 3011). Die Verpflichtung, eine Wahrheit als Offenbarungswahrheit zu glauben, muß dabei ausdrücklich ausgesprochen werden (CIC can. 1323 § 3; vgl. can. 19). Der in nachreformatorischer Zeit vorwiegend juristische Auffassung von Lehraussagen folgte seit Newman und der Tübinger Schule unter Möhler und Kuhn ein neues Verständnis, welches von der immanenten Dynamik des kirchlichen Glaubenslebens ausgeht. Erst in einer Gesamtschau aller einfließenden Momente kann der Begriff des Dogmas geklärt werden: es geht um die formale Struktur eines mit Wahrheitsanspruch versehenen Satzes, um das Dogma als Glaubensaussage mit ekklesialem Bezug, um den Verweis ins Mysterium hinein und um die Unterscheidung vom ursprünglichen Kerygma der Offenbarung (Karl Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage? Schriften zur Theologie V, Benziger, Einsiedeln 1964, S. 54—81). Dabei erweist sich vor allem die Geschichtlichkeit als Grundbegriff einer jeden Auslegung (vgl. R. Maré, Le dogme dans la foi, „Etudes“, Januar 1967). B. Welte spricht sogar von einem je epochal bestimmten Seinsverständnis als geschichtlich waltendem transzendentalen Erfahrungsgrund (Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, Gott in Welt I, Herder, Freiburg 1964, S. 271—286).

Dogma und Glaubensentfaltung

Als echt ekklesiale Aussage beinhaltet das Dogma auch stets eine terminologische Sprachregelung, die von der Sache selbst unterschieden werden kann. So zeigt Rahner in dem genannten Beitrag, wie die Lehre, daß der Mensch von Adam her schon Sünder sei, vor dem Hintergrund der in der Theologie breit ausgeführten Analogie des Sünderbegriffs gesehen werden muß, ohne daß diese aber in der kurzen kirchlichen Formulierung mit ausgesprochen würde. Bei anderer Terminologie ließe sich also an sich ebensogut sagen, der Mensch sei nicht Sünder von Adam

her, weil eben hier nicht eine Sünde als personale Entscheidung vorliegt. Die Kirche kann sogar ihre Terminologie ändern: die augustinische Redeweise von der Sündigkeit jedes Aktes des Erbsünders ließ sich nachtridentinisch — ohne Widerspruch in der gemeinten Sache — nicht mehr so formulieren.

Die dogmatische Aussage ist als solche selbst Vollzug des Glaubens (*fides quae* und *fides qua*), unterscheidet sich vom ursprünglichen Schriftwort aber dadurch, daß jenes zum einmaligen, alles Spätere bestimmenden historischen Heilsereignis selbst gehört. Als geschichtlich sich entfaltende Rede von der Wirklichkeit Gottes transzendiert das Dogma so immer die konkrete Natur aller sprachlichen Möglichkeiten (vgl. F. Sontag, *Continuity and Change in Theological Formulation*, „The Heythrop Journal“, Januar 1966, S. 43 ff.).

In der Einleitung zum holländischen Katechismus (Studienausgabe, Freiburg 1967, S. XIV—XXXIX) betont P. Schoonenberg, so wie jedes Sprechen situiert ist, müsse auch das Dogma von seinen Voraussetzungen her verstanden werden, wobei vor allem die Geschichtlichkeit unabdingbar für das Gehörtwerden überhaupt ist. Die deutliche satzhafte Formulierung ist zur Begriffsabgrenzung gefordert, verleitet aber so auch weit eher als die Heilige Schrift zu einem fundamentalistischen (d. h. streng verbalen) Verständnis, zumal die vielfältigen stilistischen Ausdrucksmittel der Bibel hier nahezu ganz entfallen. Jede Deutung eines dogmatischen Satzes verlangt die genaue Analyse von Einleitung, Argumentation und Ausweitung. So kann etwa das Wort „Freiheit“ in verschiedene Bedeutungsrichtungen weisen, je nachdem ob es im Zusammenhang mit dem Pelagianismus, dem Jansenismus oder in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit genannt wird. Der geschichtliche Anlaß eines Dogmas gibt Aufschluß über dessen eigentliche Aussageabsicht. Zum zentralen Problem wird die Frage, wie es nach abgeschlossener Offenbarung überhaupt noch zu einer Dogmenentwicklung in der Kirche kommen kann. Von den neueren Erklärungsversuchen können jene als überholt gelten, die entweder anachronistisch bereits zu apostolischer Zeit ein ausdrückliches Wissen um den Inhalt später zu definierender Dogmen annehmen oder die diesen Pro-

zeß rein intellektualistisch in Form syllogistischer Ableitungen nachvollziehen wollen (vgl. H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965). Die spezifisch theologische Eigenart des Themas als einmaliges Phänomen hat vor allem Karl Rahner herausgestellt. (Zur Frage der Dogmenentwicklung, Schriften zur Theologie I, Benziger, Einsiedeln 1960, S. 49—90. Überlegungen zur Dogmenentwicklung, Schriften zur Theologie IV, Benziger, Einsiedeln 1960, S. 11—50). Weil Glaubensaussagen als wahre Sätze dennoch nur analog die göttliche Wirklichkeit treffen, ist jede Formel — obwohl wahr bleibend — grundsätzlich überholbar.

Jedenfalls bedeutet die Lehre vom Abschluß der Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels die endgültig unüberbietbare umfassende Fülle, ist also nicht negativ-exklusive Aussage. Wenn damit weiterhin eine material schlechthin neue Elemente liefernde Offenbarung ausgeschlossen bleibt, geht es doch um mehr als eine assistentia per se negativa des Heiligen Geistes: Das ursprüngliche Glaubensgut entfaltet sich unter dem der Kirche verliehenen Glaubenslicht mit seiner — nach thomistischer Voraussetzung — auch bewußtseinsmäßigen (aber nicht notwendig reflex unterscheidbaren) Wirkung. Weil im Wort der Offenbarung immer schon die Sache selbst (und nicht nur ein Zeugnis über sie) gegeben wird, ist der Heilige Geist innewohnendes Element der Dogmenentwicklung.

Bei der Frage nach dem notwendigen Zusammenhang in der Dogmenentwicklung geht es um die Explikation einer impliziten Erkenntnis in eine explizite. Dabei gibt es neben der Entfaltung des in einem einzigen Satz formell Impliziten auch die Explikation des „virtuell“ Impliziten mit Hilfe eines anderen Satzes. Auch eine auf letztere Art gewonnene neue Erkenntnis kann dann als wirkliche Offenbarung gelten, weil hier von seiten Gottes tatsächlich nur eine Entfaltung dessen vorliegt, was mit aller Dynamik und Konsequenz ihm als dem Redenden notwendig bewußt ist. Wie Glaubensaussagen von vornherein nicht einfach unter einem mathematisch-formallogischen Schema betrachtet werden dürfen, so muß schließlich der Ausgangspunkt einer solchen Explikation überhaupt nicht immer ein eigentlicher Satz sein. Es gibt den unreflexen, totalen geistigen Besitz der ganzen Sache, ein Grundwissen, das reicher ist als alle Reflexion und doch immer wieder in das Wissen der Sätze hineingehen muß.

Letztlich führt die Dogmenentwicklung aber nicht nur zu einer größeren Zahl von Einzelsätzen. Denn sie ist „Moment der Bewegung des Geistes auf die eine Selbstmitteilung Gottes hin“, und so „muß ihr notwendig auch eine Dynamik zum Intensiven, zum Vereinfachenden in das selige Dunkel des einen Geheimnisses Gottes hinein innewohnen“ (Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O., S. 38—39).

Verfehlt das Dogma die Transzendenz?

Jeder hermeneutischen Überlegung zum Dogma als Aussagegestalt und Entwicklungsmöglichkeit noch vorgeordnet ist die zentrale Frage nach der Berechtigung von Dogmen überhaupt. Dieses Problem stellt sich gewiß im ökumenischen Gespräch und in der Begegnung mit der Neuzeit, für die jeder Dogmatismus zum Zeichen der Unfreiheit und einer rational nicht zu verantwortenden Bindung geworden ist. Karl Jaspers (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962) sieht hier einen Absolutheitsanspruch, der die nur in Chiffren

erfaßbare Transzendenz verfehlt und zwischenmenschliche Intoleranz bedingen muß. Aber die ganze Thematik wird vor allem auch zu einer ernststen innerkirchlichen Fragestellung, wobei es letztlich nicht um Schwierigkeiten bei einzelnen Dogmen geht, sondern vielmehr zunächst darum, wie es in der unter dem Evangelium (und vor dessen Anspruch und in dessen Freiheit) stehenden Kirche überhaupt Raum für dogmatische Aussagen geben kann und ob solche Festlegungen nicht zur Fessel der ecclesia semper reformanda werden müssen.

Von diesen Gegebenheiten ausgehend, greift Walter Kasper in seinem Buch „Dogma unter dem Wort Gottes“ (Grünewald, Mainz 1965) die grundsätzliche Problematik auf, die für ihn weit mehr beinhaltet als etwa das kontroverstheologisch zu klärende Verhältnis zwischen Schrift und Tradition. Er weist zunächst auf eine durchaus reiche und tiefe Sicht des Dogmenbegriffs hin, der nicht nur von seinem vorrangig autoritativ verstandenen Charakter in der Abgrenzung gegen Protestantismus, innerkirchlichen Rationalismus und modernistische Strömungen her gesehen werden darf. Vielmehr sprechen gerade auch die Lehraussagen von dem notwendigen Analogiecharakter und dem nie aufzugebenden Geheimnisbezug (vgl. D 806 und 3016).

Kasper stellt dann die Frage nach der Wahrheit in Evangelium und Dogma in den Mittelpunkt seiner Darlegungen. Gemeint sein kann dabei nicht die bloße Abgrenzung des Richtigen in der Information über reine Sachverhalte. Denn der ewige Heilsratschluß Gottes selbst wird hier offenbar und erweist sich als geschichtliche Wirklichkeit. Da die Wahrheit aber vom sprachlichen Wort nicht nur bedeutet wird, sondern sich in der Sprache ja erst entbirgt und enteignet (als dem Medium, durch welches vorgängig zu unserem Denken Sein schon erschlossen ist), „kann die Theologie nichts anderes sein als Hermeneutik des Wortes des Evangeliums“ (S. 63).

Das biblische Wahrheitsverständnis ist stark von den Momenten der Treue und Bewährung geprägt, zeigt sich in erfüllter Erwartung und der Rechtfertigung des gesetzten Vertrauens. Damit erweist sich die Wahrheit aber bereits als ein in der Zeit zu geschehender Vollzug und trägt damit spezifisch geschichtlichen Charakter. Sie steht in der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung, ihr Gegensatz wäre weniger die Täuschung als vielmehr die Enttäuschung. Schon in der Heiligen Schrift ist die Wahrheit als Anspruch, der im geschichtlichen Geschehen realisiert werden soll, verstanden und wird eng mit Zeugnisgeben und Recht verbunden. So finden sich im NT nicht nur ausgeprägte Bekenntnisformeln wie etwa Röm. 1, 3 f.; 10, 9; Kol. 1, 15 ff. oder 1 Kor. 15, 3—5 (wo Paulus eine aus der Tradition übernommene, feste Formulierung als Evangelium bezeichnet), sondern auch schon „Sätze heiligen Rechtes“ (Käsemann). Gal. 1, 9 („Wenn jemand euch ein anderes Evangelium predigt als das, welches wir euch gepredigt haben, so sei er verflucht!“) und 1 Kor. 16, 22 enthalten das Anathem, Matth. 18 bezeugt eine Gemeindeordnung. Ein entscheidender liberaler Vorwurf ist damit widerlegt. In dieser Besonderheit des biblischen Wahrheitsbegriffs sieht Rudolf Bultmann „die dogmengeschichtliche Entwicklung vorbereitet, die den Begriff des Dogmas schafft, in dem Wahrheit und Recht vereinigt sind“ (ThWNT I, S. 245).

Wenn auch in dem Schema von Verheißung und Erfüllung das „so sei es“ des liturgischen Amen gleichsam die ganze Christologie umschließt, so gilt dieses Spannungsverhält-

nis für die neutestamentliche Kirche nur noch bedingt. Denn das Amen Gottes ist endgültig erschienen (2 Kor. 1, 20; Offb. 3, 14), Christus ist die Wahrheit in Person, was besonders deutlich in der johanneischen Theologie zum Ausdruck kommt (Joh. 1, 14 18; 14, 6). Aber es bleibt auch hier die „je neue prophetische Zukunft, in der sich die Wahrheit Christi je neu in Erinnerung bringt und in der jeweiligen Situation der Kirche bewährt in Erkenntnis und Liebe“ (S. 83).

Der Wahrheitsbegriff der Schrift ist somit verschieden von dem der abendländischen Philosophie. Er beinhaltet nicht objektiviertes und verfügbares Satzwissen, meint aber auch mehr als die Epiphanie enthüllter Seinsgeheimnisse. Von seiner wesenhaft geschichtlichen, dynamischen und prophetischen Struktur her muß neu durchdacht werden, was die Wahrheit des Dogmas besagt und wie das mißverständliche Wort von der Unfehlbarkeit verstanden sein soll.

Worin besteht der Vorläufigkeitscharakter?

Kasper setzt hier eine wichtige Unterscheidung an, indem er die Schrift als Buch vom Evangelium als der immer neuen Kundgabe des Kyrios-Pneumas in der Kirche abhebt. Die neutestamentlichen Schriftsteller bekannten diesen Geist, der aber zunächst immer als mündlich ausgerichtetes Wort Gottes von der Heilstat in Christus gegeben war (die formgeschichtlichen Forschungsergebnisse bestätigen eine solche theologische Sicht). Weil die Fülle des Anfangs das nicht mehr überholbare Gesetz der Kirche ist, konnte die Schrift zwar zur qualifizierten Zeugin des Evangeliums werden, ohne sich jedoch mit diesem identifizieren zu lassen. „Das Evangelium ist die Macht des erhöhten Herrn in und über die Kirche durch sein lebendiges Wort“ (S. 24). Und das Dogma wird nun zum geschichtlichen Fragehorizont, unter dem wir die Heilige Schrift lesen, wobei jedoch beide in dienender Funktion gegenüber dem lebendigen Evangelium des Heiligen Geistes bleiben.

Schrift und Tradition wollen so beide ganz das eine unverfügbare Evangelium bezeugen, ohne daß dieses je ausgeschöpft würde. Wie für den biblischen Wahrheitsbegriff wird nun auch bei der dogmatischen Aussage die Polarität des Jetzt-Schon und des Noch-Nicht bestimmend, die geschichtliche Bewährung vor der gottgeschenkten echten Zukunft: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb. 21, 5). „Die theologische Differenz denkt Wahrheit aus der nie objektivierbaren Identität und Differenz von Verheißung und Erfüllung, gegenwärtiger Heilzusage und eschatologischer Erfüllung... Die Behauptung einer solchen theologischen Differenz ist für das rechte Verständnis des Dogmas und für das Verhältnis von Dogma und Evangelium konstitutiv“ (S. 104f.). Nur so werden zugleich ein reines Verheißungsdenken (Luther), das eine Flucht vor der aufgetragenen Bekenntnissituation bedeuten könnte, und die mißverständene katholische Position von der im Dogma verfügbar gemachten Wahrheit vermieden. Der Vorläufigkeitscharakter ist dabei nicht Gegensatz zur eröffneten Endgültigkeit, sondern meint einen echten Vorgriff auf die Eschatologie als die noch offene, jedoch zugleich vom Ostergeschehen her entschiedene Zukunft. Im Zeugnis für das jeweils größere Evangelium weist so das Dogma stets über sich selbst hinaus.

J. Ratzinger (Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1966) möchte in einer echt geschicht-

lichen Einordnung des Dogmas über das vorwiegend statische Verständnis katholischer Identitätstheologie hinausführen. Das Offenbarungsereignis als Relation zwischen Gott und Mensch bleibt zwar als Glaube an den menschgewordenen Sohn Gottes und Erlöser stets gebunden an das in vergangener Geschichte einmal für immer Gegebene. Aber zugleich ist der immer neue Vollzug geboten: schon die neutestamentliche Logientradition überlieferte die Jesusworte als für die jeweilige Situation der Gemeinde gesprochene Worte des Auferstandenen. Der Glaube steht so in der Einheit mit der Hoffnung, „stellt als Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus ein Auferstehungs- und Parusiebekenntnis dar und ist als solches einer ausschließlich retrospektiven Orientierung durchaus entgegengesetzt“ (S. 17). In der Geschichte der Kirche lebt diese Entfaltung des Christusgeschehens weiter.

In der Diskussion zum Beitrag Ratzingers stellt J. Pieper die Frage, ob nicht das Moment der Identität wesentlich notwendig zu Tradition und Weitergabe der Offenbarung gehöre; denn dem Gläubigen liege doch daran, wirklichen Anteil an der ursprünglich gegebenen göttlichen Kunde zu erhalten. Ratzingers Antwort betonte die unabdingbare Notwendigkeit einer solchen Identität, die aber nicht schon durch das Festhalten an äußerlich überlieferten Formeln gegeben wird. Weil Glaube als Begegnung immer mehr ist als bloßes Satzwissen oder Summe von Erkenntnissen, geht es stets neu darum, „daß der Glaubende durch das Wort der Botschaft hindurch mit der Wirklichkeit Gottes in Beziehung gesetzt wird“ (S. 38).

Gadamer hat gezeigt, daß ein Vorverständnis für jedes geschichtliche Verstehen konstitutiv ist (Wahrheit und Methode, Tübingen 1960). Weil aber der Mensch durch seine Sprache immer schon in einer ihm gesetzten Sprach- und Überlieferungsgeschichte steht, situiert Kasper bei der Frage der Schriftinterpretation dieses Vorverständnis in der konkreten Verkündigung der Kirche. Die Gemeinschaft der Gläubigen muß bindend sagen können, was sie glaubt, um nicht die Möglichkeit aufzugeben, die Fülle der Wahrheit Christi geschichtstreu zu bezeugen. Aber in diesem Verkündigungsprozeß erweist sich die echt dynamische Funktion des Dogmas als Fortführung jener ständigen Interpretations- und Redaktionsarbeit, die zur Abfassung der neutestamentlichen Schriften und zur Bildung des Kanons im ganzen geführt hat: „Ergebnis bisheriger Erfahrung der Kirche im Umgang mit dem Evangelium und Antizipation künftiger Erfahrung, für die sich die Kirche offenhalten muß“ (S. 108).

Dogma, Schrift und Evangelium

Luther hat nie ein undogmatisches Christentum vertreten und hielt auch an der Berechtigung satzhaft formulierter Glaubensaussagen der Kirche fest. Aber alle Lehrautorität sollte stets im Gehorsam dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift untertan bleiben, jener letztlich allein bindenden Instanz des ursprünglichen Offenbarungsanrufs. Während dieses Beziehungsverhältnis zwar in vielem ungeklärt blieb, so postulierten doch erst spätere protestantische Argumentationen von vornherein einen Gegensatz zwischen Evangelium und Dogma. Nach Harnack führte die Übernahme hellenistischer Konzeptionen zu einer neuen, im Schriftwort selbst noch nicht gegebenen Glaubenssicht. Gegen diese liberalen Einwände konnte die formgeschichtliche Methode bereits im Neuen Testament dogmatische

Bekennnisformulierungen und juristische Sätze herausarbeiten. Zugleich aber ließ sie die Frage entstehen, wie die Schrift innerhalb des ihr vorangegangenen Traditionsprozesses verstanden werden soll und wie sie dann noch als normierende Einheit gesehen werden kann. Denn sie selbst bietet schon eine Fülle theologischer Blickpunkte, die nicht immer in der einfachen Erklärung gegenseitiger Abhängigkeit harmonisiert werden können. Ernst Käsemanns pointierte Formulierung: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit, dagegen die Vielzahl der Konfessionen“ (Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, S. 221), wendet sich so gegen die These von der reinen Selbstinterpretation der Schrift. Deren verpflichtenden Charakter im Sinne der *Sola Scriptura* soll jedoch durch die Annahme eines „Kanon im Kanon“ aufrechterhalten werden. Eine solche Interpretation müßte deutlichere Teile des NT abheben, um von diesen her die anderen zu deuten. Eine chronologische Analyse ließe eine derartige Verfahren nicht zur reinen Willkür werden, brächte es in die Nähe des reformatorischen Ansatzes, die „dunkleren“ Stellen der Schrift von jenen her zu erklären, die in einsichtigerer Weise „Christum treiben“. So ergibt sich auch für die protestantische Theologie die Unterscheidung zwischen Evangelium und Schrift. Bei Käsemann schließt dieser Prozeß dogmatische Ansätze nicht grundsätzlich aus und beinhaltet mehr als den bloßen Anruf zum existenzialen Selbstverständnis.

Weil aber die Lehrentwicklung im Protestantismus nicht in Unfehlbarkeit beanspruchenden Glaubensdefinitionen verläuft, wird das Problem einer solchen Entwicklung meist vorrangig ganz innerhalb der neutestamentlichen Zeit selbst dargestellt. Wie aber kann das Zeugnis der Schrift, die nicht gegen die Tradition steht, wohl aber *norma normans non normata* bleibt, in den immer neuen geschichtlichen Bekenntnissituationen realisiert werden? George Lindbeck (Das Problem der Lehrentwicklung und die heutige protestantische Theologie, „Concilium“, Januar 1967, S. 60 ff.) nennt zusammenfassend die wesentlichen Grundformen eines neuen Verständnisses: Ausgangspunkt ist nicht das Bild vom organischen Wachstum, wohl aber das Prinzip der Entwicklung in der Verschiedenheit der kirchlichen Lebenssituationen. Diese über die Bibel hinausgehende Entfaltung ist notwendiges Element der Dynamik der Kirche, bleibt aber zugleich ein geschichtliches Hören und Achten auf den bereits in der Vergangenheit zurückgelegten Weg.

Während Karl Rahner die Dogmenentwicklung vorrangig mittels innertheologischer Prinzipien situiert, betont Paul Tillich (The Systematic Theology, Vol. III, Chicago 1957) den Entwicklungscharakter als Antwort auf kulturelle Vorbedingungen. Jede Interpretation geht zunächst von diesem Sachverhalt aus, läßt den Glauben zwar nicht völlig in säkularen Formen aufgehen, unterstreicht aber das auch für die Theologie unabdingbare Gesetz kultureller Prämissen als Voraussetzung für ein Gehörtwerden des Wortes. So ist — vor dem Hintergrund moderner Philosophie und Psychologie — Tillich etwa bemüht, die biblische Redeweise vom „Geist“ gerade in ihrer Ursprünglichkeit durch die Formulierung „Leben“ wiederzugeben.

H. Ott (Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar, Reinhardt, Basel 1963) zeigt,

daß die Auslegung des Schriftwortes nie private Angelegenheit sei, sondern sich stets an die ganze Kirche richte. Er sieht Ansätze für ein interkonfessionelles Gespräch in der katholischen Auffassung von der materiellen Suffizienz der Schrift (im Zusammenhang mit der vom Zweiten Vatikanum abgelehnten Pluralformulierung, in der das zunächst vorgelegte Schema von den Quellen der Offenbarung sprach) und in einer Annäherung der protestantischen Theologie an den katholischen Traditionsbegriff: es gibt der Schrift vorausgehende Tradition mit allerdings einmaliger Verbindlichkeit für alle späteren Zeiten; eine gründlichere hermeneutische Reflexion würde die Tradition als fortlaufende Geschichte des Verstehens und Aneignens der Schrift ausweisen und so einen wesentlichen Zusammenhang verdeutlichen.

So scheint sich die ganze Thematik in der Frage nach dem unfehlbaren Lehramt zu verdichten. Ott weist darauf hin, daß die päpstliche Unfehlbarkeit von der christusgewollten Unfehlbarkeit der Kirche her definiert ist (D 3074), und versucht, letztere als ein Verbleiben auf dem richtigen Weg (womit ein geschichtlich greifbarer Glaubenskonsens gegeben wäre) zu erklären, was nicht notwendig ein verfügbares Satzwissen implizieren müßte. Das Petrusamt wäre dann der Exponent dieses Nichtabirrens, die Entscheidungen des Papstes — als des „Seelsorgers aller Theologen“ — hätten so die Funktion, die theologische Diskussion zum Wesentlichen frei zu machen und vom Wesenlosen abzuhalten (wären nicht bloße Abgrenzung des „Richtigen“ vom „Unrichtigen“).

Lindbeck nennt einige Prinzipien. Nachbiblische Glaubensentscheidungen können nur verbindlich werden (und haben dann auch ihre Berechtigung als sichtbare Grenze der Kirchenzugehörigkeit, ohne gegen die höchste Autorität der Schrift zu verstoßen), wenn es um für den Glauben lebenswichtige Alternativen geht, von denen nur eine mit der Schrift vereinbar ist. Nach Lindbeck träfen diese Voraussetzungen für die Mariendogmen nicht zu. Es gilt — wie bereits in der Frühkirche üblich — unterschiedliche Formulierungen anzuerkennen, sofern sie sich miteinander vereinbaren lassen. Vor allem aber kann die Kirche — ohne sich jedoch damit in einem Zustand ständiger Ungewißheit befinden zu müssen — diese Entscheidungen nicht formell als unfehlbar erklären, weil sie sonst Gottes endzeitlichem Gericht vorgreifen, die objektive Bürgschaft für die Richtigkeit der menschlichen Aspekte in der Kirche postulieren und den Glauben als Wagnis leugnen würde. Das Schriftprinzip und die Wiederkunft Christi verbieten solche formellen unwiderruflichen Erklärungen. Lindbeck sieht allerdings im Begriff der „ontologischen Unvergänglichkeit“ (indefectibility) der Kirche (anstelle der abgelehnten Unfehlbarkeit) eine mögliche — d. h. das *Sola Scriptura* beibehaltende — Brücke zum orthodoxen, wenn auch nicht zum katholischen Verständnis.

Wie verhalten sich Lehramt und Glaubensbewußtsein?

Die geschichtlich-soziologische Verfaßtheit der Kirche und das Wissen um die endgültig zugesagte eschatologische Fülle bedingen auch ein gemeinsames Bekennen der als verbindlich erkannten Glaubensinhalte. Bischof Ch. Butler (The Limits of Infallibility, „The Tablet“, 25. 11. 67) zeigt, wie bereits in der Frühkirche die Praxis der zur Erlösungsgnade geforderten Taufe damit auch die Unfehlbarkeit der Taufbekenntnisse formulierte, besonders wenn jene der Substanz nach innerhalb der Gesamtkirche

übereinstimmen. Dabei wurden diese Glaubensformulare nicht nach einer engen begrifflichen Systematik verstanden, sondern im vielfältigen Bezug zur gemeinten Wirklichkeit gesehen. Zugleich aber erweist sich hier, wie in der Entfaltung des Geglauten dem ganzen Gottesvolk eine Funktion zukommt. So betont Karl Rahner (Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O., S. 27 ff.), daß auch das Amt in der Kirche — als wesentlicher Träger der Dogmenentwicklung — abhängig ist (nicht in der Entscheidungsautorität, wohl aber hinsichtlich des Vorhandenseins eines zu beurteilenden Gegenstandes) „von den charismatischen Bewegungen in der Kirche und von dem Nachdenken der Theologie“.

Dieser Beziehungshintergrund kommt auch zum Tragen beim reflexen Bewußtwerden des Dogmas als solchen, d. h. als von Gott geoffenbarter Wahrheit. „Wie merkt die Kirche plötzlich (so könnte man sagen), daß der Satz, den sie vielleicht schon Jahrhunderte überlegend in ihrem Bewußtsein hatte, von ihr mit der Absolutheit ihres Glaubens festgehalten wird?“ (A. a. O., S. 41.) Neben der hier festzustellenden Ähnlichkeit mit dem Problem der Analysis fidei geht es zugleich um das Bewußtsein der Gesamtkirche, und in der Tat hat sie bisher immer jeden Gegenstand einer päpstlichen Definition schon zuvor als Glaubensgegenstand geglaubt. Es ist nicht eindeutig entschieden, ob dies grundsätzlich so sein muß. Jedenfalls bringt das „ex sese irreformabilis“ (D 3074) der Papstentscheidungen vorrangig eine rechtliche Norm zum Ausdruck und schließt nicht von vornherein eine mögliche moralische Pflicht zur Befragung der Gesamtkirche aus.

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums besagt in Abschnitt 12: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh. 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren.“ In diesem Zusammenhang wird für G. Baum (Das Lehramt in einer sich wandelnden Kirche, „Concilium“, Januar 1967, S. 31 ff.) der Vollzug der sakramentalen Liturgie (unter Einschluß der sie vorbereitenden Katechese) zum ständigen Lehramt, welches ebenso ununterbrochen wie die Feier des Gottesdienstes in der Kirche ist. Als Fortsetzung der göttlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus geschieht hier die Formung des Gottesvolkes durch das Gotteswort in dessen Anwendung auf die konkrete Situation. Erst von hierher läßt sich dann eine Theologie des nicht ständig tätigen Lehramtes entwickeln, dessen Funktion bereits dort aufgezeigt ist, wo Sätze des Neuen Testaments das Evangelium zusammenfassen: „Sie versetzen die Gläubigen in die Lage, ihren gemeinsamen Glauben in einer einzelnen Aussage zu bestätigen, auch wenn diese Aussage ihre wahre Bedeutung erst dann erkennen ließ, wenn man sie in den Gesamtzusammenhang des Evangeliums hineinstellte. Die Glaubenssätze teilten den Gläubigen die rettende Wahrheit mit, weil diese fähig waren, ihre summarische Aussage mit der ganzen Heilsgeschichte zu füllen, die sie in ihrer katechetischen Unterweisung und in der Liturgie der Kirche gelernt hatten.“ Nach Baum ist der Begriff des allgemeinen ordentlichen Lehramtes noch in vielem unbestimmt; es scheint begründet, daß zu einem echt verbindlichen Konsens hier auch ein wirklich kollektiver Akt der Bischöfe vorliegen muß. Es fehlen noch klare hermeneutische Prinzipien, die die Lehraussagen der Vergangenheit formgeschichtlich analysieren und Grundsätzliches über eine Trennungslinie zwischen unfehlbarer und nichtunfehlbarer Lehre der Kirche aussagen könnten.

Kasper hält es für durchaus möglich (a. a. O., S. 136), bei

zunehmender Universalität der Kirche — vor dem Hintergrund einer sich immer pluraler entfaltenden Welt — die Einheit des Bekenntnisses auch durch Anerkennung verschiedener Bekenntnisformulierungen zu gewährleisten. Geschichtliche Beispiele wären die Auslassung des „Filioque“ für die Orientalen auf dem Konzil von Florenz und die nizänische Approbation des 268 durch eine Synode von Antiochien verurteilten „homoousios“ (dort allerdings in einem anderen Sinn als in Nizäa). Der Verzicht auf die einheitliche Formel ohne Aufgabe in der Sache (und damit in Treue zur Tradition) würde dann zum Zeugnis für das Evangelium und dessen freigegebene Zukunft.

Grundsätze für die Verkündigung

Papst Johannes XXIII. hat in seiner Eröffnungsrede zur ersten Konzilssession den in der nachkonziliären Diskussion um das Wesen der dogmatischen Aussage immer wieder zitierten Satz geprägt: „Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündigt werden, freilich im gleichen Sinn und in derselben Bedeutung“ (Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 87). Damit ist die grundsätzliche Notwendigkeit aufgezeigt, ohne Aufgabe der inhaltlichen Tradition den heutigen Menschen doch gemäß jenen Voraussetzungen anzusprechen, die er als Hörer des Gotteswortes mitbringt. Als allgemeine Prinzipien zeichnen sich in der Diskussion ab:

1. Den Gläubigen müßte bewußt werden, daß die Zustimmung zu den formulierten Dogmen des Lehramtes nur ein partizipierender Teil jener lebendigen Glaubensfülle ist, die von der Gesamtheit des Gottesvolkes getragen wird. Dabei könnte vor allem eine Hinführung zur biblischen Theologie erhellen, wie die gemeinte Wirklichkeit stets größer ist als alle begriffliche Systematik. Dort, wo der Glaube seinen satzhaften Ausdruck gefunden hat, müßte dieser in seinem analogen Charakter und als Verweis auf das Mysterium aufgezeigt werden.

2. K. Rahner betont, wie das Verständnis, daß die Kirche auch Kirche der Sünder ist, bis in die Dogmenverkündigung hineinwirken kann: „Kann nicht auch eine an sich als wahr zu qualifizierende Aussage voreilig und überheblich sein, kann sie nicht die geschichtliche Perspektivität eines Menschen so verraten, daß diese Perspektivität sich als geschichtlich schuldhaft verrät, kann nicht auch eine Wahrheit gefährlich sein, zweideutig, versucherisch, vorwitzig, kann sie nicht den Menschen in eine Situation der Entscheidung hineinmanövrieren, die ihm unangemessen ist?“ (Was ist eine dogmatische Aussage?, a. a. O., S. 58.)

3. Weil der Glaube der Kirche nicht auf ein katalogisierbares Satzwissen festgelegt werden kann, so wird sich die Zustimmung des Gläubigen immer auch auf einen weiten Aussagebereich von nicht als endgültig formulierten Lehren der Kirche erstrecken. Das Glaubensschreiben der deutschen Bischöfe (Paulinus-Verlag, Trier 1967, S. 12 f.) argumentiert hier, „daß das menschliche Leben schon ganz im allgemeinen immer auch nach bestem Wissen und Gewissen aus Erkenntnissen leben muß, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch hier und jetzt, weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind ... Eine der vorläufigen kirchlichen Lehräußerung entgegengesetzte Meinung gehört auf jeden Fall nicht in die Predigt

und in die Katechese, auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind.“

4. Diese Mahnung dürfte allerdings nicht dazu verleiten, die intellektuelle Redlichkeit und die Freiheit der Eigenverantwortung, die dem heutigen Menschen besonders aufgetragen sind, irgendwie zu vernachlässigen. Der Gläubige hat auch ein Recht, den jeweiligen Verpflichtungscharakter lehrantlicher Aussagen (in einer gegenüber der ursprünglichen vielleicht nun geänderten Situation) zu kennen. Vor allem dort müssen Mißverständnisse beseitigt werden, wo diese offensichtlich nur in terminologischen Varianten gründen. Rahner nennt hier die Lehre von der Kirchengliedschaft, die nach „Mystici Corporis“ nur den Katholiken zukam, aber heute eher wieder die durch die Taufe allein schon gegebene Wirklichkeit meint. Die Anwendung des Wortes „Kirchengliedschaft“ erweist sich hier als terminologisch-juridische Frage, obwohl in den kirchenamtlichen Erklärungen „mit dem Eindruck und der Voraussetzung gelehrt wird, man rede nur über die Sache selbst“ (Was ist eine dogmatische Aussage?, a. a. O., S. 71).

5. P. Schoonenberg nennt in seinem Kommentar zum

holländischen Katechismus (abgedruckt in der Studienausgabe, S. XVII ff.) die Auslegung des Dogmas als Frage nach seiner ursprünglichen Situation „Kommentar“, die Anwendung für unsere Zeit „Interpretation“. Beide können nicht in ausschließlicher Sicht angegangen werden, sondern ergänzen sich gegenseitig zur Theologie. Der Katechismus — der ja nicht ein theologisches Lehrbuch sein will — versteht es als Verkündigungsdienst am modernen Menschen, hier vorrangig Interpretation zu bieten und weithin auf Schrift- und Dogmenkommentar zu verzichten. Dabei stellt sich als Grundfrage der Interpretation die nach den Voraussetzungen eines Dogmas. Nur im Einzelfall kann entschieden werden, ob solche von der eigentlichen Aussage ablösbar sind, ohne daß das Dogma selbst damit fällt (a. a. O., S. XXIV).

6. Das Ökumenismusdekret warnt im 11. Abschnitt vor einem falschen Irenismus im ökumenischen Gespräch. „Zugleich muß aber der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann.“ Das Dekret betont dabei ausdrücklich eine Rangordnung in den Wahrheiten der katholischen Lehre gemäß ihrem Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens.

Gärung in den Studentengemeinden

Die verschiedensten studentischen Gruppen und Organisationen sind im Zusammenhang mit den Unruhen der vergangenen Wochen und Monate großen Teilen der Bevölkerung bekanntgeworden, die „Evangelischen Studentengemeinden“ (ESG) dagegen fanden nur zeitweilige Erwähnung, die „Katholischen Studentengemeinden“ (KSG) fast nie. Das erscheint zunächst selbstverständlich, da man politische Aktivitäten von dieser Seite bisher kaum kannte. Und doch sind Leben, Aktionen und Probleme der Gemeinden in die Unruhen miteinbezogen, und zwar nicht nur dort, wo Angriffe und „Skandale“ für entsprechende Publizität sorgten.

Parallelen zu den Vorgängen in der Gesamtstudentenschaft sind durchaus vorhanden, doch ist das Bild der Gemeinden zur Zeit noch ebenso buntschillernd wie die Motive für die Umstellungen, Neubesinnungen und Reformen. Bemühungen des „Sozialistischen Deutschen Studentenbundes“ (SDS) um Einfluß auf die Gemeinden brachte Rudi Dutschke im Februar zum Ausdruck: „Es wäre Unsinn, glaube ich, gegenüber den Christen von einem falschen, militanten Atheismus des 19. Jahrhunderts auszugehen. Es geht darum, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, die in den Institutionen nicht mitmachen bzw. in ihnen nicht vertreten sind, auch in der Kirche. Und ich meine, daß wir Basis für unseren langen Marsch durch die Institutionen auch in der Kirche haben.“ Dieser Aufruf zur Mitarbeit in der außerparlamentarischen Opposition und zur entsprechenden Gruppenbildung in der Kirche zählt zwar zu den Randerscheinungen im Gesamtbild der Studentengemeinden, hat aber wohl in der Öffentlichkeit mehr Beachtung gefunden als in den ESG und KSG. Gruppen, die in dieser Richtung tätig sind, gab es bereits vorher, die Unruhe liegt weiter zurück.

„Die allgemeine Lethargie (katholischer) studentischer Vereinigungen stimmt bedenklich und läßt vermuten, daß sie sich auf irgendeine Weise in der Zukunft rächen

wird... Muß es denn erst wieder zu einer akuten Bedrohung kommen?“ (Vgl. „Test“-Zeugnisse studentischer Sozialarbeit, Heft 2/1963.) Mit dieser warnenden Kritik, die sich auf eine Untersuchung der Semesterprogramme fast aller katholischen Verbindungen und neustudentischen Gruppen bezog, konnte man 1963 zwar momentan einige der Verantwortlichen etwas erschrecken, eine grundsätzliche Änderung jedoch blieb aus und scheint sich erst in jüngster Zeit — infolge „akuter Bedrohung“ durch gänzlich neue Gruppen — anzubahnen. Damals hatte der Bildungsreferent der „Katholischen Deutschen Studenteneinigung“ (KDSE) 459 Veranstaltungen eines Semesters in einer größeren Studentengemeinde untersucht und war zu dem Ergebnis gekommen, daß es sich dabei um „23 % Veranstaltungen mit überwiegend organisatorischem Charakter, 38 % Ausflüge, Feste, Besichtigungen, 14 % kirchliche Veranstaltungen und 25 % Vorträge und Diskussionen“ handelte. Daß die Vorträge vielfach Themen wie „Das heimpflegebedürftige Kind im Wandel der Jahrhunderte“ oder „Wesen, Bedeutung und Technik der Versicherungswissenschaft“ betrafen und die kirchlichen Veranstaltungen überwiegend von den Korporationen getragen wurden, rundete das Bild ab, das „Test“ zu dem harten Schluß kommen ließ, es sei „schade um diejenigen, die zwar fähig wären, sich besonders hervorzutun, aber, einmal in die Räder einer Vereinsmühle geraten, durch lächerliche Semesterprogramme von weit wichtigeren Aufgaben abgehalten werden und als akademische Bieresel verkümmern“.

Damit war keineswegs jegliche Geselligkeit angegriffen, es ging nur um das Mißverhältnis und um die sicherlich nicht unbegründete Befürchtung, die Katholiken könnten wieder einmal „den Zug verpassen“. Obwohl es auch damals nicht an vielfältigen Aufgaben und Möglichkeiten, ja Notwendigkeiten, für ein Engagement fehlte, mußte ein Studentenfarrer 1963 in einem Vortrag (vgl. „Test“)