

Wolfgang Pannenberg

Systematische Theologie. Band 1

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht



WOLFHART PANNENBERG

Systematische Theologie

BAND I

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Pannenberg, Wolfhart:
Systematische Theologie / Wolfhart Pannenberg. – Göttingen:
Vandenhoeck u. Ruprecht
Bd. 1 (1988)
ISBN 3-525-52185-5 kart.
ISBN 3-525-52184-7 Gewebe

Umschlag: Michael Rechl, Wanfried

© 1988 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile
ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.
Gesetzt aus Garamond auf Linotron 202 System 4
Satz und Druck: Gulde-Druck GmbH, Tübingen
Bindarbeit: Hubert & Co., Göttingen

Inhalt

Vorwort	7
<i>1. Kapitel: Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema der systematischen Theologie</i>	11
1. Theologie	11
2. Die Wahrheit des Dogmas	18
3. Dogmatik als systematische Theologie	27
4. Entwicklung und Problem der sog. „Prolegomena“ zur Dogmatik	36
5. Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema systematischer Theologie	58
<i>2. Kapitel: Der Gottesgedanke und die Frage nach seiner Wahrheit</i> ...	73
1. Das Wort „Gott“	73
2. Natürliche Gotteserkenntnis und „natürliche Theologie“	83
3. Die Gottesbeweise und die philosophische Kritik der natürlichen Theologie	93
4. Die theologische Kritik der natürlichen Theologie	108
5. Die „natürliche“ Kenntnis des Menschen von Gott	121
<i>3. Kapitel: Die Wirklichkeit Gottes und der Götter in der Erfahrung der Religionen</i>	133
1. Der Religionsbegriff und seine Funktion in der Theologie	133
a) Religion und Gotteserkenntnis	134
b) Der Religionsbegriff, die Pluralität der Religionen und die „Absolutheit“ des Christentums	143
2. Das anthropologische und das theologische Wesen der Religion	151
3. Die Frage nach der Wahrheit der Religion und die Religionsgeschichte ..	167
4. Das religiöse Verhältnis	188
<i>4. Kapitel: Die Offenbarung Gottes</i>	207
1. Die theologische Funktion des Offenbarungsbegriffs	207
2. Die Vielschichtigkeit der biblischen Offenbarungsvorstellungen	217
3. Die Funktion des Offenbarungsbegriffs in der Theologiegeschichte ..	234
4. Offenbarung als Geschichte und als Wort Gottes	251
<i>5. Kapitel: Der trinitarische Gott</i>	283
1. Der Gott Jesu und die Anfänge der Trinitätslehre	283
2. Die Stellung der Trinitätslehre im Aufbau der Dogmatik und das Begründungsproblem der trinitarischen Aussagen	305
3. Unterscheidung und Einheit der göttlichen Personen	326

a) Der Ansatz bei der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die traditionelle Terminologie der Trinitätslehre	326
b) Die wechselseitige Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist als konkrete Gestalt der trinitarischen Relationen	335
c) Drei Personen, aber nur ein Gott	347
4. Die Welt als Geschichte Gottes und die Einheit des göttlichen Wesens . .	355
6. Kapitel: Die Einheit des göttlichen Wesens und seine Eigenschaften	365
1. Gottes Erhabenheit und die Aufgabe vernünftiger Rechenschaft über das Reden von Gott	365
2. Die Unterscheidung von Wesen und Dasein Gottes	376
3. Gottes Wesen und Eigenschaften, sowie ihre Verbindung durch den Begriff des Handelns	389
4. Gottes Geistigkeit, sein Wissen und Wollen	401
5. Der Begriff des göttlichen Handelns und die Struktur der Lehre von den Eigenschaften Gottes	416
6. Die Unendlichkeit Gottes: seine Heiligkeit, Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart	429
a) Unendlichkeit und Heiligkeit Gottes	429
b) Gottes Ewigkeit	433
c) Gottes Allgegenwart und Allmacht	443
7. Die göttliche Liebe	455
a) Liebe und Trinität	455
b) Eigenschaften der göttlichen Liebe	466
c) Die Einheit Gottes	476
Register der Bibelstellen	485
Namenregister	495
Sachregister	503

Vorwort

Eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre kann unter dem Titel „Systematische Theologie“ stehen, weil der Autor den Begriff Dogmatik vermeiden möchte. Das ist hier nicht der Fall. Vielmehr will der Titel buchstäblich genommen sein: Der Stoff der Dogmatik wird in allen seinen Teilen als Entfaltung des christlichen Gottesgedankens vorgetragen werden. Die Exposition dazu gibt das erste Kapitel mit der Erörterung des Theologiebegriffs.

Lange schwebte mir vor, daß eine solche Darstellung sich ganz auf die sachlichen Zusammenhänge der dogmatischen Themen konzentrieren sollte, abgelöst von der verwirrenden Vielfalt der historischen Fragen, um desto deutlicher die systematische Einheit der christlichen Lehre im ganzen hervortreten zu lassen. Ich habe mich nur widerstrebend davon überzeugt, daß eine solche Form der Darstellung hinter der für die wissenschaftliche Untersuchung der christlichen Lehre wünschenswerten und erreichbaren Genauigkeit, Differenziertheit und Objektivität zurückbleiben muß. Die christliche Lehre ist nun einmal ein durch und durch historisches Gebilde. Ihr Inhalt beruht auf der geschichtlichen Offenbarung Gottes in der historischen Gestalt Jesu Christi und auf den ebenfalls nur durch historische Interpretation genau zu würdigenden Zeugnissen der urchristlichen Missionsverkündigung von ihm. Aber auch die Terminologie der christlichen Lehre, die seit der apostolischen Zeit im Zuge der Bemühungen um Formulierung der universalen Tragweite des göttlichen Handelns in Person und Geschichte Jesu entwickelt worden ist, läßt sich nicht abgelöst von ihrem Ort in der Geschichte dieser Bemühungen begreifen. Das beginnt mit dem Begriff der Theologie selbst und gilt für alle ihre Grundbegriffe. Jeder von ihnen wird in seiner Funktion erst dann voll verständlich, wenn der historische Ort seiner Einführung bestimmt ist und die Veränderungen seines Gebrauchs und seines Stellenwerts in der christlichen Lehre samt den dafür maßgeblichen Gründen überschaubar sind. Die Verwendung der dogmatischen Terminologie ohne solches kritisch geschärfte Bewußtsein bleibt vergleichsweise vage und naiv. Es bleibt zudem „dogmatisch“ im schlechten Sinne des Wortes, nämlich uneingedenk der Problemlast, die mit der überlieferten Sprache der christlichen Lehre immer schon verbunden ist. Auf solche Weise versuchte systematische Konstruktionen bleiben willkürlich und unverbindlich, weil unkritisch, so sehr sich in ihnen stellenweise ein richtiges Empfinden bekunden mag, über dessen Wahrheitsgehalt dann aber auf einer anderen Ebene zu befinden ist. Ebenso zielen die Einwendungen gegen christliche Lehren oft zu kurz, weil die Komplexität ihres historischen Profils und das damit

verbundene Interpretationspotential dem Kritiker nicht hinreichend deutlich vor Augen stehen. Die Reflexion auf den historischen Ort der dogmatischen Begriffe, der mit ihnen verbundenen Identifizierung der Sachthemen christlicher Lehre und deren Gewichtung, ist unerlässlich für die sachliche Urteilsbildung über ihre Tauglichkeit und ihre Schranken als Ausdruck der universalen Relevanz der Person und Geschichte Jesu Christi. Ständig müssen sich daher bei der Untersuchung und Darstellung der christlichen Lehre im Hinblick auf die mit ihr erhobenen Wahrheitsansprüche historische und systematische Reflexion verbinden und durchdringen. Eine rein systematische Darstellung ihres Inhalts, die mehr bietet als freihändige Systematisierung nach dem Geschmack des Autors oder der jeweiligen Zeitmode, ist nur als nachträgliche Zusammenfassung der Resultate von Untersuchungen der angedeuteten Art vorstellbar. Sie vermag auch dann gerade nicht, den Begründungsgang für eine Neuformulierung der christlichen Lehre aus der ihr eigenen Sachproblematik heraus zu entwickeln.

Diese Bemerkungen schicke ich als Rechtfertigung für den Argumentationsstil der folgenden Kapitel und auch zur Vorbereitung des Lesers voraus. Für die Entfaltung des Argumentationsganges zentrale Sachverhalte erscheinen im laufenden Text, auch wenn es sich um historische Details handelt. Einzelausführungen oder Erläuterungen werden dagegen im Kleindruck gehalten, um die Übersicht über den Argumentationsgang zu erleichtern, wenn sie nicht sogar in die Anmerkungen verwiesen werden. Die Erörterung historischer Sachverhalte hat jedoch nie nur historisch-antiquarischen Sinn. Ihre Auswahl ebenso wie die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Literatur ist eingeschränkt auf das für die Entwicklung der systematischen Argumentation als notwendig oder zumindest als klärend Erachtete. Daher mußte auf Vollständigkeit bei der berücksichtigten Literatur und sogar auf eine ausgewogene Übersicht über die Literatur verzichtet werden. Die historischen und sachlichen Auseinandersetzungen dienen also der Entfaltung der systematischen Argumentation. Das jeweilige Argumentationsziel wird am Ende eines jeden Kapitels vergleichsweise deutlicher hervortreten. Solche Resultate werden jedoch verkannt, wenn man sie als Thesen für sich nimmt, statt sie relativ zu ihrem Begründungszusammenhang zu würdigen.

Daß eine bestimmte Auffassung des Verhältnisses der Theologie zur Philosophie diese ganze Darstellung der christlichen Lehre durchzieht, ist wohl unverkennbar, zumal gleichzeitig im selben Verlag ein Büchlein des Autors mit Vorträgen zur Metaphysik erscheint. Ich kann aber nur davor warnen, der hier vorgetragenen Darstellung einen Anschluß an dieses oder jenes philosophische System nachzusagen, sei es auch mein eigenes. Vielmehr findet die Aufgabe einer philosophischen Theologie nach meinem Urteil erst von der geschichtlichen Offenbarung Gottes her ihren gedanklichen Abschluß.

Im übrigen wird der aufmerksame Leser feststellen, daß das methodische Vorgehen in den einzelnen Kapiteln je nach Gegenstand variiert. So setzt das zweite Kapitel mit einer Erörterung moderner Untersuchungen zum Gebrauch des Wortes „Gott“ ein, das dritte dagegen mit einem Rückblick auf die Geschichte des Religionsbegriffs, das vierte mit eingehenden biblisch-exegetischen Darlegungen. Solche Unterschiede ergeben sich so offensichtlich aus den Besonderheiten des jeweiligen Gegenstandes, daß sie keiner umständlichen methodischen Erörterungen bedurften. Bei den Übergängen zwischen den Kapiteln, besonders am Ende des ersten und zu Beginn und Ende des vierten Kapitels, wird der Leser jedoch immer wieder auf methodische Erwägungen zum Gang der Darstellung stoßen. Methodenreflexion bedarf der Begründung aus dem Umgang mit der Sache selbst und ihrer Darstellung. Sie sollte nicht abstrakt vorangestellt werden, besonders nicht in einer Situation, in der so wenig allgemeines Einverständnis über die Sache der Theologie und daher auch über die ihr angemessene Methode besteht.

Wer mit meinem Buch zur Wissenschaftstheorie der Theologie vertraut ist, mag von mir eine Darstellung der christlichen Lehre erwarten, die diese stärker in Auseinandersetzung mit andern religiösen Positionen behandelt als das hier der Fall ist. Dazu ist zu bemerken, daß eine Einordnung des Christentums in die Welt der Religionen und ihrer widerstreitenden Wahrheitsansprüche grundsätzlich damit gegeben ist, wie die Behandlung des Offenbarungsthemas im vierten Kapitel an die vorangehenden Ausführungen zur Religionsthematik ausschließt. Die Kontinuität der Argumentation wird an dieser Stelle nicht durch eine dogmatische Setzung abgebrochen. Die folgenden Kapitel allerdings konzentrieren sich auf die Formulierung des Selbstverständnisses der christlichen Lehre und ihrer Wahrheitsansprüche als Auslegung der biblischen Offenbarung. Eine solche Klärung ist für alle Gegenüberstellung zu den Behauptungen anderer Religionen immer schon vorausgesetzt. Vor allem aber erfordert das Thema einer Theologie an dieser Stelle die am Ende des vierten Kapitels erörterte Wendung des methodischen Vorgehens. Dabei könnte in die Selbstexplikation der Inhalte der christlichen Offenbarung sicherlich in stärkerem Maße ein expliziter Religionsvergleich Eingang finden, als das in der vorliegenden Darstellung geschieht. Die Durchführung systematischer Vergleiche zwischen den konkurrierenden Auffassungen der Weltreligionen wird vermutlich zu den Aufgaben gehören, die die systematische Theologie in Zukunft stärker beschäftigen werden. Vielleicht darf man dazu auch besonders gewichtige Beiträge der christlichen Theologie aus den Kirchen der Dritten Welt erwarten.

Es ist offensichtlich, daß der vorliegenden Darstellung der christlichen Lehre die kritische Aneignung vornehmlich der europäischen Geschichte des christlichen Denkens zugrunde liegt. Diese geht aber nicht nur die Europäer an. Sie gehört zum geistigen Erbe aller Christen, zumal die Ursprünge der

meisten außereuropäischen Kirchen heute letztlich in der Geschichte des europäischen Christentums liegen. Ebenso wenig wie die geographische verleugnet die vorliegende Darstellung ihre konfessionelle Herkunft. Dennoch geht es in ihr nicht um eine konfessionell lutherische Theologie und auch nicht um eine europäische (i. U. zu einer beispielsweise lateinamerikanischen) Theologie, sondern um die Wahrheit der christlichen Lehre und des christlichen Bekenntnisses schlechthin. Möge sie der Einheit aller Christen im Glauben an ihren einen Herrn dienen.

Für ihren unermüdlichen Einsatz bei der Herstellung des Manuskripts habe ich meiner Sekretärin, Frau Gaby Berger, zu danken, für intensive Mitarbeit bei den Korrekturen und für die Erstellung der Register meinen Assistenten Christine Axt und Walter Dietz, für die mühevollen Überprüfung sämtlicher Zitate daneben ganz besonders Herrn Markward Herzog, ferner auch Fräulein Friederike Nüssel und Herrn Olaf Reinmuth. Schließlich danke ich auch hier wieder meiner Frau für ihre geduldige Begleitung des Werdegangs dieses Buches durch mit mancherlei Entsagung verbundene Jahre der Vorarbeiten und der Niederschrift hindurch.

München im Februar 1988

Wolfhart Pannenberg

Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema der systematischen Theologie

1. Theologie

Das Wort „Theologie“ ist vieldeutig. Der heutige Sprachgebrauch versteht darunter eine akademische Disziplin, jedenfalls eine menschliche Erkenntnisbemühung. In seinem platonischen Ursprung hingegen bezeichnet das Wort den von der Gottheit kündenden Logos in Rede und Gesang der Dichter (Staat 379a 5f.), nicht etwa deren reflektierende Untersuchung durch den Philosophen. Schon Aristoteles aber nannte eine der drei Disziplinen der theoretischen Philosophie „theologisch“ (Met 1026a 19 und 1064b 3), nämlich die später sog. „Metaphysik“, weil sie das Göttliche als das alles andere umfassende und begründende Prinzip alles Seienden zum Gegenstand habe. Die Stoiker haben sodann eine der Natur der Gottheit gemäße „Theologie“ der Philosophen von der mythischen Theologie der Dichter und der politischen Theologie der staatlichen Kulte unterschieden: Hier ist Theologie nicht mehr nur Gegenstand der philosophischen Untersuchung, sondern diese selbst.

Entsprechend vieldeutig ist der im 2. Jahrhundert aufkommende christliche Sprachgebrauch, der sich an den philosophischen anlehnte. Wenn Klemens von Alexandrien der Mythologie des Dionysos die „Theologie des unvergänglichen Logos“ entgegensetzt (Strom I,13,57,6), dann ist damit nicht nur eine Lehre über den Logos gemeint, sondern die Gottesverkündigung des Logos selbst (vgl. 12,55,1). Der Theologe ist der von Gott inspirierte Verkündiger der göttlichen Wahrheit, und Theologie ist diese Verkündigung: Das blieb auch im späteren christlichen Sprachgebrauch noch lebendig. In diesem Sinne konnten die biblischen Schriftsteller insgesamt als „Theologen“ bezeichnet werden, insbesondere aber die alttestamentlichen Propheten und der Evangelist Johannes als „Theologe“ der Gottheit Jesu, später dann Kirchenlehrer wie Gregor von Nazianz mit seinen 380 gehaltenen Reden über die Trinität und noch später Symeon, der „Neue Theologe“. Zwar heißt schon bei Klemens auch das philosophische Wissen vom Göttlichen „theologisch“ (Strom I,28,176), aber dabei ist solches Wissen als geistige Schau zu verstehen, die nach Platon zu den Mysterien zu rechnen ist. Theologie ist auch hier nicht nur und nicht zuerst als ein Produkt menschl-

cher Tätigkeit aufgefaßt, sondern bezeichnet die dem göttlichen Logos eigene und durch ihn eröffnete Kunde von Gott. Dem Menschen wird sie nur als von Gott selber gewährte Schau der göttlichen Wahrheit zugänglich, also durch offenbarende Inspiration. Das schließt nicht aus, daß sie wie bei Platon mit der Kunst der „wahren Dialektik“ verbunden ist (176f.), die durch die Kraft der Unterscheidung zur wahren Weisheit hinführt und „eine Wissenschaft“ ist (176). Doch zum Verständnis solcher Aussagen muß die platonische Lehre vom Ursprung alles Wissens aus einer Erleuchtung mitbedacht werden, die durch Dialektik nur vorbereitet werden kann.

Es ist sehr bemerkenswert, daß das Bewußtsein von der konstitutiven Bezogenheit der Theologie auf Offenbarung in den Diskussionen der lateinischen Hochscholastik über den Wissenschaftscharakter der Theologie auch bei den mehr aristotelisch geprägten Theologen erhalten geblieben ist, unabhängig von sonstigen Gegensätzen zwischen augustinisch-platonischen und aristotelischen Auffassungen. Die Begründung der Theologie auf göttliche Offenbarung ist nicht eine dem Wesen von Theologie äußerliche Bestimmung, wie die spätere Gegenüberstellung von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie vermuten lassen könnte. Vielmehr gehört die Ermöglichung von Gotteserkenntnis durch Gott selbst, durch Offenbarung also, schon zu den Grundbedingungen des Theologiebegriffs als solchen¹. Anders kann die Möglichkeit von Gotteserkenntnis gar nicht konsistent gedacht werden, nicht ohne Widerspruch nämlich zum Gottesgedanken selbst. Damit ist noch nicht darüber entschieden, auf welche Weise Geschöpfe zur Gotteserkenntnis gelangen können, also auch nicht behauptet, daß nur der glaubende Christ an theologischer Erkenntnis teilhaben könne. Schon bei Klemens von Alexandrien wird von einer – wenngleich bruchstückhaften und entstellten – Teilhabe auch der Heiden an der wahren Theologie des göttlichen Logos gesprochen. In jedem Falle aber ist außerhalb wie innerhalb der christlichen Kirche, auch bei der sog. natürlichen Gotteserkenntnis, keine Gotteserkenntnis und keine Theologie denkbar, die nicht von Gott selbst ausginge und sich nicht dem Wirken seines Geistes zu verdanken hätte.

Noch der altprotestantischen Dogmatik ist dieser Sachverhalt in seiner Tragweite für den Theologiebegriff bewußt gewesen. Johann Gerhard, der den Theologiebegriff in der altlutherischen orthodoxen Dogmatik wenn nicht eingeführt, so doch heimisch gemacht und geklärt hat, übernahm dabei die bereits 1594 von dem reformierten Theologen Franz Junius erneuerte These der mittelalterlichen Scholastik, daß menschliche Theologie nur als Abbild und Nachvollzug der göttlichen *theologia archetypa* möglich sei².

¹ Darauf hat U. Köpf mit Recht hingewiesen: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, 1974, 247ff. bes. 252f. Besonders bei Thomas von Aquin „durchzieht“ der Gesichtspunkt göttlicher Inspiration als Quelle der theologischen Erkenntnis „die gesamte theologische Wissenschaftstheorie“ (111, vgl. 147 und 252f.).

² Auf die Abhängigkeit J. Gerhards von Junius (*De Theologiae Verae Ortu, Natura, Formis*,

In den Ausführungen der späteren lutherischen Dogmatik über den Theologiebegriff wurde dieser Gesichtspunkt beibehalten. Er steht allerdings in einer Spannung zu der ebenfalls bereits von Gerhard vertretenen Auffassung, Gegenstand der Theologie sei der zur ewigen Seligkeit zu führende Mensch³. Wo die Bestimmung der Theologie als „praktischer Wissenschaft“⁴ enger als das bei Gerhard selbst der Fall war, auf die Seligkeit des Menschen als Zweck begrenzt wurde, da mußte sich eine anthropozentrische Tendenz im Theologiebegriff einstellen, die zu der in ihm angelegten Konzentration auf die Gotteserkenntnis in Widerspruch geraten konnte. Die altlutherische Theologie hat bei ihrer Konzentration auf den zur ewigen Seligkeit zu führenden Menschen das berechtigte Bewußtsein gehabt, daß sie damit der göttlichen Heilsoffenbarung und also dem Heilswillen Gottes selber entsprach. Aber diese Voraussetzung durfte bei der Bestimmung des Theologiebegriffs nicht auf einen untergeordneten Rang verwiesen werden, wie es im Rahmen der von B. Keckermann begründeten „analytischen Methode“ der Theologie als praktischer Wissenschaft geschah, die die auf die Seligkeit des Menschen zielende Praxis unter den Gesichtspunkten ihres göttlichen Ursprungs, des Seligkeitsziels selber und der zu ihr hinführenden Mittel beschrieb und die Themen der christlichen Lehre entsprechend aufteilte. Hier ist die auf die Seligkeit zielende Praxis des Menschen und nicht mehr der Gottesgedanke oder die Offenbarung Gottes der die Einheit der Theologie begründende Gesichtspunkt. Allerdings setzt die nach analytischer Methode als praktische Wissenschaft dargestellte Theologie bei Keckermann noch eine theoretische „Theosophie“ voraus. Bei den später nach dieser Methode verfahrenen Theologen der lutherischen Lehrorthodoxie entspricht dem eine natürliche Theologie, die vorweg über Dasein und Eigenschaften Gottes belehrt. Das bedeutet aber, daß die soteriologisch verengte Durchführung der „analytischen Methode“ die Theologie nicht nur anthropozentrisch um das Heil des Menschen statt um die Gotteserkenntnis als ihren zentralen Gegenstand kreisen läßt⁵, die Theologie vielmehr außerdem in Abhängigkeit von einer anderweit-

Partibus et Modo Illius, Leyden 1594) hat R. D. Preus aufmerksam gemacht (The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena, St. Louis/London 1970, 114). Zur Debatte zwischen Dannhauer (1649) und Scherzer (1679) über dieses Thema vgl. C. H. Ratschow: Lutherische Dogmatik zwischen Orthodoxie und Aufklärung I, 1964, 49.

³ J. Wallmann (Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961, 53 f.) hat diese Auffassung Gerhards (im Prooemium von 1625 zum ersten Band seiner Loci) gegen K. Barths Bemerkung verteidigt, daß damit gegenüber der noch von M. Chemnitz vertretenen Auffassung, Gegenstand der christlichen Lehre seien Gott und die göttlichen Dinge, eine anthropozentrische Wendung im Verständnis der Theologie angebahnt sei. Wallmann bemerkt dazu, die „Rede vom Menschen als Subjekt der Theologie“ sei bei Gerhard „noch nicht vom Boden einer natürlichen Theologie her entworfen“ (53). Aber die Pointe der Kritik Barths liegt darin, daß die – wenn auch erst später einsetzende – anthropozentrische Funktion natürlicher Theologie im Rahmen der sog. analytischen Methode der lutherischen Orthodoxie in der Zeit nach Gerhard als Folge jener Wendung bei der Bestimmung des Gegenstandes der Theologie zu verstehen ist. Allerdings hat Gerhard das Ziel der Theologie außer in der Seligkeit des Menschen auch noch in der Verherrlichung Gottes gesehen (vgl. vom Vf.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 236 f.). Aber er hat nicht mehr mit Duns Scotus Gott selbst als das Formalobjekt der Theologie bestimmt.

⁴ Dazu vom Vf.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 230–240.

⁵ Vgl. auch das Urteil von G. Sauter in TRE 9, 1982, 45 (Dogmatik I); Sauter meint sogar, mit

gen Form von Gotteserkenntnis gerät. Die Theologie entlastet sich hier von den „spekulativen“ Themen der Gotteslehre und Kosmologie nur um den Preis der Abhängigkeit von einer anderweitigen Vergewisserung für die vorauszusetzende Überzeugung vom Dasein Gottes als Urheber der Zweckbestimmung des Menschen zur Glückseligkeit und der dahin führenden Heilsoffenbarung. Mit der Auffassung der Theologie als einer „praktischen Wissenschaft“ ist eine solche Fehlentwicklung allerdings nicht notwendig verbunden. Faßt man den praktischen Charakter des theologischen Wissens so, wie Duns Scotus das getan hatte, der daran festhielt, daß Gott der Gegenstand der Theologie sei und alle menschliche Theologie sich dem Wissen Gottes von sich selber verdanke, dann dient die These vom praktischen Charakter der Theologie dazu, die Einheit von Wissen und Liebe Gottes zum Ausdruck zu bringen⁶ als Begründung für die Hinordnung allen Wissens und Glaubens auf die Liebe auch im menschlichen Verhalten. Man sollte vermuten, daß der Gedanke des göttlichen Wissens als eines praktischen, auf Liebe hingeorordneten, auch der Aufhellung des Zusammenhangs von Gotteslehre und geschichtlichem Heilshandeln Gottes dienen könnte. Doch vermochte Duns Scotus seinen Gedanken nicht in dieser Richtung zu entwickeln, weil er einräumen mußte, daß gerade Gottes Wissen von den Geschöpfen kein praktisches, sondern nur ein theoretisches sein könne⁷. Insofern blieb die Leistung der These vom praktischen Charakter der Theologie für die Gotteslehre beschränkt. Außerdem stellt sich auch die Frage, ob die Anwendung der scharfen aristotelischen Unterscheidungen zwischen theoretischem und praktischem Wissen auf die Gotteslehre berechtigt ist, zumal für das ewige Leben Gottes in sich selber, oder ob nicht derartige Unterschiede nur unter den Bedingungen der Endlichkeit geschöpflichen Daseins statthaben können⁸. Sollte aber das Wissen Gottes von sich selber nicht als ein praktisches gedacht werden können, dann wäre es unter den Voraussetzungen des großen Franziskanerlehrers auch schwierig, die christliche Theologie so zu beschreiben, da sie doch als Teilhabe am Wissen Gottes von sich selber gedacht werden soll.

Daß die Angewiesenheit von Gotteserkenntnis auf göttliche Offenbarung konstitutiv ist für den Begriff der Theologie, kommt am klarsten zum Ausdruck und ist in höchstem Maße plausibel, wenn Gott als der eigentliche und umfassende Gegenstand der Theologie aufgefaßt wird, wie es seit Albert dem Großen und Thomas von Aquin geschehen ist. Hätte die Theologie einen anderen Gegenstand, dann bliebe es diesem Gegenstand äußerlich, daß seine Erkenntnis nur durch göttliche Offenbarung möglich sein soll. Ist aber Gott selbst ihr Gegenstand, dann ist es aus der Majestät dieses Gegenstandes evident, daß er nur erkennbar sein kann, wenn er sich von sich aus zu erkennen gibt.

Die Sache hätte keine weiteren Schwierigkeiten, wenn lediglich Aussagen

der Einführung der analytischen Methode wurde „der Dogmatiker zur inneren Mitte der Dogmatik“.

⁶ Duns Scotus Ord. Prol. p. 5 q 1–2, Ed. Vat. I, 1950, 207 ff. (n. 314 ff.), bes. 211 f. (n. 324).

⁷ Ebd. 217 f. (n. 332–333).

⁸ Vgl. die Erwägungen von Duns Scotus selbst ebd. 215 ff. (n. 330–331).

über Gott Inhalt der christlichen Lehre wären. Tatsächlich aber umfaßt die christliche Lehre auch Aussagen über den Menschen und die Welt der Schöpfung, über Jesus Christus, Kirche und Sakramente. Die altkirchliche Theologie hatte diese Themen zusammenfassend der „Ökonomie“, der von Gott gelenkten Heilsgeschichte, zugeordnet. Sie stehen zwar in einer Beziehung zu Gott und seinem Wirken in der Welt, sind aber unterschieden von den Aussagen über Gott selbst, denen im Unterschied zur Heilsökonomie die Bezeichnung „Theologie“ vorbehalten wurde. Die Ausweitung dieser Bezeichnung auf das Ganze der christlichen Lehre begegnet zwar gelegentlich schon bei griechischen Vätern der Alten Kirche, setzte sich aber erst in der lateinischen Scholastik durch, und zwar in engem Zusammenhang mit der Entstehung der Universität und der Theologie als Universitätsdisziplin im 12. Jahrhundert⁹. Wurde nun das Ganze der christlichen Lehre als Gegenstand der Theologie in diesem weiteren Sinne des Wortes aufgefaßt, dann mußten sich Bedenken dagegen erheben, nach wie vor Gott als den ausschließlichen und umfassenden Gegenstand der Theologie zu bezeichnen. Auch Albert und Thomas mußten zugeben, daß zur christlichen Lehre vieles gehört, was als geschöpfliche Wirklichkeit von Gott verschieden ist. Aber Thomas machte geltend, daß von Gott verschiedene Gegebenheiten in der Theologie nur insofern thematisch werden, wie sie eine Beziehung zu Gott haben. Nur unter dem Gesichtspunkt solcher Beziehung zu Gott (*sub ratione Dei*) werden sie in der Theologie erörtert (S. theol. I, 1 a 7). Insofern ist Gott der einheitgebende Bezugspunkt aller Gegenstände und Themen, die in der Theologie behandelt werden, und in diesem Sinne dann doch der Gegenstand der Theologie schlechthin.

In der Folgezeit ist diese Auffassung nicht nur in der Dominikanerschule, sondern auch bei Heinrich von Gent und seit Duns Scotus auch von der Franziskanertheologie übernommen worden, so daß die gesamte Hochscholastik in diesem Ergebnis konvergierte. In der Tat kann nur Gott der einheitgebende Grund sein, in welchem alle andern Themen und Gegenstände der Theologie zusammenhängen. Dennoch bleibt die von Thomas vorgetragene Argumentation mit Schwierigkeiten belastet. Dazu gehört die Unbegreiflichkeit Gottes in seinem ewigen Wesen. Mit diesem Einwand, der noch für die Vorbehalte der altlutherischen Dogmatiker gegenüber der Auffassung der Theologie als Wissenschaft von Gott maßgeblich war, hat sich schon Thomas selbst auseinandergesetzt. Seine Antwort verwies darauf, daß wir Gott zwar nicht unmittelbar in seiner Wesenheit, wohl aber als Ursprung und Zweck seiner geschöpflichen Wirkungen kennen (S. theol. I, 2 a 2 vgl. 1 a 7 ad 1). Dazu dürfte Thomas auch die Gegebenheiten der Heilsgeschichte gerechnet ha-

⁹ Das hat besonders eindrücklich B. Geyer gezeigt: *Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*, in: ZKG 75, 1964, 133–145. Vgl. auch G. Ebelings materialreichen Artikel: *Theologie I Begriffsgeschichtlich*, in: RGG 6, 1962, 757f. In der altprotestantischen Theologie ist der Theologiebegriff dann besonders von G. Calixt in bezug auf die konkrete akademische Institutionalisierung der Theologie diskutiert worden.

ben. Heute würde man dem Einwand weniger auf dem Boden des Kausalmodells als vielmehr offenbarungstheologisch begegnen: Gott hat sein unbegreifliches Wesen durch seine geschichtliche Offenbarung zu erkennen gegeben. Doch auch hier erhebt sich ebenso wie bei der Antwort von Thomas von Aquin die Frage, wie die geschöpflichen Gegebenheiten, durch die Gotteserkenntnis vermittelt wird, sich zur Gottheit Gottes selber verhalten. Die Schwierigkeit besteht darin, daß zwar alles von Gott Verschiedene seiner geschöpflichen Natur nach auf Gott den Schöpfer als Ursprung und Ziel seines Seins bezogen ist, nicht aber Gott in gleicher Weise auf die geschöpflichen Dinge. Wenn Gott auch ohne die Geschöpfe der ist, der er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, wie kann dann ein Wissen von geschöpflichen Dingen zur Erkenntnis Gottes selber verhelfen? Dazu müßte nicht nur das Sein der geschöpflichen Dinge mit Gott, sondern auch Gottes Sein mit dem der Geschöpfe verbunden sein. Das ist nach christlicher Lehre der Fall im Geschehen der Inkarnation, und die christologische Konzentration der heutigen Theologie legt es nahe, von daher eine Antwort auf die gestellte Frage zu suchen. Die mittelalterliche Theologie suchte der Schwierigkeit, soweit sie überhaupt bemerkt wurde, auf direktere Weise zu begegnen, nämlich mit den Mitteln der allgemeinen Gotteslehre. So erörterte Duns Scotus die Frage, wie von Gott selbst verschiedene Gegenstände zum Begriff der Theologie als Wissenschaft von Gott gehören können, im Rahmen seiner Interpretation des Wissens Gottes von ihm selber, an dem unsere Theologie teilhat. Er machte geltend, daß in Gottes Wissen von ihm selber alle andern Dinge (ihrer Möglichkeit nach und als Gegenstände des göttlichen Willens) mitgesetzt sind¹⁰. Diese Auskunft bleibt jedoch unbefriedigend, weil die geschöpflichen Dinge im Wissen Gottes – so wie Duns Scotus es dargelegt hat – noch nicht als zur Gottheit Gottes gehörig mitgesetzt sind. Erst damit könnte ihre Zugehörigkeit zur Theologie als Wissenschaft von Gott einleuchten. So ist der Rekurs auf die Inkarnation unerlässlich. Erst unter dem Gesichtspunkt des auf die Gemeinschaft der Geschöpfe mit ihm zielenden Heilshandelns Gottes läßt sich die Zugehörigkeit der Geschöpfe zur Gottheit Gottes (unbeschadet ihrer Unterschiedenheit von ihm) behaupten, insofern auch ihre Zugehörigkeit zur Theologie als Wissenschaft von Gott. Erst dadurch wird die Möglichkeit eines einheitlichen Begriffs der Theologie als Wissenschaft von Gott ausgewiesen. Die Entscheidung darüber wird von der Erörterung des Verhältnisses zwischen dem ewigen trinitarischen Leben Gottes in sich selber und seiner Gegenwart in der Heilsgeschichte, der sog. ökonomischen Trinität, abhängen.

Die Vielschichtigkeit des Theologiebegriffs als zusammenfassender Bezeichnung der auf die christliche Lehre bezogenen Erkenntnisbemühungen ist in der nachmittelalterlichen Entwicklung der Theologie noch weiter gewachsen durch die Verselbständigung der unterschiedlichen theologischen Disziplinen. Damit haben auch die Schwierigkeiten für die Auffassung der Theologie als Wissenschaft von Gott noch weiter zugenommen. Die Themenfelder der historischen und exegetischen Theologie stehen zwar durchaus in Beziehung zur geschichtlichen Offenbarung Gottes, wie sie die christliche Lehrüberlieferung und Verkündigung behaupten. Aber die Wirk-

¹⁰ Duns Scotus Ord. Prol. p. 3 q 1–3, Ed. Vat. I, 135 f. (n. 200 f.).

lichkeit Gottes als solche wird in diesen Disziplinen nicht ausdrücklich thematisch. Das gilt in ähnlicher Weise auch für die theologische Ethik, zumal dann, wenn sie nicht als Lehre vom Gebot Gottes entwickelt wird. Schleiermacher hat daher einen neuen Zugang für die Beschreibung der Einheit der Theologie in der Verschiedenartigkeit ihrer Disziplinen gesucht, und er fand ihn in der Aufgabe der „Kirchenleitung“, für die die verschiedenen Disziplinen der Theologie ausbilden und zu der jede ihren Beitrag leistet¹¹. Dabei gelang es Schleiermacher, nicht zuletzt auch die Zugehörigkeit der praktischen Theologie zum Kreis der theologischen Disziplinen aus dem Theologiebegriff zu begründen. Dennoch erweist sich die praktische Zweckbestimmung des theologischen Studiums in Schleiermachers eigenen Darlegungen bereits als nicht ausreichend zur Bestimmung des Theologiebegriffs. Die Einheit des Theologiestudiums und damit auch der theologischen Disziplinen hat ihre tiefere Grundlage bei ihm selber in einer anderen Thematik, nämlich in der Einheit der christlichen Religion. Doch erst die Überzeugung von der göttlichen *Wahrheit* der christlichen Religion kann den Fortbestand christlicher Kirchen und damit auch die Ausbildung für eine kirchenleitende Tätigkeit begründen und rechtfertigen¹². Die christliche Theologie ist nicht nur eine kulturwissenschaftliche Disziplin. Damit kehrt die Frage wieder, ob die Theologie mit Recht von Gott redet und mit welchem Recht sie das tut.

Im Begriff der Theologie wird die Wahrheit theologischen Redens als eines durch Gott selbst autorisierten Redens von Gott immer schon vorausgesetzt. Ein nur vom Menschen her, aus menschlichen Bedürfnissen und Interessen und als Ausdruck menschlicher Vorstellungen von einer göttlichen Wirklichkeit begründetes Reden von Gott wäre nicht Theologie, sondern nur Produkt menschlicher Einbildungskraft. Daß menschliches Reden von Gott sich darin nicht erschöpft, daß es als wahrhaft „theologisches“ Reden vielmehr Ausdruck göttlicher Wirklichkeit sein kann, das ist alles andere als selbstverständlich. Die tiefe Zweideutigkeit theologischen Redens besteht gerade darin, daß es sich dabei sehr wohl um bloß menschliche Rede handeln könnte, die dann nicht mehr wahrhaft „theologisch“ wäre. Darauf richtet sich die Skepsis, mit der schon Platon den theologischen Reden begegnete. Reden nämlich „gibt es doch zweierlei, wahre nämlich und falsche“ (Staat 376 e 11). Von den „theologischen“ Reden der Dichter aber schienen ihm die meisten (377 d 4 ff.) unwahr zu sein.

Unter den Disziplinen der christlichen Theologie, wie sie gegenwärtig akademisch betrieben wird, haben nicht alle die Wahrheit des christlichen Redens von Gott zum Thema. In Lehre und Forschung der historischen Disziplinen wird diese Frage nicht gestellt. Ähnliches gilt für die exegeti-

¹¹ Vgl. vom Vf.: *Wissenschaftstheorie und Theologie* 249–255.

¹² Siehe die Ausführungen ebd. 255–266.

schen Disziplinen, soweit sie mit dem Instrumentarium der historisch-kritischen Methode arbeiten. Bis in die Anfänge der Neuzeit hatte gerade die Schriftauslegung, die akademische ebenso wie die kirchliche, die Aufgabe, den verbindlichen Inhalt christlicher Lehre als Offenbarung Gottes zu erheben. Bei den Sentenzen der Kirchenväter und ihrer Auslegung ging es nur um die Zusammenfassung und zusammenfassende Darstellung des Lehrgehalts der Schrift. In besonderer Entschiedenheit gilt das für die reformatorische Theologie. Die altprotestantische Dogmatik verstand sich als zusammenfassende Darstellung des Lehrgehalts der Schrift, für dessen Feststellung die Schriftauslegung zuständig war. Für die historisch-kritische Schriftauslegung der Neuzeit jedoch sind die biblischen Schriften grundsätzlich Dokumente eines vergangenen Zeitalters. Die gegenwärtige Relevanz ihres Inhalts ist daher im Rahmen der historischen Schriftauslegung prinzipiell nicht mehr entscheidbar. Damit hat sich das Gewicht der Frage nach der Wahrheit des Redens von Gott ganz auf die Dogmatik verlagert. Ansatzpunkte dazu gibt es freilich, wie sich zeigen wird, schon in der vorneuzeitlichen Entwicklung der Theologie. Aber das Ergebnis gehört doch erst der neuzeitlichen Problemlage der Theologie an, und es wird der Dogmatik bis heute schwer genug, sich mit diesem Ergebnis abzufinden und die ihr damit zugefallene Last auf sich zu nehmen. Sie muß diese Last tragen nicht nur, um ihrer besonderen Aufgabe gerecht zu werden, sondern zugleich auch als Dienst für die Theologie insgesamt. Bei der Arbeit der Dogmatik geht es um den spezifisch theologischen Charakter auch der übrigen theologischen Disziplinen. Diese sind „theologisch“ genau in dem Maße, in welchem sie teilhaben an der dogmatischen Aufgabe der Theologie.

Wie aber kann die Dogmatik für die Wahrheit christlichen Redens von Gott eintreten? Kann sie das überhaupt? Und wenn sie es faktisch tut: mit welchem Recht geschieht das, und wie geschieht das? Um Klarheit darüber zu erlangen, muß man sich dem Begriff der Dogmatik und ihrem Verhältnis zum Dogma zuwenden, wie es sich in der Geschichte dieser Disziplinen entwickelt hat.

2. Die Wahrheit des Dogmas

Dogmatik gilt allgemein als „Wissenschaft“ vom Dogma¹³ oder von der christlichen Lehre. Aber in welchem Sinne hat es die christliche Lehre mit Dogmen oder mit dem Dogma schlechthin zu tun?

Das griechische Wort „Dogma“¹⁴ kann sowohl die subjektive „Meinung“

¹³ G. Sauter: Dogmatik I, in: TRE 9, 1982, 41–77, 42f.

¹⁴ Zum folgenden siehe M. Elze: Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, ZThK 61, 1964, 421–438, sowie TRE 9, 1982, 26–34 (Dogma I, U. Wickert).

im Unterschied zu gesichertem Wissen als auch die rechtsverbindlich geäußerte Meinung, den „Beschuß“, bedeuten. In der letzteren Bedeutung begegnet das Wort auch in den neutestamentlichen Schriften. So bezieht es sich Lk 2,1, Acta 17,7 auf kaiserliche Edikte, Acta 16,4 bezeichnet es die Beschlüsse des sog. Apostelkonzils. Als „Beschuß“ oder „verbindliche Meinung“ ist auch die Übertragung des Wortes Dogma auf die christliche Lehrüberlieferung bei Ignatios von Antiochien aufzufassen, wenn er von den „Dogmen“ des Herrn und der Apostel spricht (Magn 13,1). Dabei ist inhaltlich an ethische „Weisungen“ zu denken. Das ist auch noch bei einem so „intellektualistisch“ orientierten Apologeten wie Athenagoras, dem Begründer der alexandrinischen Katechetenschule, der Fall (leg. 11,1). Dennoch rückt seit der Apologetik des 2. Jahrhunderts das Verständnis des Wortes Dogma im Sinne von „Meinung“ in den Vordergrund, und zwar im spezifischen Sinne der „Schulmeinung“, entsprechend den „Dogmen“ der verschiedenen Philosophenschulen. Zur Bezeichnung der für die Philosophenschulen charakteristischen Lehren war das Wort seit der Stoa gebräuchlich. Dementsprechend hat etwa Tatian das Christentum als die Schule der einzig wahren Philosophie aufgefaßt und seine Lehren als Dogmen bezeichnet. Obwohl dabei im 2. Jahrhundert der Gedanke an die sittlichen Gebote Jesu im Vordergrund stand, wurde der Begriff in der Folgezeit bald auf die Glaubenslehren im Unterschied zu den „Sitten“ der Christen bezogen (so schon Origenes).

Steht der christliche Begriff des Dogmas in Analogie zu den Lehren der Philosophenschulen, so wurde er andererseits doch der Vielfalt einander widerstreitender philosophischer Schullehren entgegengesetzt als „nicht von Menschen herrührend, sondern von Gott gesprochen und gelehrt“ (Athenagoras leg. 11,1) Sachlich ähnlich heißt es im Diognetbrief, der christliche Glaube beruhe nicht auf menschlicher Lehrmeinung (5,3). Die christlichen Lehren hat Origenes daher als *dogmata theou* bezeichnen können (in Mt XII,23).

Damit ist der Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre formuliert, zugleich aber die Entscheidung über diesen Anspruch schon vorweggenommen. Wenn die Dogmen der Christen wahr sind, dann freilich handelt es sich bei ihnen nicht länger nur um menschliche Schulmeinungen, sondern um Gottes Offenbarung. Aber formuliert und verkündet werden diese Dogmen doch von Menschen, von der Kirche und ihren Amtsträgern. Daher kann und muß sich die Frage erheben, ob sie mehr sind als menschliche Meinungen, nicht nur menschliche Erfindung und Tradition, sondern Ausdruck göttlicher Offenbarung. Damit kehrt in bezug auf den Begriff des Dogmas die Frage wieder, die sich in allgemeiner Form mit dem Theologiebegriff verband und die Platon an die *theologia*, die Gottesverkündigung der Dichter, gerichtet hatte.

Zunächst einmal stellen sich die christlichen Dogmen für den Außenstehenden als Lehren der Kirche dar, die für die Gemeinschaft der Christen in

ähnlicher Weise verbindlich sind wie es die Schuldogmen für die Mitglieder antiker Philosophenschulen waren. Diese Betrachtungsweise konnte auch von den Christen selbst übernommen werden, und man könnte darin einen Ausdruck intellektueller Demut sehen, die die eigenen Lehren nicht sogleich der Wahrheit Gottes selber gleichsetzt. Doch der seit Euseb von Caesarea eingebürgerte Sprachgebrauch, der von „kirchlichen“ Dogmen spricht (hist. eccl. 5,23,2, vgl. 6,43,2), verzichtet nicht etwa auf den von Origenes und anderen frühen Kirchenschriftstellern erhobenen Anspruch auf göttliche Wahrheit dieser Dogmen, sondern benennt sie nur nach dem menschlichen Träger dieses Anspruchs, der Gemeinschaft der Christen. Der Wahrheitsanspruch wird damit nicht aufgegeben, aber offengehalten, jedenfalls solange, wie die Kirche nur als Träger und nicht zugleich auch als Garant dieses Anspruchs auftritt. Zunächst ist bei Euseb ersteres der Fall, wenn er bei den Dogmen inhaltlich an Konzilsbeschlüsse, aber auch an andere gemeinsame Glaubenslehren wie die von der Auferstehung der Toten denkt (hist. eccl. 3,26,4). Einen verhängnisvollen Schritt darüber hinaus tat die kirchenrechtlich (und reichsrechtlich) verbindliche Festlegung der Dogmen, die deren Wahrheit weniger voraussetzte als vielmehr fixierte. Durch solche Festlegung wird der Rezeptionsprozeß kirchenamtlicher Lehrverkündigung abgeschlossen und stillgestellt. Die Tendenz dazu bahnte sich schon im vierten Jahrhundert an und fand einen Höhepunkt 545 in der während der langen Streitigkeiten um die Geltung des Konzils von Chalkedon (451) formulierten Erklärung Kaiser Justinians, daß den *dogmata* der ersten vier Konzilien die gleiche Autorität zukomme wie den Heiligen Schriften¹⁵. Auch wer das theologische Urteil des Kaisers über die Orthodoxie der ersten vier Konzilien teilt, abgesehen von der Einebnung des Rangunterschiedes dieser Texte zur Heiligen Schrift, aber auch der Rangunterschiede zwischen den Konzilien des fünften und denen des vierten Jahrhunderts, wird den Versuch, die Wahrheitsfrage durch rechtliche Festlegung zu entscheiden, als Verirrung beurteilen müssen. Die Grundlage für diesen Versuch, die Zustimmung zur Wahrheit kirchlicher Lehre durch rechtliche Festlegung und durch die Mittel staatlicher Gewalt erzwingen zu können, liegt allerdings schon in der Annahme, man könne die eschatologische Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus auf eine ebenso endgültige, definitive Formel bringen. Die Verbindung von Dogmatismus der Lehre mit rechtlicher Festlegung und staatlichem Zwang hat in der Geschichte des Christentums, gerade auch in der westlichen Christenheit, noch lange eine verhängnisvolle Rolle gespielt, bis in die Neuzeit hinein. Sie hat den Begriff des Dogmas in Verruf gebracht. Aber Dogma und Glaubenszwang sind nicht dasselbe. Der Glaubenszwang

¹⁵ Novella 131 de ecclesiasticis titulis: *quattuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus* (C. E. Zachariae a Lingenthal: Imp. Justiniani PP. A. Novellae quae vocantur sive Constitutiones quae extra codicem supersunt ordine chronologico digestae II, Leipzig 1881, 267 Nr. 151).

ist nur ein Mittel zur Entscheidung des Streites um die Wahrheit von Dogmen gewesen, und zwar – wie sich herausgestellt hat – ein nicht nur verwerfliches, sondern auch für seinen Zweck ungeeignetes Mittel.

Der Glaubenszwang ist der Versuch, den Konsens über die Wahrheit des Dogmas zu erzwingen und damit diese Wahrheit selber zu etablieren. Konsens kann nämlich als ein Kennzeichen der Wahrheit gelten, weil sich in der Übereinstimmung der Urteilsbildung die Allgemeinheit der Wahrheit ausdrückt. Solche Übereinstimmung der Wahrheit soll durch den Glaubenszwang gewaltsam hergestellt werden. Nur ein unabhängig von jedem Zwang gebildeter Konsens kann aber als Kriterium der Wahrheit geltend gemacht werden. So geschah es in der berühmten Formel von Vinzenz von Lerin in seinem *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate* aus dem Jahr 434: Zur Feststellung dessen, was katholische Lehre, also Dogma der ganzen Kirche sei, müsse man das festhalten, was überall, immer und von allen geglaubt worden ist (*curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, Kap. 2,5). Dabei war sich Vinzenz bereits darüber im klaren, daß es auf die Identität in der Sache, nicht in der Formulierung ankommt. In der Formulierung kann es Fortschritte geben. Wenn das zugestanden wird, läßt sich aber voraussehen, daß strittig wird, ob eine neue Formulierung die Identität des Glaubensgehaltes wahrt oder nicht. Das Konsenskriterium des Leriners zur Feststellung des einen göttlichen Dogmas gegenüber den vielerlei menschlichen Meinungen der Häretiker¹⁶ ist daher nicht leicht anwendbar. Die Behauptung der Identität des Glaubensinhalts trotz Änderung seiner Formulierung scheint noch einmal einer anderen Instanz zur Prüfung und Entscheidung zu bedürfen. So ist es nicht verwunderlich, daß die römisch-katholische Kirche, deren Theologie sich seit dem 16. Jahrhundert auf Vinzenz von Lerin berufen hat¹⁷, das Konsenskriterium durch die kirchliche Lehrautorität der Bischöfe und des Papstes ergänzt hat. Wenn die Gemeinschaft der Bischöfe oder auch der Papst allein in ihrer Funktion als Repräsentanten der Gesamtkirche sprechen, dann bringen sie ja, so scheint es, deren Glaubenskonsens kraft ihres Amtes zum Ausdruck. Darüber hinaus ist die Lehrautorität der Bischöfe und des Papstes lange im Sinne autoritativer Verbürgung der Wahrheit des Dogmas durch das kirchliche Lehramt aufgefaßt worden. So ist noch in den Texten des ersten Vatikanischen Konzils der Ausdruck *fidei dogmata* (DS 3017) auf die verbindlich vorgelegten Lehren der Kirche bezogen, die als von Gott offenbart zu glauben sind (DS 3011: ... *tamquam divinitus revelata credenda proponuntur*). Vom Prozeß der Rezeption amtlicher Lehraussagen durch die Gesamtheit der Gläubigen als Kriterium für das tatsächliche Bestehen des Lehrkonsenses, den das kirchliche Lehramt zu formulieren beansprucht, ist in diesem

¹⁶ M. Elze a. a. O. 435 f.

¹⁷ Ebd. 438.

Zusammenhang – im Unterschied zur Theologie der orthodoxen Ostkirchen – nicht die Rede. Zum Glück ist die Angewiesenheit auf Rezeption aber auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen worden¹⁸. Denn die berühmte Feststellung des Konzils, daß Lehraussagen, die der Papst im Namen der Gesamtkirche kraft seines Amtes (*ex cathedra*) macht, aus sich selber und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*) gültig und unabänderlich seien (DS 3074), ist vielleicht restriktiv so auszulegen, daß solche Aussagen keiner formellen Bestätigung durch eine andere Instanz bedürfen. In diesem Falle bliebe der Blick für die Tatsache offen, daß erst der faktische Prozeß der Rezeption solcher Aussagen über ihren Stellenwert im Leben und Glaubensbewußtsein der Kirche entscheiden wird.

Allerdings kann auch ein faktisch bestehender Konsensus der Kirche (sei es zu einer gegebenen Zeit oder auch in zeitüberbrückender Kontinuität) nicht schon für sich allein hinreichendes Kriterium der Wahrheit einer Glaubenslehre sein. Die Konsensustheorie der Wahrheit des Dogmas teilt die Schwächen einer bloßen Konsensustheorie der Wahrheit überhaupt¹⁹. Konsensus kann Ausdruck und Zeichen für die Allgemeinheit der Wahrheit sein, aber auch Ausdruck bloßer Konvention unter den Gliedern einer Gruppe, einer Gesellschaft, einer Kultur. So galt die Position der Erde im Zentrum des Universums als unantastbare Wahrheit, bis diese Vorstellung zu Beginn der Neuzeit als bloß konventionell erwiesen wurde. Entsprechend galt noch dem Reformationsjahrhundert und dem frühen 17. Jahrhundert bei allen streitenden Religionsparteien die Einheit der Religion als unabdingbar für die Einheit der Gesellschaft, während diese Auffassung einer späteren Zeit als bloß konventionelle Überzeugung erschien. Solche konventionellen Grundüberzeugungen sind keineswegs immer Ausdruck gewaltsamer Beschränkung der Kommunikation, sondern eher Ausdruck der Bequemlichkeit der Menschen und des Mangels an Herausforderungen, die dazu nötigen könnten, solche Grundüberzeugungen in Frage zu stellen. Auch in solchen Fällen eines weitreichenden oder gar allgemeinen Konsenses ist der Konsensus noch kein hinreichendes Kriterium der Wahrheit. Es ist sogar denkbar, daß gewisse Vorstellungsformen und Überzeugungen so tief in der menschlichen Natur verwurzelt sind, daß sie niemals überwunden werden, obwohl

¹⁸ Vgl. die Darstellung der katholischen Position in der Erklärung der Gemeinsamen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kommission über „Das geistliche Amt in der Kirche“, 1981, 40.

¹⁹ Siehe dazu exemplarisch die Kritik von A. Beckermann an J. Habermas: Die realistischen Voraussetzungen der Konsentstheorie von J. Habermas, in: Zeitschrift f. Allgem. Wissenschaftstheorie 3, 1972, 63–80. Beckermann hat gezeigt, daß der Versuch von Habermas, ein Kriterium für die in Behauptungen beanspruchte Korrespondenz zu Sachverhalten im Konsensus der Urteilenden zu gewinnen, über eine zirkuläre Argumentation nicht hinauskommt, weil Habermas auf den Begriff des „kompetenten“ Urteils rekurrieren muß, um einen sachhaltigen von einem bloß konventionellen Konsensus unterscheiden zu können.

sie nicht der Wahrheit entsprechen. Es gäbe dann eine unüberwindliche Befangenheit der ganzen Gattung, die deshalb unüberwindlich ist, weil sie in den Erbkoordinationen der Gattung angelegt ist. Eine solche Befangenheit würde aber auch durch den Konsensus aller Individuen noch nicht zur Wahrheit. Im Falle des Christentums hat die Plausibilität christlicher Grundüberzeugungen sogar im abendländischen Mittelalter keinen so hohen Grad der Selbstverständlichkeit erreicht. Um so weniger kann der Konsensus der Christen untereinander als hinreichendes Wahrheitskriterium gelten, so bedeutsam und erstrebenswert der ökumenische Konsensus der Christen in anderer Hinsicht sein mag.

Der Gesichtspunkt des Konsenses hat auch im reformatorischen Verständnis kirchlicher Lehre eine wichtige Rolle gespielt. Ist doch nach CA 7 das *consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* Inbegriff dessen, was zur kirchlichen Einheit notwendig ist. Solcher Lehrkonsens findet nach lutherischem Verständnis seinen Ausdruck im gemeinsamen Bekenntnis, und das kirchliche Bekenntnis ist nichts anderes als Ausdruck des Lehrkonsenses, der zur Grundlage der Kirchengemeinschaft wird. Dabei handelt es sich im lutherischen Verständnis des Bekenntnisses nicht nur um einen regionalen Konsensus als Grundlage der Reorganisation einer regionalen Kirche, wie es die Funktion vieler reformierter Bekenntnisse gewesen ist. Die lutherischen Bekenntnisse zielen durchweg auf einen gesamtkirchlichen Konsens über die Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente. Sie berufen sich darum nicht nur auf die Schrift, sondern auch auf die Übereinstimmung mit der Lehre der Alten Kirche, vor allem mit dem Symbol von Nicaea und Konstantinopel (CA 1). Als Kriterium der Wahrheit der kirchlichen Lehre gilt allerdings nicht der Konsensus als solcher, sondern die Übereinstimmung mit der Lehre des Evangeliums. Der Konsensus kirchlicher Lehre hat sein Gewicht erst als *consensus de doctrina evangelii*. Man kann fragen, ob mit der Berufung auf Evangelium und Schrift der Umkreis des Konsensusgedankens grundsätzlich überschritten ist: Die Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schriften des Neuen Testaments ist ja jedenfalls auch Übereinstimmung mit der in diesen Schriften zum Ausdruck kommenden Lehre und Verkündigung der Urkirche. Die Übereinstimmung mit dem biblischen Zeugnis könnte also selbst noch im Sinne des Konsensusgedankens und zwar dann als hervorragendes Kriterium des Konsenses mit der kirchlichen Überlieferung von ihren Anfängen her verstanden werden. In diesem Sinne legte auch der Konsensusbegriff Vinzenz von Lerins in erster Linie Gewicht auf die Übereinstimmung mit dem Ursprung kirchlicher Lehrtradition in der Verkündigung der Apostel, wie sie in den neutestamentlichen Schriften ihren Niederschlag gefunden hat. Das lutherische Konzept des *consensus de doctrina evangelii* hat an dieser Stelle aber zweifellos noch etwas anderes im Blick, nämlich die normative Funktion des in Evangelium und Heiliger Schrift der Kirche vorgegebenen

Gotteswortes²⁰. Das Gegenüber von Schrift und Kirche, genauer das Gegenüber des in der Schrift bezeugten Evangeliums zur Lehre und dem Bekenntnis der Kirche, ist für reformatorische Theologie charakteristisch: Das Bekenntnis der Kirche schafft keine neuen Artikel des Glaubens, sondern bekennt nur den in der Schrift bezeugten Glauben an das Evangelium (Luther WA 30/2, 420)²¹.

Die reformatorische Auffassung kirchlicher Lehre hat also keinen rein konsensustheoretischen Charakter. Die These des Gegenübers von Evangelium und Kirche setzt jedoch voraus, daß *erstens* das Evangelium vom Zeugnis der Urkirche in den neutestamentlichen Schriften unterscheidbar ist als diesen Zeugnissen vorgegeben und daß *zweitens* das Evangelium als eine einheitliche Größe den unterschiedlichen theologischen Perspektiven der neutestamentlichen Schriftsteller gegenübersteht und als solche aus den neutestamentlichen Schriften erkennbar ist. Beide Voraussetzungen hängen eng miteinander zusammen, und beide sind von der katholischen Kritik bestritten worden. Dabei konzentriert sich die heutige katholische Kirche vor allem auf die Voraussetzung der „theologischen Einheit der Schrift“, die nicht so ohne weiteres aus den biblischen Schriften selber zu erheben sei, wie das die Reformation vorausgesetzt habe. Die Einheit der Schrift könne sich vielmehr „schließlich doch nur im Verständnis und im Geist des Interpretieren realisieren“²². Wenn das zugestanden wird, dann legt sich auch die Frage nahe, ob für solche Auslegung das private Urteil des einzelnen Theologen maßgebend sein darf oder nicht doch eher das die Kirche als ganze repräsentierende Lehramt, – womit noch einmal der Gesichtspunkt des (kirchlichen) Konsensus als maßgebend ins Spiel kommt.

Man wird solcher Argumentation zugestehen müssen, daß die Einheit der Schrift hinsichtlich ihres zentralen Sachgehalts²³ nur im Medium ihrer Auslegung gesucht und gefunden werden kann. Die „Sache“ der Schrift ist nicht etwa ohne Auslegung und ohne die damit verbundene Relativität hermeneutischer Perspektiven zugänglich. Dennoch wird man auf dem allgemeinen hermeneutischen Grundsatz bestehen dürfen, daß jede Interpretation die

²⁰ Vgl. E. Schlink: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 3. Aufl. 1948, 43–47, sowie 280f.

²¹ Siehe dazu die Ausführungen von E. Schlink a. a. O. 23–35. Vgl. auch vom Vf.: *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in: *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 159–180, bes. 159ff.

²² So K. Rahner und K. Lehmann in: *Mysterium Salutis I*, 1965, 668ff. Das letzte Zitat 672. Diese Kritik kann sich auch auf Urteile evangelischer Exegese stützen, wie sie besonders pointiert von E. Käsemann formuliert worden sind (Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: *Evangelische Theologie* 11, 1951/52, 13–21).

²³ Vgl. dazu vom Vf.: *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in: *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 159–180, bes. 164f., sowie 166ff. Von einer Einheit der Schrift kann im Lichte der Ergebnisse historisch-kritischer Forschung allenfalls hinsichtlich eines solchen zentralen Sachgehalts gesprochen werden, nicht im Sinne widerspruchloser Übereinstimmung aller Einzelaussagen.

Sache des zu interpretierenden Textes als den Bemühungen des Interpreten vorgegeben voraussetzt, obwohl ihre Eigenart erst im Vorgang der Interpretation selbst hervortritt. Ohne solche Voraussetzung würde die Gebundenheit des Auslegers an seinen Text von der Freiheit dichterischer Gestaltung nicht mehr unterscheidbar sein. Die Sache des Textes, wie sie in seinen Worten Ausdruck gefunden hat als vom Verfasser des Textes intendiert, muß das Maß der Auslegung bleiben.

Dabei ist nun die exegetische Aufgabe im engeren Sinne, die Herausarbeitung der Sachintention des Autors, nicht völlig ablösbar vom Sachverständnis des Interpreten. So wenig beide einfach in eins gesetzt werden dürfen, so sehr gilt doch, daß noch die historische Differenz der Sachaussage des Textes vom Sachverständnis des Interpreten nur in Abhebung von diesem artikulierbar ist. Ohne die Annahme, daß es sich bei allem Unterschied zwischen Text und Interpret im auszulegenden Text um eine auch dem Interpreten erkennbare und auf sein Weltverständnis beziehbare Sache handelt, ist kein Verstehen möglich. Auch in diesem Sinne ist es richtig, daß die Einheit der Sache – nun hinsichtlich ihrer Realität für den Ausleger – sich nur im Geist des Interpreten realisieren kann. Aber auch hier gilt wieder, daß die Sache damit nicht der Willkür des Interpreten ausgeliefert ist, gleichgültig, ob es sich dabei um das private Urteil eines einzelnen handelt oder um das die Gemeinschaft der Kirche repräsentierende Lehramt. Vielmehr hat jede Interpretation, die private ebenso wie die amtliche, ihr Maß an der Wahrheit der Sache. Kein Interpret entscheidet von sich aus die Wahrheit der Sache, sondern sie wird im Fortgang der Diskussion über seine Interpretation entscheiden.

Was aber ist die Wahrheit der Sache, wie kommt sie zur Geltung? Die Sache der Schrift – nämlich die gemeinsame Sache, um die es den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments unbeschadet aller zwischen ihnen bestehenden Verschiedenheiten geht – läßt sich vorläufig so umschreiben, daß die neutestamentlichen Schriftsteller je auf ihre Weise das Handeln Gottes in Jesus von Nazareth bezeugen. Es wird in den Schriften des Neuen Testaments bezeugt als Gegenstand des Glaubens der Kirche wie auch jedes einzelnen Christen, und dementsprechend hat sich der christliche Glaube von Anfang an zu Jesus von Nazareth und dem Handeln Gottes in ihm bekannt. Das ist der Inhalt der Bekenntnisse und Dogmen der Christenheit. Insofern sind Bekenntnis und Dogma in der Tat Zusammenfassungen des zentralen Sachgehalts der Schrift. Mit keiner solchen Zusammenfassung aber ist die Sache der Schrift als Gegenstand des christlichen Glaubens schon erschöpfend ausgesagt. Sie ist mit jeder zusammenfassenden Aussage nur vorläufig bezeichnet. Solange die Auslegung der Schrift weitergeht, sind die Konturen ihrer Sache noch nicht abschließend bestimmt. Ihre Erkenntnis ist immer noch im Fluß. Das gilt sowohl für die genauere Bestimmung der Eigenart der Sache der Schrift und des christlichen Glaubens als auch für die

damit verbundene Frage nach der Wahrheit des von der Schrift bezeugten Heilshandelns Gottes in Jesus von Nazareth. Sowohl im Hinblick auf seinen Inhalt als auch in bezug auf seine Wahrheit ist das Dogma – wie Karl Barth gesagt hat – ein „eschatologischer Begriff“²⁴. Erst die endgültige Offenbarung Gottes am Ende der Geschichte wird die endgültige Erkenntnis über Inhalt und Wahrheit seines Handelns in Jesus von Nazareth mit sich bringen. Keinem andern als Gott selbst kann die Kompetenz zu endgültiger Belehrung über sein Handeln in der Geschichte zukommen. Das heißt nicht, daß nicht auch schon gegenwärtig Erkenntnis davon möglich wäre, unter der noch zu erörternden Voraussetzung nämlich, daß Gott sich durch sein Handeln in der Geschichte zu erkennen geben will. Aber alle solche Erkenntnis wird vorläufig bleiben, solange Zeit und Geschichte und damit auch die Auslegung der Schriftzeugnisse von Gottes geschichtlichem Handeln in Jesus Christus weitergehen.

Inhalt und Wahrheit des Dogmas sind also nicht begründet im Konsens der Kirche. Vielmehr bringt erst die Erkenntnis der Sache der Schrift den Konsens über sie hervor. Dabei führt die Gemeinsamkeit der Erkenntnis dann allerdings zur Vergewisserung der intersubjektiven Identität der Sache. Aber der Konsens muß immer wieder erneuert werden, weil die Auslegung der Schrift im Hinblick auf Eigenart und Wahrheit ihrer Sache weitergeht. Die vorläufigen Umschreibungen ihres Inhaltes in den dogmatischen Formeln des Bekenntnisses der Kirche wie in den Formulierungen der Theologie werden dabei immer wieder einer Prüfung unterzogen, die sich auf die Bestimmung der Eigenart ebenso wie der Wahrheit der Sache erstreckt, der die Behauptungen²⁵ von Bekenntnis und Dogma der Kirche gelten. Solche Prüfung ist zugleich Auslegung des Dogmas, weil sie das Dogma in seinem Anspruch ernst nimmt, den zentralen Sachgehalt der Schrift zusammenfassend als Wahrheit Gottes auszusagen. Auslegung und Prüfung des Dogmas in diesem Sinne bilden die Aufgabe der Dogmatik. Die Dogmatik fragt nach der Wahrheit des Dogmas, danach also, ob die Dogmen der Kirche Ausdruck der Offenbarung Gottes und also Dogmen Gottes selbst sind, und sie verfolgt diese Frage, indem sie das Dogma auslegt.

²⁴ K. Barth: Kirchliche Dogmatik I/1, 1932, 284. Vgl. dazu vom Vf.: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 180.

²⁵ Es wird hier vorläufig unterstellt, daß die Behauptungssätze, die in den dogmatischen Texten enthalten sind, unbeschadet der damit verbundenen performativen Äußerungen des Engagements (des Bekennens) als Behauptungssätze zu behandeln und also in ihrem kognitiven Anspruch ernst zu nehmen sind.

3. Dogmatik als systematische Theologie

Die Besinnung auf das Aufkommen des Namens „Dogmatik“ ist geeignet für den Nachweis, daß die Dogmatik nicht nur den Inhalt kirchlicher Lehre zu entfalten, sondern dabei auch der Frage nach der Wahrheit des Dogmas nachzugehen hat. Dabei wird sich zeigen, in welcher Weise das geschieht.

Der Name „Dogmatik“ für eine bestimmte theologische Disziplin stammt erst aus dem 17. Jahrhundert²⁶. Doch hat Melanchthon schon 1550 den doktrinalen Gehalt der Schriftzeugnisse im Unterschied von ihrem historischen Stoff als dogmatisch bezeichnet (CR 14,147f.). Ihm folgend hat Johann Gerhard 1610, im ersten Band seiner *Loci theologici* (I,n.52), den Inhalt der Schrift in *dogmatica* und *historica* aufgeteilt. Den Namen *theologia dogmatica* hat 1635 Johann Alting als Gegenbegriff zur historischen Theologie verwendet, und bereits ein Jahr zuvor tritt er bei Georg Calixt in Abgrenzung von der Ethik auf. Entsprechend behandeln die seit der Mitte des Jahrhunderts unter dem Titel *theologia dogmatica* erscheinenden Bücher den lehrhaften Inhalt der christlichen Theologie. Dafür verwendete die christliche Theologie seit langem den Begriff der *doctrina*, eine Bezeichnung, die Thomas von Aquin mit der Näherbestimmung *sacra doctrina* und Melanchthon als *doctrina evangelii* dem Theologiebegriff vorgezogen hatten. Auch Augustin hatte diese Bezeichnung bereits als Titel einer zusammenfassenden Darstellung des christlichen Glaubens gebraucht. Sein Ursprung im christlichen Denken geht auf das Neue Testament zurück, wo *didaskalia* besonders in den Pastoralbriefen als Inbegriff der apostolischen Unterweisung erscheint (Tit 1,9 und 2,1; vgl. 1.Tim 1,10; 2.Tim 4,3), während sonst der Ausdruck *didache* vorherrscht (z. B. Joh 7,16 für die „Lehre“ Jesu). Subjektiver Vollzug des Lehrens und Inhalt der Lehre sind besonders bei der *didache* nicht zu trennen (vgl. Mk 1,27; Mt 7,28f.), doch kann durchaus auch der Lehrgehalt betont sein (Röm 6,17: Christus als urbildlicher Inhalt – Typos – der apostolischen Überlieferung)²⁷. Der Auffassung der Lehre als von Gott bevollmächtigter Unterweisung steht nahe, was sich als ursprünglicher Sinn des Theologiebegriffs ergeben hat. Dieser tritt nicht an die Stelle der Lehre, sondern verdeutlicht ihren Inhalt oder vielmehr ursprünglich den „Teil“ ihres Inhalts, der von Gott handelt (Athenagoras leg. 10,4f.). Dagegen bezieht sich der Begriff der Dogmatik von vornherein auf das Ganze der christlichen Lehre, aber so, daß die Lehre als Dogma *Gegenstand* der Bemühung der Dogmatik ist: Subjektives und objektives Moment der Lehre treten in den Unterscheidungen von Dogma, Lehrverkündigung und Dogmatik auseinander. Dabei ist die Dogmatik von der Lehrverkündigung der Kirche dadurch unterschieden, daß sie als auf das Dogma (als Inhalt der Lehre)

²⁶ Siehe dazu vom Vf.: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 407f.

²⁷ Zur Exegese der Stelle vgl. U. Wilckens: Der Brief an die Römer II, 1980, 35–37.

bezogene wissenschaftliche Disziplin im Rahmen der akademischen Theologie, als *theologia dogmatica*, auftritt. Als solche hat sie zunächst die zusammenfassende und zusammenhängende Darstellung des Lehrgehalts der Schrift bzw. der Glaubensartikel (*articuli fidei*) zur Aufgabe²⁸, und zwar sowohl im Sinne der „positiven“ Wiedergabe als auch in der Form „gelehrter“ Argumentation²⁹.

Für die Aufgabe der zusammenfassenden und zusammenhängenden Darstellung der christlichen Lehre hat sich seit Beginn des 18. Jahrhunderts der Begriff „systematische Theologie“ eingebürgert. Er wurde 1727 von Joh. Franz Buddeus dahingehend erläutert, daß eine Darstellung der Theologie dann „systematisch“ zu heißen verdient, wenn sie zwei Forderungen genügt, nämlich

a) ihren Stoff umfassend behandelt, und das heißt bei Buddeus, daß sie alles zum Heil Notwendige berücksichtigt,

b) aber auch ihren Inhalt im einzelnen darlegt, beweist und bekräftigt (*explicitet, probet, atque confirmet*)³⁰.

Dabei geschieht das „Beweisen“ und „Bekräftigen“ vornehmlich durch die Form der systematischen Darstellung selbst, nämlich durch den Aufweis des Zusammenhangs zwischen den christlichen Lehraussagen, aber auch zwischen ihnen und allem, was sonst als „wahr“ gilt. Die systematische Darstellung des Inhalts der christlichen Lehre steht also bereits als solche in einer Beziehung zu ihrem Wahrheitsanspruch. Sie ist eine Probe auf die Wahrheit

²⁸ Zu den Erwägungen der Theologie des 13. Jahrhunderts über das Verhältnis von Vätersentenzen und Schrift als Gegenstand der „*theologia*“ vgl. U. Köpf a. a. O. 113ff. So wird z. B. bei Thomas von Aquin S. theol. I, 1 a 8 ad 2 die Schrift als eigentliche Autoritätsgrundlage der christlichen Lehre von der Autorität der Kirchenväter abgehoben. Zum Begriff der aus der Schrift zu erhebenden Glaubensartikel vgl. S. theol. II/2, 1 a 7 und ebd. a 9 ad 1. Die altprotestantische Lehre von den Glaubensartikeln, etwa bei J. A. Quenstedt: *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum pars I*, c.5 (Leipzig 1715, 348ff.) stimmt damit insofern überein, behauptet aber ihre Promulgation schon in der Schrift selbst, bestreitet die Vollständigkeit ihrer Zusammenfassung in den altkirchlichen Symbolen und vor allem die von Scholastikern wie Thomas von Aquin (S. theol. II/2, 1 a 10) behauptete Kompetenz des *Summus Pontifex*, eine neue Fassung des Glaubensbekenntnisses (*nova editio symboli*) festzusetzen (Quenstedt 1. c. 356f.). Zur Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensartikeln seit Nic. Hunnius (*Epitome Credendorum* (1625) 1702 siehe R. D. Preus a. a. O. (o. Anm. 2) 143–154.

²⁹ Zur Unterscheidung von „positiver“ und „gelehrter“ Theologie vgl. vom Vf.: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 241 ff. Bei J. A. Quenstedt: *Theologia didactico-polemica*, Leipzig 1715, 13, These 21 wurden dagegen positive und gelehrte („didaktische“) Theologie gleichgesetzt und von der „katechetischen“ Theologie (12 These 17) abgehoben. Zur Dogmatik als zusammenfassender Erörterung und Darstellung des Schriftinhalts siehe vom Vf. *Wissenschaftstheorie und Theologie* 407f.

³⁰ J. F. Buddeus: *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*, Leipzig 1727, 303. Der Begriff der systematischen Theologie ist schon früher nachweisbar, etwa bei J. A. Quenstedt als Wechselbegriff für den von ihm bevorzugten Titel einer *theologia didactica*.

des Dargestellten, wenn anders die Wahrheit nur eine sein kann, Widerspruchslosigkeit und Vereinbarkeit alles als wahr Anzuerkennenden also eine elementare Implikation jedes Anspruchs auf Wahrheit ist. Insofern geht es bei der systematischen Darstellung der Glaubensartikel unmittelbar um deren Wahrheit und um die Vergewisserung ihrer Wahrheit. Das ist nicht etwas, was zur systematischen Darstellungsform erst noch hinzugefügt werden müßte, sondern die Frage nach der Wahrheit des Inhalts ist mit der systematischen Darstellungsform selber verbunden. Damit hängt auch der Dienst zusammen, den die systematische Theologie der Verkündigung der christlichen Botschaft leistet: Diese soll ja so geschehen, daß sie ihren Inhalt als wahr vorträgt. Allerdings ist das Verhältnis zur Wahrheit der christlichen Lehre bei der Verkündigung ein anderes als bei der systematischen Theologie. Indem die Verkündigung die Inhalte christlicher Lehre im einzelnen als wahr behauptet, setzt sie deren Zusammenhang untereinander und mit allem Wahren implizit voraus. Dieser Zusammenhang aber ist Gegenstand der Untersuchung und Darstellung der Lehrinhalte in der systematischen Theologie.

Systematische Theologie in diesem Sinne hat es natürlich nicht erst seit dem Aufkommen dieser Bezeichnung gegeben. Der Sache nach ist die systematische Darstellung der christlichen Lehre viel älter. Sie ist Gegenstand der Bemühungen schon der gnostischen Systeme des 2. Jahrhunderts gewesen, und während die Schriften der christlichen Apologeten dieses Zeitalters und der antignostischen Väter wie Irenäus von Lyon eine eher implizite Systematik erkennen lassen, hat Origenes in seinem Werk über die Ursprünge ($\pi\epsilon\rho\iota$ ἄρχῶν) eine auch der Form nach systematische Darstellung der christlichen Lehre von Gott vorgelegt. Die systematische Darstellungsform ist sodann in der lateinischen Scholastik des Mittelalters der eigentliche Gegenstand der Diskussionen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie gewesen. Fand sie ihre angemessenste Gestalt in den Summen als selbständigen Gesamtdarstellungen der christlichen Lehre, so steht doch auch die Argumentation der Sentenzenkommentare im Dienste des Nachweises der Vereinbarkeit der Aussagen der christlichen Lehre sowohl untereinander als auch mit den Prinzipien der Vernunftkenntnis. Vor allen Einzelerörterungen zur Begründung der Wissenschaftlichkeit der Theologie, bei denen das 13. Jahrhundert den aristotelischen Wissenschaftsbegriff zugrunde legte³¹, ging es bei diesem Thema um die systematische Einheit der christlichen Lehre und darin zugleich um ihr Verhältnis zu den Prinzipien vernünftigen Wissens. Diese Fragestellung war seit der Herausforderung dialektischer Vermittlung

³¹ Das gilt sowohl für Thomas von Aquins Beschreibung der Theologie als deduktive Prinzipienwissenschaft im aristotelischen Sinne, wobei allerdings die Glaubensartikel den Platz der evidenten Vernunftprinzipien einzunehmen hätten (S. theol. I,1 a 2), als auch für ihre Darstellung als praktischer, an Zweckbegriffen orientierter Wissenschaft (vgl. vom Vf. Wissenschaftstheorie und Theologie 226–240).