

LEHRWERK EVANGELISCHE THEOLOGIE 5

Ulrich H. J. Körtner

Dogmatik



Dogmatik

Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh)

Unter Autorenschaft von

Michael Domsgen, Beate Ego, Katharina Greschat,
Isolde Karle, Ulrich H. J. Körtner, Christof Landmesser,
Rochus Leonhardt, Wolf-Friedrich Schäufele
und Henning Wrogemann

Band 5

Ulrich H. J. Körtner

Dogmatik



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ulrich H. J. Körtner, Dr. theol., Dr. h.c. mult., Jahrgang 1957, ist seit 1992 Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und seit 2001 auch Vorstand des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin der Universität Wien.

Körtner ist u. a. Mitherausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik, der Theologischen Rundschau sowie der Schriftenreihen »Arbeiten zur Systematischen Theologie« (Leipzig), »Ethik und Recht in der Medizin« (Wien) und »Edition Ethik« (Göttingen).

Ulrich Körtner bekam im Jahr 2016 das Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I.

Klasse der Republik Österreich verliehen und ebenfalls 2016 von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften den Wilhelm-Hartel-Preis für sein Gesamtwerk.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Druck und Binden: BELTZ Bad Langensalza GmbH

ISBN 978-3-374-04985-1
www.eva-leipzig.de

ZUM LEHRWERK

Das Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh) bietet einen Überblick über alle Fächer der Evangelischen Theologie nebst einer Einführung für Theologinnen und Theologen in die Religionswissenschaft. Auf dem aktuellen Stand der Forschung vermittelt es das Grundwissen für Studium und Examen. Zielgruppe sind Studierende der Evangelischen Theologie im Hauptfach sowie im Diplom- oder Magisterstudium Evangelische Theologie. In besonderer Weise dürfen sich Studierende mit dem Berufsziel Pfarramt und Lehramt – hier vor allem, aber nicht ausschließlich am Gymnasium – angesprochen fühlen. Das Lehrwerk lässt sich aber auch unabhängig von modularisierten Studiengängen benutzen. Das Bemühen um einen klaren Aufbau der Bände und eine griffige Sprache, bei der Fachterminologie und gutes Deutsch zusammenfinden, zielt auf eine Leserschaft, die Freude an theologischer Bildung hat. Merksätze erscheinen mit einem Pfeil ➤ versehen, Begriffs-erklärungen als Exkurse im Kleindruck.

Die Bände des Lehrwerks wollen keine historisierende Darstellung der einzelnen theologischen Fächer und Teildisziplinen geben, sondern gegenwartsbezogenes theologisches Grundwissen vermitteln. Die Darstellung verbindet den Gesichtspunkt der fachwissenschaftlichen Relevanz von Theologie mit der praxisorientierten Ausrichtung auf das künftige Berufsfeld der Studierenden. Die Leitfrage bei der Stoffauswahl lautet: Welches Grundwissen ist für den Erwerb der im Pfarramt oder im Lehramt geforderten theologischen Kompetenz entscheidend?

Für jeden Band ist ein Autor oder eine Autorin hauptverantwortlich, doch tragen alle gemeinsam Verantwortung für das Gesamtkonzept des Lehrwerks und haben jeden Einzelband vor dem Erscheinen gründlich diskutiert. Auf diese Weise werden Querverbindungen hergestellt und Überschneidungen vermieden, um dem Gesamtwerk bei aller theologischen Pluralität die nötige Geschlossenheit zu verleihen. Den Leserinnen und Lesern sollen auf diese Weise die innere Einheit der Theologie und die bestehenden Zusammenhänge zwischen ihren Ein-

zeldisziplinen, ihren Fragestellungen und Methoden deutlich werden (enzyklopädischer Aspekt).

Der Umfang der Bände und ihr Aufbau richten sich nach den Erfordernissen des für Studierende im Rahmen von Prüfungsvorbereitungen rezipierbaren Stoffes. Die Hardcovereinbände sind strapazierfähig, die Ladenpreise bezahlbar.

Von 2018 bis 2022 wird das Lehrwerk Evangelische Theologie in zehn Bänden erscheinen (zwei pro Jahr). Es hat folgenden Gesamtplan:

- 2018: Band 5: Dogmatik (Ulrich H. J. Körtner)
 Band 9: Ökumenische Kirchenkunde (Ulrich H. J. Körtner)
- 2019: Band 6: Ethik (Rochus Leonhardt)
 Band 8: Religionspädagogik (Michael Domsgen)
- 2020: Band 7: Praktische Theologie (Isolde Karle)
 Band 10: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie
 (Henning Wrogemann)
- 2021: Band 1: Altes Testament (Beate Ego)
 Band 4: Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur
 Gegenwart (Wolf-Friedrich Schäufele)
- 2022: Band 2: Neues Testament (Christof Landmesser)
 Band 3: Kirchengeschichte I: Von der Alten Kirche bis zum
 Hochmittelalter (Katharina Greschat)

Allen Bänden sind ein Literaturverzeichnis sowie Register – je nach Notwendigkeit zu Personen, Sachen und Bibelstellen – beigegeben. Die verwendeten Literaturabkürzungen richten sich nach der jeweils aktuellsten Ausgabe des *Internationalen Abkürzungsverzeichnisses für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), die Abkürzungen der Bibelstellen nach den *Loccummer Richtlinien*.

Leipzig, im September 2017

Verlag und Autorenschaft

INHALT

| | |
|---|----|
| Vorwort zum Band | XV |
| 1. CHRISTLICHE DOGMATIK ALS SOTERIOLOGISCHE INTERPRETATION DER WIRKLICHKEIT | |
| 1.1 Die Aufgabe der Dogmatik | 1 |
| 1.2 Soteriologische Interpretation der Wirklichkeit | 10 |
| 1.2.1 Theologie und Wirklichkeit | 10 |
| 1.2.2 Verstehen, deuten, interpretieren | 13 |
| 1.2.3 Wie wirklich ist die Wirklichkeit? | 15 |
| 1.2.4 Das Wort vom Kreuz als Kurzformel der soteriolo- gischen Interpretation der Wirklichkeit | 21 |
| 1.2.5 Funktionen der Dogmatik | 24 |
| 1.3 Der Aufbau der Dogmatik | 26 |
| 1.4 Dogma und Dogmatik | 29 |
| 1.5 Dogmatik als Wissenschaft | 35 |
| 1.5.1 Wissenschaftstheorie und Theologie | 35 |
| 1.5.2 Quellen der Dogmatik | 43 |
| 1.5.3 Kriterien der Dogmatik | 50 |
| 1.5.4 Methoden der Dogmatik | 55 |
| 1.5.5 Dogmatische Begrifflichkeit | 59 |
| 1.6 Zur Geschichte der Dogmatik: Wichtige Dogmatiken aus der Geschichte der Theologie | 61 |
| 1.6.1 Origenes, Peri Archon (Vier Bücher von den Prinzipien) | 62 |
| 1.6.2 Augustin, Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate | 62 |
| 1.6.3 Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa | 63 |
| 1.6.4 Petrus Lombardus, Quattuor Libri Sententiarum | 64 |
| 1.6.5 Thomas von Aquin, Summa theologiae | 64 |
| 1.6.6 Martin Luther, Kleiner und Großer Katechismus | 65 |
| 1.6.7 Philipp Melancthon, Loci communes | 67 |
| 1.6.8 Johannes Calvin, Institutio Christianae religionis | 67 |
| 1.6.9 Dogmatiken aus der Zeit der altprotestantischen Orthodoxie | 69 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 1.6.10 | Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube | 70 |
| 1.6.11 | Albrecht Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung .. | 72 |
| 1.6.12 | Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik | 73 |
| 1.6.13 | Paul Tillich, Systematische Theologie | 76 |
| 1.6.14 | Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens | 79 |
| 1.6.15 | Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie | 80 |
| 1.7 | Der Ort der Dogmatik innerhalb der Theologie | 82 |
| 1.7.1 | Dogmatik als Teildisziplin der Systematischen Theologie | 82 |
| 1.7.2 | Das Verhältnis der Dogmatik zu den übrigen theologischen Disziplinen | 87 |
| 1.8 | Die Kontextualität dogmatischer Arbeit | 90 |
| 1.9 | Christliche Dogmatik und Theologie der Religionen | 93 |
| 1.10 | Theologie und Philosophie | 102 |
| 1.10.1 | Religionsphilosophie und philosophische Theologie | 102 |
| 1.10.2 | Typen der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie | 106 |
| 1.10.3 | Theologie und Metaphysik | 109 |
| 1.11 | Weiterführende Literatur | 111 |

2. DIE ERSCHLIESSUNG DER WIRKLICHKEIT

MENSCH:

| | | |
|-------|--|-----|
| 2.1 | Der Glaube | 113 |
| 2.1.1 | Grundfragen der Glaubenslehre | 113 |
| | a) Glaube und Zweifel | 113 |
| | b) Der Grund des Glaubens | 119 |
| | c) Glaube, Liebe, Hoffnung | 120 |
| 2.1.2 | Der Glaubensbegriff in der älteren Tradition | 125 |
| 2.1.3 | Der Glaubensbegriff in der neueren Dogmatik | 128 |
| 2.1.4 | Der Glaube an das Wort und das Wort des Glaubens | 135 |
| 2.1.5 | Glauben und Verstehen | 137 |
| 2.1.6 | Glauben und Bekennen | 139 |
| 2.1.7 | Das Gebet | 142 |

GOTT:

| | | |
|-------|---|-----|
| 2.2 | Die Botschaft des Glaubens als Wort Gottes | 145 |
| 2.2.1 | Der Begriff des Wortes Gottes in der Theologie des 20. Jahrhunderts | 145 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 2.2.2 | Der systematische Ort der Lehre vom Wort Gottes | 147 |
| 2.2.3 | Das reformatorische Verständnis des Wortes Gottes | 150 |
| | a) Wort Gottes in der Theologie Luthers | 150 |
| | b) Wort Gottes bei Melanchthon | 152 |
| | c) Wort und Predigt bei Zwingli und Bullinger | 154 |
| | d) Wort Gottes bei Calvin | 155 |
| 2.2.4 | Neue Fragestellungen | 157 |
| 2.2.5 | Wort und Wirken Gottes | 160 |
| 2.2.6 | Macht und Ohnmacht des Gotteswortes | 165 |
| 2.2.7 | Wort und Wandlungen Gottes | 167 |
| 2.2.8 | Das Wort der Verheißung | 169 |
| 2.2.9 | Gottes Wort in Person | 173 |
| | WELT: | |
| 2.3 | Enthüllung der Wirklichkeit | 178 |
| 2.3.1 | Grundfragen der Offenbarungslehre (Theologische Erkenntnistheorie) | 178 |
| 2.3.2 | Der Offenbarungsbegriff in der älteren Tradition ... | 181 |
| 2.3.3 | Der Offenbarungsbegriff in der neueren Dogmatik | 183 |
| 2.3.4 | Glaube und Offenbarung | 188 |
| 2.3.5 | Gesetz und Evangelium | 192 |
| 2.3.6 | Schöpfung als Anrede | 196 |
| 2.3.7 | Theologische Ästhetik | 200 |
| 2.4 | Weiterführende Literatur | 203 |

3. DIE VON GOTT GESCHAFFENE WIRKLICHKEIT

| | | |
|-------|--|-----|
| | GOTT: | |
| 3.1 | Der dreieinige Gott | 206 |
| 3.1.1 | Grundfragen der Gotteslehre | 206 |
| 3.1.2 | Die Lehre von Gott in der älteren Tradition | 209 |
| | a) Philosophischer und christlich-theolo- gischer Gottesbegriff | 209 |
| | b) Das altkirchliche Trinitätsdogma | 210 |
| | c) Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes | 215 |
| | d) Reformatorische und altprotestantische Gotteslehre | 217 |
| 3.1.3 | Die Lehre von Gott in der neueren Dogmatik | 219 |
| 3.1.4 | Der verborgene Gott | 226 |
| 3.1.5 | Gott nennen (Namen Gottes) | 230 |

| | | |
|--------|---|-----|
| 3.1.6 | Die hermeneutische Funktion der Trinitätslehre | 235 |
| 3.1.7 | Gottes Sein als Tätigsein | 236 |
| 3.1.8 | Der Gott Israels, der Gott Jesu Christi und der Gott der Philosophen | 243 |
| 3.1.9 | Gottesbeweise | 247 |
| 3.1.10 | Der biblische Gott im interreligiösen Dialog | 253 |
| 3.1.11 | Trinitarischer Monotheismus und postmo- dernes Lob des Polytheismus | 256 |
| 3.1.12 | Weiterführende Literatur | 258 |
| | MENSCH: | |
| 3.2 | Der Mensch als Geschöpf Gottes | 259 |
| 3.2.1 | Grundfragen theologischer Anthropologie | 259 |
| 3.2.2 | Theologische Anthropologie in der älteren Tradition | 263 |
| 3.2.3 | Theologische Anthropologie in der neueren Dogmatik | 267 |
| 3.2.4 | Leib und Leben | 271 |
| 3.2.5 | Leibliche Vernunft und menschliche Sprache | 274 |
| 3.2.6 | Geburtlichkeit, Sexualität, Sozialität und Geschichtlichkeit | 278 |
| 3.2.7 | Endlichkeit und Sterblichkeit | 284 |
| 3.2.8 | Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit | 287 |
| 3.2.9 | Bedingte Freiheit, Empfänglichkeit und schlechthinnige Abhängigkeit | 293 |
| 3.2.10 | Mensch, Tier und Pflanzen | 296 |
| 3.2.11 | Menschliche Kultur und Weltgestaltung | 299 |
| 3.2.12 | Weiterführende Literatur | 301 |
| | WELT: | |
| 3.3 | Die Welt als Schöpfung Gottes | 302 |
| 3.3.1 | Grundfragen theologischer Kosmologie | 302 |
| 3.3.2 | Schöpfungslehre in der älteren Tradition | 305 |
| 3.3.3 | Schöpfungslehre in der neueren Dogmatik | 309 |
| 3.3.4 | Schöpfungsglaube, Offenbarung und Weisheit | 314 |
| 3.3.5 | Zur Hermeneutik des Gesprächs zwischen Theologie und Naturwissenschaften | 316 |
| 3.3.6 | Schöpfung und Evolution | 319 |
| 3.3.7 | Evolution und Theodizee | 323 |
| 3.3.8 | Bewahrung der Schöpfung | 326 |
| 3.3.9 | Wunder | 329 |
| 3.3.10 | Schöpfung und Rechtfertigung | 331 |
| 3.3.11 | Weiterführende Literatur | 333 |

4. DIE ERLÖSUNGSBEDÜRFTIGE WIRKLICHKEIT

MENSCH:

| | | |
|--------|---|-----|
| 4.1 | Die Sünde | 337 |
| 4.1.1 | Grundfragen der Hamartiologie | 337 |
| 4.1.2 | Die Sündenlehre in der älteren Tradition | 339 |
| 4.1.3 | Die Sündenlehre in der neueren Dogmatik | 342 |
| 4.1.4 | Das transmoralische Wesen der Sünde und das Problem der Erbsünde | 347 |
| 4.1.5 | Sünde als Unglaube | 350 |
| 4.1.6 | Sünde als Verzweiflung | 351 |
| 4.1.7 | Sünde als Lieblosigkeit | 354 |
| 4.1.8 | Sünde als Unwahrheit | 356 |
| 4.1.9 | Sünde und Tod | 358 |
| 4.1.10 | Weiterführende Literatur | 360 |

WELT:

| | | |
|-------|--|-----|
| 4.2 | Das Übel und das Böse | 361 |
| 4.2.1 | Grundfragen der Lehre vom Übel | 361 |
| 4.2.2 | Die Lehre vom Übel in der älteren Tradition | 364 |
| 4.2.3 | Die Lehre vom Übel in der neueren Dogmatik | 366 |
| 4.2.4 | Leiderfahrung in christlicher Deutung | 370 |
| 4.2.5 | Vom Ursprung und Sinn des Leidens | 372 |
| 4.2.6 | Widerstand und Ergebung | 377 |
| 4.2.7 | Weiterführende Literatur | 379 |

GOTT:

| | | |
|-------|--|-----|
| 4.3 | Die Gerechtigkeit Gottes | 380 |
| 4.3.1 | Grundfragen der Theodizee | 380 |
| 4.3.2 | Das Theodizeeproblem in der älteren Tradition | 382 |
| 4.3.3 | Das Theodizeeproblem in der neueren Dogmatik | 385 |
| 4.3.4 | Gott und das Böse | 390 |
| 4.3.5 | Das Böse als transpersonale Macht | 397 |
| 4.3.6 | Zum Umgang mit dem Bösen | 399 |
| 4.3.7 | Gerechtigkeit Gottes und Jüngstes Gericht | 403 |
| 4.3.8 | Weiterführende Literatur | 406 |

5. DIE WIRKLICHKEIT DER ERLÖSUNG

GOTT:

| | | |
|--------|--|-----|
| 5.1 | Gottes Handeln in Jesus Christus | 407 |
| 5.1.1 | Grundfragen der Christologie | 407 |
| 5.1.2 | Die Christologie in der älteren Tradition | 411 |
| 5.1.3 | Die Christologie in der neueren Dogmatik | 417 |
| 5.1.4 | Historischer Jesus – geschichtlicher Christus | 422 |
| 5.1.5 | Jesus der Jude | 428 |
| 5.1.6 | Jesus von Nazareth außerhalb des Christentums | 433 |
| 5.1.7 | Die Heilsbedeutung des Todes Jesu | 435 |
| 5.1.8 | Die Auferstehung Christi als Grund und Interpretament christlichen Glaubens | 439 |
| 5.1.9 | Weiterführende Literatur | 443 |
| 5.2 | Das Wirken des göttlichen Geistes | 444 |
| 5.2.1 | Grundfragen der Pneumatologie | 444 |
| 5.2.2 | Die Lehre vom Heiligen Geist in der älteren Tradition | 446 |
| 5.2.3 | Die Lehre vom Heiligen Geist in der neueren Dogmatik | 449 |
| 5.2.4 | Phänomenologie des Heiligen Geistes | 453 |
| 5.2.5 | Gehirn, Geist und Heiliger Geist | 457 |
| 5.2.6 | Vater, Sohn und Heiliger Geist | 462 |
| 5.2.7 | Geist und Leben | 467 |
| 5.2.8 | Wort und Geist | 468 |
| 5.2.9 | Der Geist der Prophetie | 473 |
| 5.2.10 | Weiterführende Literatur | 477 |

MENSCH:

| | | |
|-------|--|-----|
| 5.3 | Die Rechtfertigung des Sünders | 477 |
| 5.3.1 | Grundfragen der Soteriologie | 477 |
| 5.3.2 | Die Soteriologie in der älteren Tradition | 480 |
| 5.3.3 | Die Soteriologie in der neueren Dogmatik | 485 |
| 5.3.4 | Die neuzeitliche Infragestellung der Rechtfertigungslehre | 488 |
| 5.3.5 | Die Strittigkeit des Menschen und die Strittigkeit Gottes | 490 |
| 5.3.6 | Die Tribunalisierung der modernen Lebenswelt | 493 |
| 5.3.7 | Die Frage nach dem gnädigen Gott | 494 |
| 5.3.8 | Der gerechtfertigte Mensch | 496 |
| 5.3.9 | Rechtfertigung und Ethik | 500 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 5.3.10 | Rechtfertigung des Sünders und Kultur des Verzeihens | 501 |
| 5.3.11 | Die Lehre von der Rechtfertigung im ökumenischen Dialog | 503 |
| 5.3.12 | Weiterführende Literatur | 506 |
| | WELT: | |
| 5.4 | Die Heilmittel | 507 |
| 5.4.1 | Grundfragen der Lehre von den Heilmitteln | 507 |
| 5.4.2 | Die Heilmittel in der älteren Tradition | 510 |
| 5.4.3 | Die Heilmittel in der neueren Dogmatik | 517 |
| 5.4.4 | Das Medienproblem des Monotheismus | 522 |
| 5.4.5 | Doppelte Vermittlung | 523 |
| 5.4.6 | Fleischwerdung und Schriftwerdung des Wortes | 526 |
| 5.4.7 | Dekonstruktion des reformatorischen Schrift- prinzips und der klassischen Inspirationslehre | 530 |
| 5.4.8 | Kirche und Kanon | 534 |
| 5.4.9 | Altes und Neues Testament | 538 |
| 5.4.10 | Der bleibende Sinn des sola scriptura | 541 |
| 5.4.11 | Predigt | 544 |
| 5.4.12 | Leibliches Wort und Sakrament | 547 |
| 5.4.13 | Wort und symbolische Handlung | 551 |
| 5.4.14 | Taufe | 553 |
| 5.4.15 | Abendmahl | 557 |
| 5.4.16 | Absolution | 562 |
| 5.4.17 | Segen | 563 |
| 5.4.18 | Wort und Bild | 566 |
| 5.4.19 | Wort und Musik | 569 |
| 5.4.20 | Weiterführende Literatur | 572 |
| 5.5 | Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes | 573 |
| 5.5.1 | Grundfragen der Ekklesiologie | 573 |
| 5.5.2 | Die Ekklesiologie in der älteren Tradition | 577 |
| 5.5.3 | Die Ekklesiologie in der neueren Dogmatik | 581 |
| 5.5.4 | Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche | 585 |
| 5.5.5 | Der Begriff der Gemeinde | 586 |
| 5.5.6 | Gestalten von Kirche | 588 |
| 5.5.7 | Diakonie | 592 |
| 5.5.8 | Kirche als Institution und als Organisation | 594 |
| 5.5.9 | Priestertum aller Gläubigen und kirchliche Ämter .. | 596 |
| 5.5.10 | Kirche, Konfession und Ökumene | 599 |
| 5.5.11 | Weiterführende Literatur | 603 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 5.6 | Die Erneuerung der Welt | 603 |
| 5.6.1 | Grundfragen der Eschatologie | 603 |
| 5.6.2 | Die Eschatologie in der älteren Tradition | 607 |
| 5.6.3 | Die Eschatologie in der neueren Dogmatik | 612 |
| 5.6.4 | Der erkenntnistheoretische Status eschatologischer Aussagen | 618 |
| 5.6.5 | Eschatologie und Apokalyptik im Christentum | 622 |
| 5.6.6 | Kupierte Eschatologie | 625 |
| 5.6.7 | Fragmentarisches Leben | 628 |
| 5.6.8 | Eschatologie und Geschichte | 631 |
| 5.6.9 | Die Gegenwart der Zukunft | 635 |
| 5.6.10 | Die Ewigkeit der göttlichen Liebe | 638 |
| 5.6.11 | Die strittige Frage der Allerlösung | 642 |
| 5.6.12 | Hoffen – Handeln – Leiden | 646 |
| 5.6.13 | Weiterführende Literatur | 648 |
| | Literatur | 651 |
| | Register | 681 |
| | Namen | 681 |
| | Sachen | 688 |
| | Bibelstellen | 701 |

VORWORT

Ein Lehrbuch der Dogmatik zu schreiben, ist heutzutage kein leichtes Unterfangen, stößt doch schon allein der Begriff des Dogmatischen auf große Vorbehalte. Er klingt nach Ideologie und Voreingenommenheit, nach einem autoritätshörigen Glauben, der nicht bereit ist, sich in Frage stellen zu lassen oder selbst in Frage zu stellen. Dabei ist, recht verstanden, genau das Gegenteil der Fall. Dogmatik als gedankliche Rechenschaft des christlichen Glaubens bedeutet seine permanente Selbstkritik. Ihre Aufgabe ist es, die christliche Rede von Gott kritisch zu prüfen und die Frage zu beantworten, wie sich unter Gegenwartsbedingungen verantwortlich vom christlichen Glauben und seinen Inhalten sprechen lässt.

Bisweilen kann freilich der Eindruck entstehen, als spielten verbindliche Inhalte für den Glauben heute gar keine Rolle mehr. Es ist viel von individueller gelebter Religion und von Spiritualität die Rede, während gleichzeitig ein besorgniserregender Schwund an elementaren Kenntnissen christlicher Glaubensinhalte wie auch an Bibelkenntnissen zu verzeichnen ist. Die »Entsubstantialisierung« des Glaubens, die im Gefolge der Aufklärung und seit Schleiermacher stattgefunden hat, birgt die Gefahr, dass der Begriff des Glaubens seine christlichen Konturen verliert und nur noch im Sinne eines unbestimmten Urvertrauens verstanden wird.

Allerdings geht es beim christlichen Glauben nicht um Gegenstände und Sachverhalte, die von derselben Art sind wie beispielsweise diejenigen in den Naturwissenschaften. Das heißt aber nicht, dass der christliche Glaube gänzlich inhaltslos wäre. Er gibt, recht verstanden, nicht nur zu denken, sondern auch durchaus etwas zu wissen. Solches Wissen kritisch zu prüfen und zu vermitteln, ist die Aufgabe der Dogmatik, die sie keineswegs nur für die akademische Theologie, sondern auch für Kirche und Gemeinde zu erfüllen hat. Sie hat ihren Beitrag zu leisten, dem stattfindenden Traditionsabbruch, dem Sprachverlust und dem damit einhergehenden Verlust theologischer Urteilsfähigkeit entgegenzuwirken.

Von den Anfängen bis in die Gegenwart gibt es eine Vielfalt von Ausprägungen des christlichen Glaubens. Man kann sogar von Chris-

tentümern im Plural sprechen. Jede Dogmatik hat ihren eigenen konfessionellen Kontext ebenso wie die konfessionelle Pluralität christlicher Theologie zu bedenken. Im vorliegenden Fall handelt es sich um ein Lehrbuch evangelischer Dogmatik, das sich dem lutherischen und dem reformierten Erbe reformatorischer Theologie verpflichtet weiß. Der Protestantismus umfasst aber noch weitere Traditionen. Die vorreformatorischen Kirchen der Hussiten und der Waldenser gehören ebenso dazu wie der Methodismus, aber auch die aus dem Täuferum hervorgegangenen Kirchen. Letztlich lässt sich auch die anglikanische Kirche und Theologie der protestantischen Konfessionsfamilie zuordnen, wenngleich sie sich selbst als *via media* zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche versteht. Aus Platzgründen kann der innerprotestantische Dialog nur in seinen Grundzügen zur Sprache kommen. Das vorliegende Lehrbuch richtet sein Augenmerk dabei besonders auf die Leuenberger Konkordie (1973) und die Lehrgespräche der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).

Die evangelische Theologie der Gegenwart steht auch mit anderen konfessionellen Theologien im lebendigen Gespräch und wird sowohl von der katholischen als auch von der orthodoxen Theologie befruchtet. Umgekehrt gilt dasselbe für die zeitgenössische katholische Theologie und in gewissem Maße wohl auch für die orthodoxe Theologie. Dem begrenzten Seitenumfang ist es geschuldet, dass die katholische und die orthodoxe Theologie der Gegenwart nicht in dem Maße zu Wort kommen, wie es an sich wünschenswert wäre. Auch die von einem Lehrbuch zu erwartende Vermittlung an dogmen- und theologiegeschichtlichen Grundkenntnissen muss sich ebenso wie Details zur gegenwärtigen Fachdiskussion auf ein Mindestmaß beschränken. Grundlegende Informationen über die verschiedenen Kirchen und ihre theologischen Traditionen wird aber mein Lehrbuch „Ökumenische Kirchenkunde“, Band 9 des Lehrwerks Evangelische Theologie (LETh), bieten. Hinweise auf weiterführende Literatur finden sich am Ende der einzelnen Kapitel.

Über die Darstellung problemgeschichtlicher Zusammenhänge hinaus habe ich versucht, meine eigene Sicht der Dinge darzulegen und zu begründen. Vor allem aber möchte ich die Leserinnen und Leser zu eigenständigem Denken und Fragen anregen und ermutigen. Ziel des Theologiestudiums sind schließlich nicht nur solide Fachkenntnisse, sondern die Entwicklung der eigenen theologischen Urteilsfähigkeit. Hier ist am Ende jeder für sich gefragt, wie er meint, verantwortlich von

Gott und vom christlichen Glauben reden zu können und zu müssen. Und die Klärung der eigenen Überzeugungen kann durchaus auch durch den Widerspruch gegen die im vorliegenden Buch vertretenen Auffassungen gefördert werden.

Die Anfänge dieses Lehrbuchs reichen in meine Zeit an der Kirchlichen Hochschule Bethel zurück. Dort habe ich von 1991 bis 1992 einen Dogmatik-Zyklus vorgetragen, in dem ich bereits die Grundideen des nun vorliegenden Buches entwickelt hatte. Sehr ermutigt hat mich mein Freund und Weggefährte aus Betheler Assistententagen Paul-Gerhard Klumbies, heute Professor für Neues Testament an der Universität Kassel, der auch die grundlegenden Kapitel des Buches und viele meiner Vorarbeiten kritisch gegengelesen hat. Der entscheidende Anstoß kam jedoch durch Frau Dr. Annette Weidhas, die mich eingeladen und davon überzeugt hat, eine Dogmatik für das neue Lehrwerk Evangelische Theologie zu schreiben. Sie hat den Entstehungsprozess dieses Buches in allen Phasen wohlwollend begleitet und kompetent betreut, wofür ich ihr herzlich Dank sage.

Viele weitere Menschen haben mich bei der Arbeit an diesem Buch unterstützt. Das sind zunächst die Studierenden in Bethel und Wien, die im Laufe der zurückliegenden Jahrzehnte meine Dogmatikvorlesungen besucht haben, sodann meine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an meinem Lehrstuhl und die Teilnehmer meines Privatissimums, die die Grundkonzeption und einzelne Teile der Dogmatik intensiv mit mir diskutiert und hilfreiche Anregungen gegeben haben. Besonders danke ich Mag. Elizabeth Morgan, Mag. Ulrike Swoboda, Mag. Livia Stiller, Kinga Zeller, M. Ed., Mag. Marcus Hütter und Jason Valdez, die mir bei der Literaturrecherche und den Registern behilflich waren und das Manuskript korrekturgelesen haben. Einen echten Freundschaftsdienst hat mir mein Studienfreund Dekan Dr. Martin Arnold erwiesen, der das Manuskript zur Gänze gelesen und mit mir besprochen hat. Zu guter Letzt danke ich meiner Frau, die mir während der Arbeit an diesem Buch großes Verständnis entgegengebracht hat und mir ermutigend und aufmunternd zur Seite stand, wenn mich Zweifel befielen, ob ich das Unternehmen wohl zu einem guten Ende führen könnte.

1.

CHRISTLICHE DOGMATIK ALS SOTERIOLOGISCHE INTERPRETATION DER WIRKLICHKEIT

1.1 DIE AUFGABE DER DOGMATIK

Der christliche Glaube gibt zu denken. Er ist denkender und verstehen-der Glaube, der nicht nur den Glaubenden selbst, sondern auch die Welt und die Wirklichkeit im Ganzen in bestimmter Weise zu sehen und zu verstehen lehrt. Dogmatik stellt die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens. Es ist freilich ein höchst problematischer und im Ergebnis immer zweideutiger Versuch, diese Wahrheit in thetischen Lehrsätzen aussagen zu wollen. Selbstkritisch schreibt der evangelische Dogmatiker FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT (1928–2002): »Der wirkungsvollste Beitrag der Theologie zum Unterdrücken anderer ist wohl der affirmative Satz: wenn er nicht mehr wiederzuerkennen ist als Satz eines kämpfenden und sich bekennenden Menschen, wenn er sein Pathos im wahrheitsidentifizierenden ›Ist‹ hat statt im flehenden und schreienden ›Amen, das ist: es werde wahr.«¹

Worin aber besteht die Wahrheit des christlichen Glaubens, seine Botschaft, von der zu hoffen ist, dass sie sich bewahrheitet? Ist sie von der Art mathematischer Gesetze oder naturwissenschaftlicher Theoreme? In aller Vorläufigkeit sei folgende Antwort gegeben: Die Wahrheit, von der der christliche Glaube spricht und über die nachzudenken das Geschäft der Dogmatik ist, ist eine existentielle, genauer gesagt: eine *tröstliche* Wahrheit. Wahr im theologischen Sinne ist das, was laut Frage 1 des Heidelberger Katechismus (1563) *mein einziger Trost im Leben und im Sterben* ist. Auch für PHILIPP MELANCHTHON ist der Trost – die *consolatio* – Endzweck (*finis ultimus*) aller Theologie.² Worin diese Wahrheit besteht und inwiefern sie sich im Leben bewährt, es heilt statt es zu zerstören, das ist die grundlegende Frage der Dogmatik.

1 Marquardt, Zur Situation, 7. Das von ihm verwendete Zitat stammt aus der letzten Strophe von Martin Luthers Lied »Vater unser im Himmelreich« (EG 344,9).

2 Vgl. die Nachweise bei Bayer, Theologie, 154.

Das *Wissen* des Glaubens, das auf dieser Wahrheit gründet, muss von anderen *Formen des Wissens* unterschieden werden. Der Philosoph MAX SCHELER (1874–1928) hat wissenssoziologisch zwischen *Leistungswissen*, das der äußeren Daseinsgestaltung dient, persönlichkeitsformendem *Bildungswissen* und einem die religiöse Existenz begründenden *Erlösungswissen* unterschieden.³ Der Wissenschaftstheoretiker JÜRGEN MITTELSTRAß unterscheidet zwischen *Verfügungswissen* und *Orientierungswissen*.⁴ Letzteres ist auch das Wissen des christlichen Glaubens, dessen kritische Prüfung die Aufgabe der Dogmatik ist. Während uns Verfügungswissen eine Antwort auf die Frage gibt, was wir tun können, beantwortet Orientierungswissen die Frage, was wir können sollen und wie wir leben sollen. Das Wissen des Glaubens transzendiert diese Frage nochmals, indem es nach dem Grund unseres Daseins und unserer Lebensmöglichkeiten fragt. Das theologische Orientierungswissen gibt eine Antwort auf die Frage, worauf wir im Leben und im Sterben vertrauen und hoffen dürfen.

Die gedankliche Rechenschaft über die Geltung christlicher Glaubensaussagen, d. h. die Begründung ihres Wahrheitsanspruchs und ihres Geltungsbereichs ist unter den Bedingungen der Gegenwart zu leisten, die wir als Moderne bezeichnen. Um die eigene Gegenwart zu verstehen, müssen wir aber auch ihre Geschichte zu verstehen versuchen. Gerade um ihrer gegenwartsbezogenen Aufgabe willen muss die Dogmatik ihren Ort in der Geschichte bedenken und das heißt auch die geschichtlichen Umwälzungen und Transformationsprozesse analysieren, die sich in der Geschichte insgesamt sowie in der Christentums- und Theologiegeschichte im Besonderen vollzogen haben. Theologische Diskurse und Wissensformen haben ihren soziokulturellen und kirchenhistorischen Kontext innerhalb von Problem- und Konfliktgeschichten, ohne deren Kenntnis Dogmatik nicht getrieben werden kann, die in diesem Lehrbuch allerdings nicht ausführlich dargestellt werden können. Dazu ist einerseits auf die beiden Bände zur Kirchengeschichte innerhalb dieses Lehrwerkes und andererseits auf einschlägige Darstellungen der Theologiegeschichte zu verweisen.⁵

3 Scheler, *Die Formen des Wissens und der Bildung*.

4 Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform; ders., Wissen und Grenzen*.

5 Vgl. Hoff/Körtner (Hg.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte*, 2 Bde.

Wie die Reformation markiert auch die europäische Aufklärung eine Epochenschwelle, die für die Geschichte des Christentums und seiner Theologie von größter Tragweite ist. Mit der Aufklärung ist vor allem die Ausbildung eines *historischen* Bewusstseins und der historisch-kritischen Geschichtswissenschaft verbunden. Diese Entwicklung hat auch die Theologie seit dem 18. Jahrhundert erfasst und seitdem in zunehmendem Maße bestimmt. Die Entwicklung *historisch-kritischer Interpretationsmethoden* war nicht nur für die Kirchengeschichtsschreibung, sondern vor allem auch für die Auslegung der biblischen Schriften folgenreich, die ja für die Kirchen und den christlichen Glauben als Kanon normative Geltung haben. Die Methoden historischer Kritik erfassten im Verlauf der letzten zweihundert Jahre zunehmend die gesamte Theologie einschließlich der Dogmatik. In aller Vorläufigkeit gesagt:

➤ *Dogmatik ist die zusammenhängende Darstellung christlicher Lehre.*

Unter dem Einfluss der historisch-kritischen Wissenschaft geriet die Dogmatik im 19. Jahrhundert mehr und mehr unter Legitimationsdruck. Das Bewusstsein der historischen Bedingtheit und Vielgestaltigkeit des Christentums wie auch der historischen Relativität seiner Glaubensauffassungen ließ es zunehmend fragwürdig erscheinen, formulieren zu können, was nach christlicher Auffassung ein für allemal gültige, wahre Aussagen über Gott, Welt und Mensch sind. So wurde die Dogmatik von FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER (1768–1834) schließlich selbst zu einer historischen Disziplin erklärt, welche die Aufgabe hat, im Zusammenhang darzustellen, was zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Kirchengemeinschaft als verbindlicher Glaube gilt. Die so beschriebene gegenwärtige Lehre aber ist nur ein Moment der Geschichte.

In § 97 seiner »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums« (2. Aufl. 1830) heißt es bei Schleiermacher:

»Die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im allgemeinen, wann nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenpartei [= Konfession], geltend ist, bezeichnen wir durch den Ausdruck Dogmatik oder dogmatische Theologie.«⁶

6 Schleiermacher, Kurze Darstellung, 41.

Für diese Disziplin war schon zu Schleiermachers Zeiten die auch heute geläufige Bezeichnung Systematische Theologie gebräuchlich. Schleiermacher schätzte sie jedoch nicht so sehr. Sein Vorbehalt lautete:

»Die Bezeichnung systematische Theologie, deren man sich für diesen Zweig immer noch häufig bedient, und welche mit Recht vorzüglich hervorhebt, daß die Lehre nicht soll als ein Aggregat von einzelnen Satzungen vorgetragen werden, sondern der Zusammenhang ins Licht gesetzt, verbirgt doch auf der anderen Seite zum Nachteil der Sache nicht nur den historischen Charakter der Disziplin, sondern auch die Abzweckung derselben auf die Kirchenleitung, woraus vielfältige Mißverständnisse entstehen müssen.«⁷

Wie Schleiermacher in § 195 seiner »Kurzen Darstellung« erklärt, biete die Disziplin der *dogmatischen* Theologie »Kenntnis der jetzt [!] in der evangelischen Kirche geltenden Lehre«⁸. Sie sei darin – neben der Statistik, d. h. der Kirchensoziologie – Teil der »geschichtlichen Kenntnis von dem *gegenwärtigen* Zustande des Christentums«⁹, als solche aber Teil der *historischen* Theologie.

Ein historisches oder besser gesagt: ein historisierendes Verständnis der Dogmatik ist nach Ansicht von ERNST TROELTSCH (1865–1923) die unausweichliche Konsequenz des modernen historischen Bewusstseins. In seinem berühmten Aufsatz »Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie« aus dem Jahr 1898 liest man:

»Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Formen ganz zersprengt.« – »Wer ihr den kleinen Finger gegeben hat, der muß ihr auch die ganze Hand geben.«¹⁰

Ganz so »wie die modernen Naturwissenschaften gegenüber dem Altertum und Mittelalter« bedeute die historische Methode »eine völlige Revolution unserer Denkweise. Enthalten diese eine neue Stellung zur Natur, so enthält die Historie eine neue Stellung zum menschlichen Geist und zu seinen idealen Hervorbringungen«¹¹.

7 A. a. O., § 97.

8 Schleiermacher, Kurze Darstellung, 73.

9 Ebd. (Überschrift zum dritten Abschnitt des Buches).

10 Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, 730.

11 A. a. O., 734 f.

Nachdem die »Historisierung unseres ganzen Denkens«¹² auch die Disziplin der Dogmatik erfasst hat, ist dogmatische Theologie im voraufklärerischen Sinne, in der man z. B. trefflich darüber streiten kann, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz haben, keine Möglichkeit mehr. Das Wesen vormoderner Dogmatik besteht Troeltsch zufolge darin, »daß sie eine Autorität besitzt, die gerade dadurch Autorität ist, daß sie dem Gesamtzusammenhang der Historie, der Analogie mit dem übrigen Geschehen und damit der alles das in sich einschließenden historischen Kritik und der Unsicherheit ihrer Ergebnisse entrückt ist«¹³. Eine derart vormoderne Dogmatik kann Troeltsch auch als katholisch apostrophieren¹⁴ und von einer modernen, neuprotestantischen Dogmatik unterscheiden, in der an die Stelle von *Wahrheitsurteilen* *Wahrscheinlichkeitsurteile* träten.¹⁵

Die Revolution der geschichtlichen Denkweise mündet bei Troeltsch in eine *religionsgeschichtliche Theologie*, die die bisher übliche Dogmatik ablöst.¹⁶ Allerdings wehrt sich Troeltsch gegen den Vorwurf des Relativismus, »der nur bei atheistischer oder religiös-skeptischer Stellung die Folge der historischen Methode ist«¹⁷. Die Geschichte ist für »den ethisch und religiös gläubigen Menschen« kein Chaos, sondern »eine geordnete Folge, in der die zentrale Wahrheit und Tiefe des menschlichen Geisteslebens aus dem transzendenten Grunde des Geistes unter allerhand Kampf und Irrung, aber auch mit der notwendigen Konsequenz einer normal begonnenen Entwicklung emporsteigt«¹⁸. Troeltschs Entwicklungsgedanke orientiert sich an Hegels Geschichtsphilosophie. Die Grundlage der anvisierten religionsgeschichtlichen Theologie bildet aber ein von seiner Metaphysik des Absoluten gereinigter Hegel.

Gegen Troeltsch lässt sich freilich einwenden, dass der Entwicklungsgedanke dem Phänomen der *Zukunft* nicht wirklich gerecht wird. Die Zukunft ist nicht allein eine Frage von Prognosen, sondern sie provoziert die *normative* Frage: Was soll sein, weil es richtig ist?¹⁹

12 A. a. O., 735.

13 A. a. O., 740.

14 Vgl. a. a. O., 744.

15 Vgl. a. a. O., 731.

16 Vgl. a. a. O., 738.

17 A. a. O., 747.

18 A. a. O., 747.

19 Vgl. Mildenerger, Grundwissen, 12.

Darum ist auch die Aufgabe der Dogmatik anders zu bestimmen, als Schleiermacher es getan hat. Dogmatik erfasst die lehrhafte Gestalt des gegenwärtigen christlichen Glaubens. Sie hat hierbei historische Fragestellungen einzubeziehen, weil sich die gegenwärtige Gestalt des Glaubens nur verstehen lässt, wenn man sie unter dem Aspekt ihres Gewordenseins erfasst. Der Grund hierfür liegt in dem Umstand, dass der christliche Glaube *geschichtlich* ist. Er ist auf ein geschichtliches *Ursprungsgeschehen* bezogen und insofern kein unmittelbares, sondern ein *vermitteltes* Gottesverhältnis und Gottesbewusstsein. Soweit ist Schleiermacher zuzustimmen.

Die Dogmatik hat aber die Aufgabe, den gegenwärtigen Glauben nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Gewordenseins, sondern auch hinsichtlich der Frage zu erfassen, »wie es weitergehen soll«²⁰. Dogmatik hat, mit anderen Worten, um ihres Zukunftsbezuges willen eine *normative* und nicht nur eine *historisch-deskriptive* Funktion. Aufgabe der Dogmatik ist die Befähigung zur theologischen Urteilsbildung. Aus den bereits genannten Gründen sind in der Dogmatik Können und Wissen »unter der Direktion der theologischen Wahrheitsfrage miteinander verbunden: Sie umfasst die verantwortende Auskunft über das, was theologisch gilt, und gleicherweise die methodische Rechenschaft über dieses Urteil, das selber einen Wissensbestand ebenso impliziert wie die gezielte Beurteilung von Sachverhalten.«²¹

Von der theologischen Urteilsbildung ist grundsätzlich kein Bereich der Wirklichkeit ausgenommen, weil kein Bereich des Lebens von der Glaubens- und Gottesrelation ausgenommen ist. Der christliche Glaube ist weder eine religiöse Provinz im Gemüt noch ein Segment der Wirklichkeit, sondern eine *Relation* zur Wirklichkeit, die in einer bestimmten *Gottesrelation* begründet ist.

➤ *Theologie ist die Wissenschaft von der Gottesrelation der Wirklichkeit, des Menschen wie der Welt.*

Das bedeutet nun aber, dass die theologische Urteilsbildung über die Wirklichkeit abhängig von der Urteilsbildung Gottes über die Wirklichkeit ist, wie sie im *Evangelium*, der Botschaft des Glaubens, bezeugt

20 Ebd.

21 Sauter/Stock, Arbeitsweisen, 32.

wird. Die Urteilsbildung Gottes über den Menschen und die Welt aber ist, paulinisch gesprochen, das Geschehen der *Rechtfertigung des Sünders* allein aus Gnade. So lautet MARTIN LUTHERS (1483–1546) Definition der Theologie:

»Eigentlicher Gegenstand der Theologie ist der Mensch als der in Sünde ver- schuldete und Verlorene und Gott als der Gott, der den Sünder rechtfertigt und rettet (homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator).«²²

Die neuzeitliche Frage, ob Theologie bzw. Dogmatik Wissenschaft von Gott oder aber vom Glauben oder einer Daseinshaltung des Menschen ist, stellt eine falsche Alternative auf. Bereits JOHANNES CALVIN (1509–1564) erklärt in seiner »Institutio Christianae religionis« (1559):

»All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden aber hängen vielfältig zusammen, und darum ist es nun doch nicht so einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt.«²³

Vor einer falschen Alternative warnt aber auch schon THOMAS VON AQUIN (1224/25–1274). Die Theologie (*sacra doctrina*) handele zwar von allen geschaffenen Dingen. Aber:

»Alles, wovon die heilige Wissenschaft (*sacra doctrina*) handelt, hat Beziehung zu Gott: einmal, insofern sie von Gott selbst handelt; sodann, weil sie von allem übrigen, wovon sie handelt, unter dem Gesichtspunkt seiner Hinordnung auf Gott als Ursprung und Endziel handelt. Folglich ist Gott der eigentliche Gegenstand dieser Wissenschaft.«²⁴

Gegenstand der Theologie ist also gleichermaßen Gott wie die gesamte von ihm abhängige Wirklichkeit. Nur indem die Wirklichkeit beschrieben wird, kann von Gott gesprochen werden. Auf der Linie Luthers erklärt auch RUDOLF BULTMANN (1884–1976), dass man von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit nur reden könne, indem man vom Menschen rede, und zwar vom sündigen Menschen, der von Gott

22 WA 40/II, 328 (zu Ps 51).

23 Calvin, Inst. I,1,1; Deutsche Übersetzung: Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis, nach der letzten Ausgabe übersetzt u. bearbeitet von Otto Weber, neu hg. v. Matthias Freudenberg, 23.

24 STh I q.1, a.7.

gerechtfertigt werde.²⁵ Allerdings besteht bei Bultmann die Gefahr, die Theologie auf die Anthropologie zu reduzieren. Menschliches Dasein ist aber – schon aufgrund der Leiblichkeit des Menschen – auch in seinen Weltbezügen zu bedenken. Der Mensch existiert nicht nur in Beziehung und im Gegenüber zu Gott, sondern auch in Beziehung und im Gegenüber zur Welt und als Teil derselben. Wir müssen Bultmanns Diktum daher ergänzen: 1. Von Gott kann man nur reden, indem man vom Menschen in seiner Welthaftigkeit und somit auch von der *Welt* redet. 2. Vom Menschen kann man nur reden, indem man von *Gott* redet, der den sündigen Menschen rechtfertigt und zugleich die *Welt* als seine Schöpfung bejaht und errettet. Theologie hat also nicht nur vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott, sondern auch von der Welt zu reden. Sie hat darum innerhalb der Dogmatik ein relatives Eigengewicht.

➤ Die Theologie bietet keine neutrale, distanzierte Beschreibung der Wirklichkeit, sondern eine soteriologische Interpretation der Wirklichkeit. Soteriologie ist die Lehre vom Heil. Eine soteriologische Interpretation der Wirklichkeit beschreibt dieselbe unter dem Aspekt ihrer Erlösungsbedürftigkeit. In der christlichen Theologie geschieht dies aber unter der Voraussetzung der biblisch bezeugten Erlösungs- und Heilswirklichkeit.

Der Ausgangspunkt aller Theologie ist also nicht die Suche nach Heil oder Erlösung bzw. deren Möglichkeit, sondern die *Wirklichkeit* des in Jesus Christus erschienenen Heils, wie in der Theologie des 20. Jahrhunderts vor allem KARL BARTH (1886–1968) betont hat.

[Erlösung]

Der Begriff der Erlösung (lat. *redemptio*) hat im Alten und Neuen Testament unterschiedliche Entsprechungen. Es gibt die Wortfelder »retten/erretten«, »Hilfe«, »Heil«, »lösen/loskaufen«, »befreien«, »herausreißen«, »rechtfertigen«, »versöhnen«, »reinen«. Gottes erlösendes Handeln wird folglich in biblischen Zusammenhängen nicht auf einen einheitlichen Begriff gebracht. Das griechische σῶζειν/*sózein* bedeutet »unversehrt erhalten, bewahren, retten« und das Substantiv σωτηρία/*sotería* dementsprechend »Rettung, Erhaltung«. Von diesem Wort leitet sich der dogmatische Fachbegriff »Soteriologie« ab, der mit »Lehre vom Heil« oder »Lehre von der Erlösung« zu übersetzen ist. Im Neuen Testament wird sowohl Gott (Lk 1,47; 1Tim 4,10; vgl. auch in der LXX Ps 24,5;

25 Vgl. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925).

26,9 u. ö.) als auch Christus (z. B. Lk 2,11; Apg 13,23; Joh 4,42; 1Joh 4,14) als σωτήρ/*sotér* bezeichnet.

Namentlich in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts ist das Christentum als Erlösungsreligion charakterisiert worden. Der Begriff der Erlösung könnte so verstanden werden, als ginge es um die Befreiung des Menschen aus dem irdischen Leben und von der Welt. FRIEDRICH NIETZSCHE (1844–1900) hat das Christentum als Vulgärform des Platonismus kritisiert, das heißt als eine Form der Weltflucht. Die platonische Formel vom Leib als Gefängnis der Seele (*soma sāma*) und der Gedanke, das wahre Leben erwarte den Menschen erst nach dem Tode, kann tatsächlich in diesem Sinne aufgefasst werden. Im 20. Jahrhundert hat vor allem DIETRICH BONHOEFFER (1906–1945) ein derart weltflüchtiges Christentum kritisiert und sich darum auch kritisch gegenüber der Bestimmung des Christentums als Erlösungsreligion geäußert. Erlösung, wie sie in der vorliegenden Dogmatik verstanden wird, meint nun aber gerade nicht Erlösung des Menschen von der Wirklichkeit oder der Welt, sondern Erlösung *der Wirklichkeit im Ganzen*, die als Gottes Schöpfung zu sehen ist, und gemeinsam mit ihr die Erlösung des Menschen in seinen welthaft-leiblichen Bezügen. Es geht beim Glauben also gerade nicht um Weltflucht, sondern im Gegenteil um eine engagierte Zuwendung zur Welt als Schöpfung Gottes. Erlösung ist letztlich nur als umfassendes, die gesamte Schöpfung einbeziehendes Geschehen der *Versöhnung* zu denken, die Gott zwischen sich und dem Menschen, zwischen den Menschen untereinander sowie zwischen Mensch und Schöpfung stiftet. So ist die christliche Lehre vom Heil (Soteriologie) gleichermaßen Erlösungs- wie Versöhnungslehre.

Theologie ist eine Form der *engagierten Vernunft*, im Unterschied zu einer desengagierten Vernunft, von welcher der Philosoph Charles Taylor spricht. Desengagement und Distanznahme stehen nach seiner Auffassung in Wechselbeziehung zum Vorgang der Objektivierung. »Zur Objektivierung eines gegebenen Bereichs gehört, daß man ihm die normative Kraft nimmt, mit der er auf uns wirkt.«²⁶ Theologie im Bann einer desengagierten Vernunft wäre eine Zuschauertheologie, die davon absieht, dass derjenige, der Theologie treibt, selbst als Akteur und Adressat in die erlösungsbedürftige Wirklichkeit und ihre Erlösung involviert ist. Eine vermeintlich neutrale und objektivierende Beschreibung des christlichen Glaubens als Phänomen der Religions- und Kulturgeschichte würde die existentielle Situation dessen, der Theologie treibt, verfehlen, weil sie dem Wahrheitsanspruch auswiche, der sich immer auch an den Theologietreibenden selbst richtet.

26 Taylor, *Quellen des Selbst*, 290.

1.2 SOTERIOLOGISCHE INTERPRETATION DER WIRKLICHKEIT

1.2.1 THEOLOGIE UND WIRKLICHKEIT

Die soteriologische Fragestellung unterscheidet den theologischen Zugang zur Wirklichkeit von anderen Wirklichkeitsdeutungen und Wissenschaften. Was unter der soteriologischen Deutung der Wirklichkeit zu verstehen ist, lässt sich im Anschluss an die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie bei PAUL TILLICH (1886–1965) genauer erklären. Theologie und Philosophie erheben nach Tillich beide den Anspruch, die Wirklichkeit, und zwar die Wirklichkeit als solche oder als Ganzes zu beschreiben. »Die Philosophie beschäftigt sich mit der Struktur des Seins an sich, die Theologie mit dem Sinn von Sein für uns.«²⁷ Soteriologisch aber ist die theologische Deutung der Wirklichkeit, weil in ihr die Sinnfrage zur Heilsfrage wird.

Der philosophische Erkenntnisweg zur Wirklichkeit ist für Tillich die Erforschung jener »Strukturen, Kategorien und Begriffe«, »die beim Erkennenden Begegnen mit jedem Bereich der Wirklichkeit vorausgesetzt werden«²⁸. Philosophie ist bei Tillich also im wesentlichen Ontologie.

[Ontologie]

Als Ontologie bezeichnet man die Lehre vom Sein (von griech. τὸ ὄν = das Sein). Sie fragt danach, was es bedeutet, dass etwas ist oder nicht ist, und was den Dingen gemeinsam ist, von denen wir sagen, dass sie sind. Das Wort »sein« ist zunächst als (Hilfs-)Verb aufzufassen. In dem Moment, wo man es substantiviert und von »dem Sein« oder auch von »Existenz« spricht, stellt sich das Problem, ob man das Sein als eine Eigenschaft oder als eine Substanz verstehen will. Ontologie als Lehre vom Sein wird dann zur Metaphysik. Beide Bezeichnungen werden oftmals synonym gebraucht (s. dazu den Exkurs »Metaphysik«). In der neueren Diskussion unterscheidet man jedoch eine *Substanzontologie* von einer *relationalen Ontologie*. Letztere versteht alles Sein als ein In-Beziehung-Sein. MARTIN HEIDEGGER hat den zeitlichen Sinn des Seinsbegriffs neu zur Geltung gebracht und, ausgehend vom menschlichen Dasein, den Zusammenhang von Sein und Zeit analysiert. In seinem Denken spielt auch die Unterscheidung zwischen dem *Ontischen* und dem *Ontologischen*

²⁷ Tillich, Systematische Theologie I, 30.

²⁸ A. a. O., 26.

eine zentrale Rolle. Sie bezeichnet die Differenz zwischen dem einzelnen Seienden und dem Sein. Ontologie befasst sich demnach mit dem ganzen Bedeutungszusammenhang, innerhalb dessen ein Einzelnes oder ein einzelner Sachverhalt für uns überhaupt erst als seiend wahrnehmbar wird.

Auch die Theologie kann der ontologischen Frage nicht ausweichen. Nach Tillichs Auffassung stellt sie »notwendig dieselbe Frage« wie die Philosophie, denn Gott als »das, was uns unbedingt angeht, muß zur Wirklichkeit als solcher gehören, es muß zum Sein gehören. Sonst könnten wir ihm nicht begegnen, es könnte uns nichts angehen.«²⁹ Anders als die Philosophie beziehe die Theologie jedoch »dieselben Kategorien und Begriffe auf die Frage nach einem ›Neuen Sein‹«³⁰. Ihre Aussagen hätten soteriologischen Charakter.

Man wird ergänzen müssen, dass dabei auch die verwendeten Kategorien und Begriffe eine neue Bedeutung erhalten. Um den biblischen Gott denken zu können, bedarf der Glaube der Sprache der Ontologie bzw. der Metaphysik, die freilich von dem her, was die Bibel als Wirklichkeit Gottes bezeugt, entscheidend umgeformt, geläutert oder – wie es Martin Luther gesagt hat – getauft werden muss (WA 39/1,231,16 ff.).

[Metaphysik]

Metaphysik ist eine andere Bezeichnung für Ontologie oder auch für jenen Bereich von Fragen, den man als »erste Philosophie« (*prima philosophia*) bezeichnet. Der Name geht nach vorherrschender Meinung auf eine Schrift des Aristoteles zurück, die Andronikus von Rhodos (1. Jahrhundert v. Chr.) in einer frühen Werkausgabe hinter die Schriften des Aristoteles zur Physik (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*/*tà metà tà physiká*) ordnet. Die Metaphysik umfasst die Fragestellungen der Ontologie ebenso wie der Erkenntnistheorie, aber auch die philosophische Frage nach Gott oder dem Göttlichen. Die antike Grundfrage aller Metaphysik ist diejenige nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen und damit nach den Voraussetzungen unseres Erkennens und Handelns. Platonisch gesprochen geht es um die Frage nach der Einheit des Wahren, Schönen und Guten. Martin Heidegger hat die Grundfrage der Metaphysik anders bestimmt. Seiner Ansicht nach lautet sie: Warum ist etwas und nicht nichts? Sie ist demnach gleichbedeutend mit Ontologie, wobei Heidegger der Ansicht ist, dass die herkömmliche Metaphysik eine verzerrte Form der Ontologie sei, die es durch ein gänzlich neues Fragen nach dem Sein zu überwinden gelte, das zu den Anfängen der abendländischen Philosophie vor Platon und Aristoteles zurückgeht. Die verzweigte Geschichte abendländischer Metaphysik

29 A. a. O., 29.

30 A. a. O., 33.

wird begleitet durch eine fortlaufende Geschichte der Metaphysikkritik, wobei das Problem besteht, dass sich die unterschiedlichen Begriffe von Metaphysik und Metaphysikkritik teils überlagern, teils gegenseitig aufheben. Auch ist Metaphysikkritik in der Moderne über weite Strecken gleichbedeutend mit Religionskritik, nämlich eine Kritik des Gottesgedankens und der metaphysischen Begründung von Religion.

Luthers Kritik an der (aristotelischen) Metaphysik richtet sich vor allem gegen ihre soteriologische Überfrachtung. Die menschliche Vernunft sei nicht imstande, von sich aus das eschatologische Wesen und den soteriologischen Inhalt des Evangeliums bzw. der göttlichen Zusage (*promissio*) der Rechtfertigung des Gottlosen zu erfassen. Theologie als soteriologische Deutung der Wirklichkeit, die die Erlösungsbedürftigkeit der Welt im Lichte der biblisch bezeugten Wirklichkeit der Erlösung beschreibt, überschreitet in der Tat die Grenzen philosophischer Ontologie bzw. bestreitet den heimlichen oder offenen soteriologischen Geltungsanspruch philosophischer Systeme. »Es gibt«, wie Tillich richtig bemerkt, »keine erlösende Ontologie, aber die Ontologie ist in der Frage nach der Erlösung enthalten«³¹. Das gilt bei genauerem Hinsehen auch für die Theologie Luthers.

In der Charakterisierung der Theologie als soteriologischer Deutung der Wirklichkeit trifft sich Tillich mit GERHARD EBELING (1912–2001). Wie die Wissenschaft beansprucht nach Ebeling auch der christliche Glaube »in dem emphatischen Sinn, es mit der Wirklichkeit zu tun zu haben, daß diese gegen allen täuschenden Schein als wahre Wirklichkeit entdeckt und zur Sprache gebracht wird«³². Dass die Theologie von der Wirklichkeit in soteriologischer Hinsicht spricht, heißt für Ebeling, »daß das Reden von Gott und von seiner Offenbarung auf gar nichts anderes abzielt als darauf, in der rechten Weise von der Welt, von der Geschichte, vom Menschen, also von unserer Wirklichkeit zu reden, d. h. so von unserer Wirklichkeit zu reden, daß sie getroffen wird. Wie getroffen wird? Doch so, daß diese unsere Wirklichkeit wahrgenommen wird im Sinne sachgemäßen In-Brauch-Nehmens und Waltens und daß diese unsere Wirklichkeit wahrgemacht wird in dem Sinne, daß zur Erfüllung kommt, wozu sie berufen ist.«³³

31 Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, 183.

32 Ebeling, *Theologie und Wirklichkeit*, 193.

33 A. a. O., 199.

1.2.2 VERSTEHEN, DEUTEN, INTERPRETIEREN

Für unsere weiteren Überlegungen ist es notwendig, die Begriffe »verstehen«, »deuten« und »interpretieren« genauer zu fassen. Bultmann deutet den Glauben als eine Weise des Verstehens, welches durch das Wort des Glaubens – das Kerygma – provoziert und vermittelt werde. Und zwar ist ein Verstehen menschlicher Rede von Gott in Christus gemeint, durch das der Adressat solcher Rede *sich selbst* und seine Wirklichkeit neu verstehen lerne.

➤ *Der Glaube als ausgezeichnete Weise des Selbstverständnisses be-greift sich passivisch als ein von Gott Erkennt- und Verstanden-werden.*

Auf ein letztes Offenbarwerden des eigenen Selbst richtet sich die eschatologische Hoffnung des PAULUS in 1Kor 13,12: »Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, *wie ich erkannt bin.*« Wiewohl der Glaubende im Glauben *sich selbst* neu versteht bzw. das gläubige Selbst *sich selbst* in Gott gründet, bleibt der Glaube doch ein *Widerfahrnis*, das sich bei aller Tätigkeit des Subjekts gerade nicht als eigenmächtige Tat, sondern nur als Gabe verstehen lässt.

An die Stelle der Kategorie des Verstehens tritt in manchen neueren Entwürfen theologischer Hermeneutik der Begriff des *Deutens*.³⁴ Er hat seit einiger Zeit auch in den Geistes- und Kulturwissenschaften Konjunktur. Historisch erinnert er an die ursprüngliche Nähe der Hermeneutik zur Mantik. Dem Deuten haftet etwas Subjektives und Willkürliches an. Es heißt offensichtlich mehr Mutmaßen als exakt Bestimmen. Gerade diese Unbestimmtheit macht den Deutungsbegriff hermeneutisch und kulturwissenschaftlich attraktiv, fügt er sich doch gut zur Kritik an der Vorstellung von der Einsinnigkeit sprachlicher und nicht-sprachlicher Phänomene. Mit Hilfe des Deutungsbegriffs wird das Verstehen als Konstruktionsleistung menschlichen Geistes interpretiert. Deuten heißt demnach, dass im Bewusstsein Bedeutungszusammenhänge hergestellt werden. Sinn und Bedeutung von Phänomenen gibt es nicht an sich, sondern stets nur für ein deutendes Subjekt, das die Dinge

34 Vgl. Korsch, Einführung, 135 ff.; Barth, Religion in der Moderne; Lauster, Religion. Zum Folgenden s. auch Körtner, Einführung in die theologische Hermeneutik, 22 ff.

deutet und ihnen Bedeutsamkeit zuschreibt. Im Anschluss an ERNST CASSIRER (1874–1945) lässt sich auch die Religion als eine Form der Wirklichkeitsdeutung neben anderen wie Sprache, Mythos, Kunst oder Wissenschaft interpretieren, d. h. als ein spezifisches Segment menschlicher Kultur. Folgt man diesem Ansatz, wird Theologie zur Kulturwissenschaft.

Kommt das Verstehen des Glaubens jedoch einzig als menschliche Aktivität des Deutens und Aneignens in den Blick,³⁵ bleibt unbegriffen, dass das Verstehen des Glaubens ein Verstandenwerden, das Erkennen ein Erkanntwerden, das Deuten ein Ausgelegtwerden ist (vgl. 1Kor 8,3; 13,12). Die Grundpassivität des Glaubens wird zur Aktivität des sich selbst und die Welt deutenden Subjekts uminterpretiert, die biblische Dramatik von Gericht und Gnade, Heil und Unheil, Tod und Leben, Gesetz und Evangelium, Offenbarung und Verborgenheit Gottes, von Glaube und Anfechtung zu einem wohltemperierten, religiösen Grundvertrauen heruntergekühlt.

In Abgrenzung vom Deutungsbegriff verwendet INGOLF U. DALFERTH den Begriff der Interpretation, den er im Anschluss an CHARLES SANDERS PEIRCE (1839–1914) semiotisch bestimmt.

[Semiotik]

Semiotik ist die Wissenschaft von den Zeichen bzw. von Zeichensystemen. Sie ist die Theorie vom Wesen, von der Entstehung und dem Gebrauch von Zeichen. Neben Peirce zählt FERDINAND DE SAUSSURE (1857–1913) zu den Begründern der modernen Semiotik. Weitere wichtige Vertreter der Semiotik sind CHARLES W. MORRIS (1901–1979) und UMBERTO ECO. Zeichen bestehen nicht für sich, sondern sie entstehen in einem Prozess, den man Semiose nennt. Zeichen bezeichnen etwas als etwas für jemanden. Jedes Zeichen hat eine materielle Form oder Ausdrucksseite, die als Signifikant bezeichnet wird. Die Bedeutung eines Zeichens, also das, was bezeichnet wird, ist das Signifikat. Die Verknüpfung von beidem wird als Referenz bezeichnet. Die Verknüpfung eines Zeichens mit einem Gegenstand geschieht nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch eine Vorstellung oder einen Begriff, auch Interpretant genannt. Man spricht daher von einem semiotischen Dreieck. Der Interpretant ist wiederum vom Interpreten zu unterscheiden, d. h. demjenigen Akteur, der die Zeichen verwendet und deutet. Morris hat eine weitere semiotische Unterscheidung eingeführt, nämlich diejenige zwischen Syntaktik, Semantik und Pragmatik. Die Syntaktik untersucht die Beziehung eines Zeichens zu anderen

35 So etwa Korsch, Einführung, 278.

Zeichen, die Semantik befasst sich mit der Bedeutung der Zeichen und die Pragmatik mit den Situationen und Handlungen, in die der Gebrauch von Zeichen eingebettet ist.

Als Interpretationspraxis deutet christliche Theologie, wie Dalferth sie versteht, alle Phänomene menschlicher Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung *coram deo*, d. h. »unter dem Gesichtspunkt von Gottes dynamischer Gegenwart bei ihnen und der wirksamen Beziehung zu ihnen«³⁶. Die solchermaßen interpretierten Phänomene sind stets nur durch bereits vorgängige, anderweitige Interpretationen präsent. Sie sind also kein Ding an sich, haben aber einen der Glaubensperspektive vorlaufenden Eigensinn, der nun theologisch in eine andere Perspektive gerückt und auf diese Weise neu bestimmt wird. Theologie ist also nicht einfach Interpretation von Wirklichkeit, sondern Interpretation von Interpretationen, genauer gesagt sogar eine Interpretation von Interpretationen von Interpretationen, nämlich die »theologische Interpretation christlicher Interpretationen des Glaubens von Lebensphänomenen in ihrem Eigensinn«³⁷. EBERHARD JÜNGEL und GERHARD EBELING haben in diesem Zusammenhang den Erfahrungsbegriff verwendet und sprechen vom christlichen Glauben als »Erfahrung mit der Erfahrung«³⁸.

1.2.3 WIE WIRKLICH IST DIE WIRKLICHKEIT?

Spätestens an dieser Stelle müssen wir den schon fortlaufend verwendeten Begriff der Wirklichkeit genauer bestimmen. »Wirklichkeit« ist bei MEISTER ECKHART (ca. 1260–1328) die Übersetzung für den aristotelischen Begriff der *ἐνέργεια/enérgeia*.³⁹ Wirklichkeit hat daher eine zweifache Bedeutung. Einerseits bezeichnet der Begriff das Sein überhaupt, andererseits ein einzelnes Seiendes im Unterschied zum Nichtseienden oder Nichtsein. Wirklichkeit ist auch ein Begriff der Modallogik.

[Modallogik]

Die Modallogik befasst sich mit der Art und Weise (lat. *modus*), in der etwas geschieht oder gedacht wird. Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen

36 Dalferth, *Evangelische Theologie*, 61.

37 A. a. O., 61 f.

38 Jüngel, *Geheimnis*, 225; ders., *Metaphorische Wahrheit*, 122; Ebeling, *Klage*, 22.

39 Vgl. Krötke, *Art. Wirklichkeit*, 1594.

»möglich«, »wirklich« und »notwendig«. Eine weitere modallogische Kategorie ist die des Zufälligen bzw. des Kontingenten. Neben der Modallogik im engeren Sinne gibt es die deontischen Modi der Ethik (etwas ist erlaubt, verboten, zulässig oder geboten) sowie die temporalen Modi (etwas gilt immer oder irgendwann einmal in der Zukunft bzw. es galt immer oder irgendwann einmal in der Vergangenheit) sowie die doxatischen Modi (jemand hält etwas für möglich, unmöglich, gewiss oder ungewiss).

Wir unterscheiden zwischen dem Wirklichsein, dem Möglichsein und dem Notwendigsein. Dem stehen die Begriffe des Unwirklichseins, des Unmöglichseins und des Nichtnotwendigseins gegenüber. Der Begriff der Wirklichkeit kann für das stehen, was wir als Realität bezeichnen und dann mit dem gleichgesetzt werden, was sich empirisch feststellen oder beobachten lässt. Wirklichkeit kann aber auch dynamisch als Wirksamkeit, als etwas Wirkendes und Ereignishaftes verstanden werden. Wirklichkeit besteht nicht einfach, sondern sie ereignet sich. Wirklichkeit in einem umfassenden Sinne übersteigt aber auch die Sphäre der Empirie. Recht verstanden sind auch Fiktionen, Gebilde der Phantasie und der Poesie wirklich, wenngleich sie nur in unserer Vorstellung existieren. Wirklich sind aber auch transzendente Begriffe und Ideen wie die grundlegenden Kategorien unseres Verstandes, also z. B. Raum, Zeit und Kausalität.

Der Begriff der Wirklichkeit setzt voraus, dass wir zwischen Realität und Deutung bzw. Interpretation unterscheiden können, auch wenn wir die Dinge niemals in ihrem Ansichsein, sondern nur so erfassen können, wie sie uns erscheinen und von uns interpretiert werden. Da uns die Wirklichkeit immer nur als interpretierte zugänglich ist, kann man fragen, ob es überhaupt sinnvoll ist, von einer Realität zu sprechen, die unabhängig von unseren Interpretationen bzw. von uns als interpretierenden Wesen besteht. Der radikale Konstruktivismus stellt dies in Abrede.⁴⁰ Dass das Verhältnis von Wirklichkeit und Wirklichkeitsinterpretation nicht nach einer Abbildtheorie zu erklären ist, Wahrheit somit auch nicht als Übereinstimmung eines vom interpretierenden Denken unabhängigen Gegenstandes oder Sachverhaltes (lat. *res*) mit einem Wort oder Satz, trifft zwar zu. Doch folgt aus der Einsicht in den

⁴⁰ Vgl. Klein, »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen ...?«; Klein/Körtner (Hg.), Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt?

stets konstruktionalen Charakter jeder Wirklichkeitsbeschreibung nicht, dass die Idee einer von uns unabhängig existierenden Wirklichkeit völlig unhaltbar oder unbegründet ist.

[Wahrheit]

Man unterscheidet verschiedene Wahrheitstheorien und Wahrheitsbegriffe. Die *Korrespondenztheorie* definiert Wahrheit als Übereinstimmung eines Satzes mit einem Sachverhalt oder Gegenstand (lat. *adaequatio rei et intellectus*). Die *Kohärenztheorie* erklärt, dass ein Satz p dann wahr ist, wenn er in einem widerspruchsfreien Zusammenhang mit anderen Sätzen steht, die ebenfalls als wahr erwiesen sind und ein widerspruchsfreies Ganzes ergeben. Die *Konsensstheorie* nimmt an, dass über die Wahrheit von Aussagen eine Verständigung im herrschaftsfreien Diskurs einer Kommunikationsgemeinschaft erzielt wird. *Pragmatische* Wahrheitstheorien setzen Wahrheit mit dem gleich, was sich in der Erfahrung bewährt und als gut und nützlich erweist. *Konstruktivistische Wahrheitstheorien*, die dem Pragmatismus zuzuordnen sind, sprechen auch von »Viabilität«. In der gegenwärtigen Debatte zum Wahrheitsbegriff spielt auch der Raumbegriff eine Rolle. So verwendet Hans-Peter Grosshans den Begriff des Wahrheitsraumes und bestimmt die Kirche als irdischen Raum der Wahrheit des Evangeliums.⁴¹ Wenn Christus selbst die Wahrheit in Person ist (vgl. u. Kap. 1.8), dann bedeutet das Sein in Christus (vgl. 2Kor 5,17) zugleich ein Sein in der Wahrheit.⁴²

Gegen den radikalen Konstruktivismus, der selbst jede Außenrealität als Konstrukt des menschlichen Bewusstseins interpretiert, lässt sich mit UMBERTO ECO einwenden, dass es Resistenzen gibt, vielleicht bewegliche und wandernde, aber eben doch Resistenzlinien des Seins.⁴³ Zumindest die Erfahrung des Todes zeigt uns, dass es eine Grenze gibt, jenseits derer sich die Sprache und alle Konstrukte in Schweigen auflösen. Wir machen alle die Erfahrungen des Widerständigen im alltäglichen Leben. »Es ist so«, wie Eco notiert, »als gäbe es im Magma des Kontinuums Resistenzlinien und Möglichkeiten zu fließen, so wie die Maserung in Holz oder Marmor, die das Zerschneiden in eine Richtung leichter macht als in der anderen. Es ist wie beim Ochsen oder beim Kalb: In verschiedenen Kulturen zerschneidet man sie in unterschiedlicher Weise, weshalb der Name bestimmter Gerichte nicht immer leicht in eine andere Sprache zu übersetzen ist. Doch wäre es sehr schwierig, einen

41 Vgl. Großhans, Die Kirche.

42 Zum Wahrheitsbegriff im Neuen Testament s. Landmesser, Wahrheit.

43 Eco, Kant und das Schnabeltier, 65 ff.

Schnitt zu legen, bei dem man gleichzeitig die Schnauzenspitze und den Schwanz hätte.«⁴⁴

➤ *Christlicher Glaube interpretiert die Wirklichkeit und ihre Phänomene aus der Perspektive des Evangeliums.*

Mit »Evangelium« ist bei Dalferth »die Kraft der Veränderung eines Lebens durch Gottes Gegenwart« gemeint.⁴⁵ Solche Interpretation geschieht in der »Kommunikation des Evangeliums« – eine Formulierung, die auf ERNST LANGE (1927–1974) zurückgeht.⁴⁶

[Kommunikation des Evangeliums]

Der Terminus ist in jüngerer Zeit zu einem Leitbegriff vor allem der Praktischen Theologie aufgestiegen.⁴⁷ Er eignet sich aber auch für die Systematische Theologie. Gegenüber dem Begriff der Verkündigung hat er den Vorteil, dass er nicht nur die Seite des Sprechers, sondern auch den Empfänger in den Blick nimmt, und zwar nicht nur als Objekt einer Botschaft, sondern als Subjekt, das sich die Botschaft eigenständig aneignet. Kommunikation ist ein dialogisches Geschehen. Auch beschränkt sich der Kommunikationsbegriff nicht nur auf den Bereich der Wortsprache, sondern bezieht die paraverbale Kommunikation (Mimik, Gesten, Tonfall, die eine sprachliche Äußerung begleiten) und die nonverbale Kommunikation (Berührungen, Töne, Bilder) mit ein. Gerade für eine umfassende Theologie der Medien, wie sie in Kapitel 5.4 skizziert wird, hat der Begriff der Kommunikation des Evangeliums den Vorzug, einen umfassenden Begriff des Wortes Gottes zu ermöglichen, der die leiblichen Vollzüge der Weitergabe und Aneignung des Evangeliums würdigt. Außerdem ermöglicht die Formel von der Kommunikation des Evangeliums, den Ereignischarakter des Evangeliums zu betonen, das keine feststehende Größe ist, die es wie einen Gegenstand weiterzugeben gilt, sondern das immer wieder neu zum Vorschein kommen muss.

Im Sinne der Definition, die Dalferth gibt, ist das Evangelium selbst von menschlichen Kommunikationsvorgängen zwar nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden, handelt es sich doch nicht um eine fixierbare Lehre, sondern um das Ereignis und Widerfahrnis, dass Gottes heilvolle

44 A. a. O., 68.

45 Dalferth, *Evangelische Theologie*, 87.

46 Lange, *Predigen als Beruf*, 11 ff.

47 Vgl. Grethlein, *Praktische Theologie*; Engemann, *Kommunikation des Evangeliums*; Domsgen/Schröder (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums*.

Gegenwart das Leben eines Menschen verändert und neu orientiert. Das Evangelium als Wort oder Kraft Gottes (vgl. Röm 1,16; 1Kor 1,18) teilt sich zwar in, mit und unter menschlichen Kommunikationsprozessen mit, ist aber mit diesen nicht identisch. Es hat die Form der indirekten Mitteilung.⁴⁸ Keine menschliche Symbolisierung des Evangeliums ist demnach so, »dass dieses damit für irgendjemanden *direkt* symbolisiert würde, sondern es wird immer nur in dem, was jeweils direkt symbolisiert wird, *indirekt mitthematisiert*«⁴⁹. Dabei findet ein Perspektivenwechsel statt:

➤ *Der Glaubende versteht sich und sein Leben vor Gott mittels des Evangeliums auf solche Weise neu, dass er sich im Vorgang dieses Neuverstehens nicht als Subjekt, sondern als Objekt der Interpretation begreift. Die Interpretation der Wirklichkeit und der eigenen Existenz des Glaubenden erschließt sich ihm zugleich als Selbstinterpretation Gottes.*⁵⁰

Der Überstieg auf Gott als Subjekt semiotischer und interpretatorischer Prozesse ist meines Erachtens theologisch unaufgebar, auch wenn dadurch eine Synthese von theologischer Hermeneutik und Semiotik, die grundsätzlich anzustreben ist, zunächst erschwert wird. Die Umkehr der Subjekt-Objekt-Struktur des Erkennens im Akt des Glaubens besagt, dass Theologie im Unterschied zu dem von ihr interpretierten Evangelium keine soteriologische Qualität besitzt. Es führt kein Weg vom Erkennen zum Glauben, wohl aber ein Weg vom Glauben zum Erkennen, das der Vergewisserung des Erkennenden im Glauben dient. Theologische Erkenntnis dient nicht der Begründung des Glaubens, der gleichbedeutend mit Heilsgewissheit ist, sondern bestenfalls der Vergewisserung.

[Hermeneutik]

Hermeneutik ist die Lehre vom Verstehen und seinen Bedingungen. Das griechische Wort ἑρμηνεύειν/*hermeneúein* bedeutet »übersetzen, verstehen, auslegen, deuten«. Nach einer schwachen Theorie der Hermeneutik ergibt sich das Verstehen üblicherweise von selbst, wogegen das Missverstehen die Ausnah-

48 Der Begriff der indirekten Mitteilung stammt von Sören Kierkegaard.

49 Dalferth, *Evangelische Theologie*, 109.

50 Vgl. a. a. O., 121 ff.

me bildet. Einer starken Hermeneutiktheorie zufolge, wie sie insbesondere Friedrich Schleiermacher formuliert hat, ergibt sich dagegen das Missverstehen von selbst, während das Verstehen eigens gesucht werden muss. Verstehen heißt, den Sinn von etwas zu erfassen. Grundlegende Kategorien jeder Hermeneutik sind die Begriffe Sinn und Bedeutung. Zwischen beidem lässt sich mit GOTTLÖB FREGE (1848–1925) unterscheiden. Ist der Sinn eines sprachlichen Zeichens seine semantische Funktion innerhalb eines Satzes, so ist seine Bedeutung der durch das Zeichen bezeichnete Gegenstand bzw. sein Referent. Sinn und Bedeutung erschließen sich im Zirkel von Frage und Antwort. Etwas verstehen heißt somit, etwas als Antwort auf eine Frage verstehen. Sinn und Bedeutung bestehen freilich nicht an sich, sondern stets für jemanden. Verstehen heißt, dass etwas von jemandem als etwas verstanden wird. Etwas verstehen heißt aber immer auch, sich selbst in einer bestimmten Weise zu verstehen. Ursprünglich bilden Hermeneutik und Semiotik (vgl. o. 14 f.) einen Gegensatz. Heutzutage gibt es aber unterschiedliche Versuche einer Synthese beider Theoriebereiche.

Die Kommunikation des Evangeliums und die in ihr stattfindende Interpretation der Wirklichkeit hat ihre Pointe in der Behauptung, dass der Mensch und die Welt im Ganzen nur in der Beziehung zu Gott wirklich sind. Die Wirklichkeit der Wirklichkeit hängt davon ab, dass sie durch Gott ermöglicht wird. Gott aber ist nach der berühmten Definition RUDOLF BULTMANNNS »die Alles bestimmende Wirklichkeit«⁵¹. Gemeint ist aber, »daß Gott die unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit ist«⁵². Unter Wirklichkeit versteht Bultmann also gerade nicht das moderne, durch die Aufklärung und die modernen Naturwissenschaften geprägte Weltbild.⁵³

Wenn Bultmann von Gott als Wirklichkeit spricht, ist ebenso wenig wie im Fall unserer geschichtlichen Existenz jene Wirklichkeit gemeint, die von den empirischen Wissenschaften – sei es den Naturwissenschaften, sei es den empirisch verfahrenen Sozial- und Humanwissenschaften – untersucht wird. Doch auch abgesehen davon, dass es offenbar unterschiedliche Wirklichkeitsbegriffe und Wirklichkeitsverständnisse gibt, stellt sich die Frage, ob man den Begriff der Wirklichkeit in gleicher Weise auf Gott, den Menschen und die Welt anwenden kann. Sprechen wir von Gottes Wirklichkeit univok wie von der Wirklichkeit des

51 Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 26.

52 A. a. O., 29.

53 Vgl. a. a. O., 31.

Menschen und der Welt? Oder ist hier ein analoger Wirklichkeitsbegriff im Spiel? Die Antwort fällt nicht einfach aus. Einerseits setzt die Botschaft des Glaubens voraus, dass Gott und Welt bzw. Gott und Mensch kategorial unterschieden sind. Wir können daher von der Wirklichkeit Gottes, verstanden als seine Wirksamkeit und sein Handeln, nicht in derselben Weise wie von der Wirksamkeit und dem Handeln des Menschen oder von den Wirkungen weltlicher Phänomene sprechen. Gott als alles *bestimmende* Wirklichkeit ist also von der durch ihn *bestimmten* Wirklichkeit zu unterscheiden. Andererseits ist Gott in seiner Beziehung zur Welt, zur menschlichen Existenz und ihrer Wirklichkeit zu denken, weil Gott von sich aus diese Beziehung stiftet und nicht ohne die Welt und den Menschen als seine Schöpfung sein will. Da also Gott immer schon auf die Welt bezogen ist, handelt es sich bei Gott und der Welt nicht um zwei voneinander getrennte Wirklichkeiten. Wenn wir von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit sprechen, reden wir von der Wirklichkeit der Welt gerade so, dass sie nur in ihrer Beziehung zu Gott in letzter Konsequenz als Wirklichkeit verstehbar wird, und zwar nicht nur hinsichtlich ihres Ursprungs, sondern auch hinsichtlich ihrer Zweideutigkeiten, der Differenz zwischen ihrem Sein und ihrem Sollen und schließlich im Hinblick auf ihre Bestimmung, ihre Zukunft und ihren Sinn. Wie aber die Wirklichkeit Gottes strittig ist, herrscht zwischen Glaube und Unglaube ein Streit um die Wirklichkeit.⁵⁴

1.2.4 DAS WORT VOM KREUZ ALS KURZFORMEL DER SOTERIOLOGISCHEN INTERPRETATION DER WIRKLICHKEIT

➤ Die Kurzformel der soteriologischen Interpretation der Wirklichkeit ist, mit PAULUS gesprochen, das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18). In ihm verdichtet sich die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu von Nazareth.

Das Wort vom Kreuz interpretiert den Tod Jesu derart, dass durch das Kreuz nicht nur die Existenz des Menschen, sondern auch Gott ausgelegt wird. Dabei ist Gott das eigentliche Subjekt dieses Interpretationsvorgangs, der vom Glauben als Selbstausslegung Gottes begriffen wird.

54 Vgl. Ebeling, Glaube und Unglaube.

Für sich genommen interpretiert das Kreuz freilich gar nichts, sondern es bedarf allererst der Interpretation. Erst im Kontext einer bestimmten Interpretationspraxis gewinnt es seine soteriologische Bedeutung, wobei wir bereits im Neuen Testament unterschiedliche Weisen vorfinden, in denen die Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu interpretiert wird. Außerdem stehen diese Deutungen im Konflikt zu anders gearteten Interpretationen, die dem Kreuz keine Heilsbedeutung oder der Leidenbereitschaft und dem Sterben Jesu bestenfalls eine gewisse Vorbildfunktion zuerkennen.⁵⁵ Im Konflikt der Interpretationen stellt sich nicht nur die Frage, ob man den Tod Jesu überhaupt als Heilsereignis deuten muss, sondern auch, ob die Erkenntnis der Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes an eine ganz bestimmte Interpretation – z. B. das Interpretament des Opfers – gebunden ist oder auch in anderen Interpretationsweisen hinreichend ausgesagt werden kann.

Paulus, der die Formel des Wortes vom Kreuz in 1Kor 1,18 geprägt hat, interpretiert dieses Wort in 2Kor 5,19 als Wort der Versöhnung. Dabei ist Gott nicht das Objekt, sondern das Subjekt der Versöhnung, lautet doch die zentrale Aussage des Paulus, dass Gott selbst in Christus war und in ihm die Welt mit sich versöhnt hat. Wenn Paulus den Tod Jesu als Versöhnungsgeschehen deutet, so gilt es zu beachten, dass Begriff und Sache – in der Sprache der Semiotik: Interpretat/Signifikat (das Bezeichnete) und Interpretant/Signifikant (das Bezeichnende) – einander wechselseitig bedingen. So ist also die paulinische Versöhnungslehre nicht von einem vorgängigen Versöhnungsbegriff aus zu interpretieren, sondern der paulinische Sinn des Versöhnungsbegriffs ergibt sich aus seiner Anwendung auf Person und Tod Jesu von Nazareth. Das Wort von der Versöhnung, von dem Paulus in 2Kor 5,19 spricht, ist also nichts anderes als das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18), wie umgekehrt das Kreuz Christi der Inhalt des Wortes von der Versöhnung ist.

Wiewohl auch bei Paulus der alttestamentliche Gedanke des Sühnopfers im Hintergrund steht, wird dessen Logik doch gerade dadurch überwunden, dass Gott bei Paulus nicht der Adressat des versöhnenden Opfers, sondern dessen Subjekt und somit das Subjekt des Versöhnungs-

55 Wie der Tod des Sokrates hat auch das Sterben Jesu in der christlichen *ars moriendi* eine Vorbildfunktion gewonnen, die z. B. in der Liedzeile von PAUL GERHARDT (1607–1676) zum Ausdruck kommt: »Wer so stirbt, der stirbt wohl« (O Haupt voll Blut und Wunden. EG 85, Strophe 10).

geschehens ist: »Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19). Bei Paulus ist die Auferweckung des Gekreuzigten der sachliche Grund für die Heilsbedeutung des Todes Jesu, die die Kategorie des Opfers sprengt. Wohl gilt nach Paulus, dass Christus »für uns« gestorben ist. Ohne Jesu Auferstehung aber wäre der Glaube der Christen nach der Überzeugung des Paulus »nichtig«. Trotz des Todes Christi wären die Christen noch immer »in ihren Sünden« (1Kor 15,17; vgl. Röm 4,26).

Durch Christus ist die zwischen Gott und Mensch aufgrund der Sünde bestehende abgrundtiefe Feindschaft überwunden worden. Zugespitzt bezeichnet Paulus in Röm 5,10 den sündigen Menschen als Feind Gottes. Der Tod Jesu aber sei Inbegriff und äußerste Verwirklichung der Feindesliebe Gottes, in der wiederum die Feindesliebe ihren Grund habe, zu welcher Jesus seine Jünger in der Bergpredigt auffordere (Mt 5,43 ff.). Es sei nun aber nicht Gott der Feind des Menschen, sondern einzig der Mensch der Feind Gottes. Und entsprechend sagt Paulus nicht, was nochmals betont sei, dass Gott durch Christus mit den Menschen versöhnt wurde, sondern dass Gott selbst, der in Christus war, die Menschen mit sich versöhnt habe. Im trinitarisch zu denkenden Selbstopfer Gottes trete sein Wesen in Erscheinung, das nach 1Joh 4, 8.16 Liebe sei. Zugespitzt kann aufgrund des biblischen Zeugnisses gesagt werden: Gott ist Feindesliebe, und wer in dieser Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.

Bemerkenswerterweise ist der Versöhnungsgedanke bei Paulus nicht – wie über weite Strecken der späteren Theologiegeschichte – nur auf das Seelenheil des Einzelnen gerichtet, sondern bei ihm hat das Versöhnungsgeschehen auch eine soziale und eine kosmische Dimension. In Röm 11,15 spricht Paulus von der Versöhnung des Kosmos, wobei an dieser Stelle zwar zunächst an die Menschenwelt gedacht ist, gemäß Röm 8 aber auch die außermenschliche Schöpfung in das Versöhnungshandeln Gottes einbezogen ist. Nicht nur den Menschen, sondern der ganzen Schöpfung ist nach Paulus die »herrliche Freiheit der Kinder Gottes« verheißen (Röm 8,21).

Das Ziel des Versöhnungshandelns Gottes aber kann Paulus mit dem Wort »Frieden« bezeichnen. »Frieden«, griechisch εἰρήνη/*eiréne*, entspricht dem hebräischen Wort שָׁלוֹם/*shalom*. Wie der alttestamentliche Begriff des Schalom meint auch »Frieden« im Neuen Testament

nicht etwa nur den inneren Seelenfrieden des Einzelnen, sondern den Frieden der Menschheit wie des gesamten Kosmos. An mehreren Stellen nennt Paulus darum den Gott, der die Welt in Christus mit sich versöhnt hat, den »Gott des Friedens«⁵⁶. Der deuteropaulinische Epheserbrief bezeichnet das Evangelium von Christus als »Evangelium des Friedens« (Eph 6,15). Das Wort von der Versöhnung bzw. das Wort vom Kreuz ist also gleichbedeutend mit dem Evangelium des Friedens, den Gott zwischen sich und der Welt stiftet.

1.2.5 FUNKTIONEN DER DOGMATIK

Ist die paulinische Theologie im umfassenden Sinn als soteriologische Interpretation der Wirklichkeit zu verstehen, so wird damit auch der Dogmatik der Weg für ihre gegenwärtige Aufgabe gewiesen. Diese hat verschiedene Funktionen zu erfüllen:

1. Dogmatik als soteriologische Interpretation der Wirklichkeit ist Reflexion des Glaubens. Der Glaube gibt zu denken und hat zu denken. Reflexion des Glaubens ist nicht etwa nur ein Nachdenken *über* den christlichen Glauben, sondern Denken des Glaubens selbst. Sie ist Vollzug bzw. Nachvollzug des Glaubens im Denken. Wir können dies mit OTTO WEBER (1902–1966) und HORST GEORG PÖHLMANN auch die *reproduktive Funktion* der Dogmatik nennen.

2. Solche Reflexion des Glaubens hat für die Gemeinschaft der Glaubenden – also die Kirche – zugleich eine *normative Funktion*. Sie dient der Selbstprüfung und theologischen Urteilsbildung. Dazu gehört auch das Bemühen um Sprachkritik. Aufgabe der Dogmatik ist in diesem Sinn die (Selbst-)Kritik des Glaubens. Sie hat somit auch eine religionskritische Funktion und lässt sich, wie die Theologie als Ganze, als eine institutionalisierte Form der religiösen Religionskritik charakterisieren.

3. Die dogmatische Reflexion des Glaubens hat zugleich eine *stabilisierende Funktion*, weil sie der Vergewisserung und Selbstvergewisserung des Glaubens dient. In dieser Hinsicht hat die Dogmatik einen engen Bezug zu Predigt und Seelsorge. Der Glaube gibt nicht nur zu denken, sondern auch zu wissen. Glaube ist aber kein objektivierbares Faktenwissen, sondern eine Form der *Gewissheit*. Das Wissen des Glau-

⁵⁶ Vgl. Röm 15,33; 16,20; 2Kor 13,11; Phil 4,9; 1Thess 5,23.

bens aber dient der Vergewisserung. So zielt auch die Dogmatik darauf ab, den Glauben in seiner Gewissheit zu bestärken.

4. Als Denken des Glaubens wirkt die Dogmatik nicht nur sprachkritisch, sondern auch sprachbildend, da es kein Denken ohne Sprache gibt. Die Sprachbildung beschränkt sich nicht auf die theologische Fachsprache und die Prägung neuer Fachtermini. Im besten Fall wirkt die Dogmatik in einer Weise sprachschöpferisch, dass begriffliche Neuschöpfungen und sprachliche Wendungen auch in Predigt, Unterricht und Seelsorge – allgemein gesagt in die vielfältigen Formen der Kommunikation des Evangeliums Eingang finden. Wir können die sprachbildende Funktion der Dogmatik auch als ihre *produktive oder kreative Funktion* bezeichnen.

5. Die Reflexion des Glaubens hat zu guter Letzt eine *doxologische Funktion*. Der evangelische Dogmatiker WOLFGANG TRILLHAAS (1903–1995) schreibt dazu: »Es gibt auch einen Lobpreis Gottes durch den Gedanken«⁵⁷. Besonders die Kirchen des Ostens betonen den Zusammenhang von Anbetung und Dogmatik. Man bedenke nur, dass die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse – das Nicäno-Konstantinopolitanum und das Apostolikum – als liturgische Texte im Gottesdienst verwendet werden. Sie haben die Funktion der *Homologie*, d. h. des lobpreisenden Bekenntnisses, das sich nicht so sehr an die Welt als vielmehr an Gott als Lobopfer der Kirche richtet.⁵⁸ Aber auch in der westlichen Tradition ist die Verbindung von Gebet und Dogmatik präsent. So hat beispielsweise ANSELM VON CANTERBURY (1033–1109) seinen ontologischen Gottesbeweis in seinem »Proslogion« (»Fides quaerens intellectum«) im Rahmen eines Gebetes formuliert. Martin Luther beschreibt die Denkbewegung der Theologie, die vom Gebet (*oratio*), der gedanklichen Reflexion (*meditatio*), aber auch von der Anfechtung (*tentatio*) bestimmt sei. In der jüngeren Geschichte der evangelischen Dogmatik haben vor allem GERHARD EBELING und EDMUND SCHLINK (1903–1984) die Verbindung von Dogmatik, Gebet und Lobpreis Gottes in Erinnerung gerufen. Wie Ebeling darlegt, gründe alle Rede von Gott und über Gott in der Rede zu Gott, d. h. im Gebet.⁵⁹ So komme die Dogmatik

57 Trillhaas, Dogmatik, 7.

58 Vgl. Schlink, Schriften, 82. Homologische Formeln finden wir bereits im Neuen Testament, z. B. bei Paulus in Röm 3,29 f.; 1Kor 8,6 oder Phil 2,6–11.

59 Vgl. Ebeling, Dogmatik I, 193 ff. Vgl. auch Schlink, Ökumenische Dogmatik, 725 ff.

vom Gebet her und führe ins Gebet zurück, ohne freilich selbst Gebet zu sein.⁶⁰ Als gedankliche Reflexion ist sie gewissermaßen eine Unterbrechung im Leben des Glaubens und seiner Gebetspraxis. Als Unterbrechung und Form der Selbstdistanzierung bleibt die dogmatische Reflexion aber ein Moment des Glaubens.

1.3 DER AUFBAU DER DOGMATIK

Die Dogmatik als soteriologische Interpretation der Wirklichkeit beschreibt Wirklichkeit, wie sie sich von der Botschaft des Glaubens her erschließt. Ihre Aussagen über die Wirklichkeit, wie sie von ihrer Gottesbeziehung her zu verstehen ist, bilden einen Begründungszusammenhang. Dogmatik deutet darum die Wirklichkeit, indem sie eine zusammenhängende Auslegung der Botschaft des Glaubens vornimmt. Dieser Zusammenhang muss durch eine geordnete Darstellung der dogmatischen Themen sichtbar werden und gedanklich nachvollziehbar sein.

Mit dem Aufbau der Dogmatik und der Anordnung ihres Stoffes sind immer schon theologische Grundentscheidungen verbunden. Der in Kapitel 1.7 noch zu klärende Begriff der *Systematischen Theologie* könnte es nahelegen, an eine zwingende Reihenfolge der dogmatischen Themen zu denken, also an ein *deduktives System*. Da es in der Dogmatik aber um die Auslegung der Botschaft des Glaubens geht, also um die Beschäftigung mit einem *geschichtlich kontingenten* Gegenstand, kann es kein deduktives System der Dogmatik geben.⁶¹ Die vorliegende Dogmatik hat folgenden Aufbau:

1. Teil: Dogmatik als soteriologische Interpretation der Wirklichkeit
2. Teil: Die Erschließung der Wirklichkeit
3. Teil: Die von Gott geschaffene Wirklichkeit
4. Teil: Die erlösungsbedürftige Wirklichkeit
5. Teil: Die Wirklichkeit der Erlösung

⁶⁰ Vgl. auch Ott, *Theologie als Gebet und als Wissenschaft*.

⁶¹ In der Geschichte der Theologie hat lediglich RAIMUNDUS LULLUS (1232–1315) ein deduktives theologisches System entworfen. Vgl. Tillich, *Systematische Theologie* I, 72.

Der Aufbau ergibt sich aus der grundlegenden Bestimmung ihres Gegenstandes, die wir bereits gegeben haben und im ersten Hauptteil nun weiter ausführen. Er behandelt die Fragen, die man herkömmlicherweise als *Prolegomena* der Dogmatik bezeichnet. Der zweite Hauptteil untersucht die Botschaft des Glaubens, durch die die Wirklichkeit in der Weise erschlossen wird, die dem christlichen Glauben entspricht. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass die Wirklichkeit im Lichte der biblisch bezeugten Erlösungswirklichkeit einerseits als von Gott geschaffen und erhalten, andererseits als erlösungsbedürftig erkannt wird. So handelt nun der dritte Hauptteil von der Wirklichkeit als Schöpfung Gottes, der vierte Hauptteil von der Erlösungsbedürftigkeit der Wirklichkeit und der fünfte Hauptteil von der biblisch bezeugten und im Glauben erfahrenen Erlösungswirklichkeit und ihrer erhofften Vollendung.

Die Abfolge der Teile drei bis fünf erinnert an die traditionelle Unterscheidung zwischen Schöpfung, Sündenfall und Erlösung. Daher könnte sich das Missverständnis nahelegen, als werde in einem mythischen Geschichtsschema eine zeitliche Abfolge von drei Stadien des Weltverlaufs beschrieben. Solch eine mythische Vorstellungsweise ist jedoch abwegig. In jedem der auf die Prolegomena folgenden Hauptteile wird das Ganze der Wirklichkeit unter einem bestimmten Blickwinkel beschrieben, also einmal unter der Perspektive ihrer Erschlossenheit durch die Botschaft des Glaubens, sodann unter ihrer Bestimmung als Schöpfung Gottes, als nächstes unter dem Gesichtspunkt, erlösungsbedürftige, da durch Entfremdung von Gott und durch die Macht der Sünde der Zerstörung ausgesetzte Schöpfung zu sein, und schließlich rückt die als erlösungsbedürftige Schöpfung erfasste Wirklichkeit in die Perspektive der Erlösungswirklichkeit ein, die als Neuschöpfung der Welt durch Gott zu verstehen ist. Es handelt sich also in den Hauptteilen drei bis fünf um drei Totalperspektiven, die sich überlagern, oder anders gesagt, um drei Durchführungen desselben Grundthemas, das bereits im zweiten Hauptteil erklingt.

Die Zuordnung der dogmatischen Einzelthemen zu den vier Hauptteilen, die auf die Prolegomena folgen, geschieht nach jenem leitenden Gesichtspunkt, den Schleiermacher in § 30 seiner Glaubenslehre formuliert hat:

»Alle Sätze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, können gefaßt werden entweder als Beschreibung *menschlicher* Lebenszustände, oder

als Begriffe von *göttlichen* Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der *Welt*; und alle diese drei Formen haben immer nebeneinander bestanden.⁶²

Dogmatik als soteriologische Interpretation der Wirklichkeit macht Aussagen über *Gott*, *Mensch* und *Welt*. Diese Grundbegriffe spannen ein Beziehungsfeld auf. Sie sind relational zu verstehen, d. h. sie bezeichnen Relate eines Beziehungsgefüges. Gott, Welt und Mensch dürfen also nicht für sich isoliert als voneinander unabhängig bestehende Substanzen gedacht werden, die erst sekundär zueinander in Beziehung treten, sondern sie sind von vornherein als voneinander unterschieden, jedoch aufeinander bezogen zu denken. Jeder der auf diesen Eingangsteil – die Prolegomena – folgenden Hauptteile gliedert sich jeweils in einen Abschnitt über Gott, über den Menschen und über die Welt, um so die innere Systematik des Stoffes der Dogmatik herauszuarbeiten. Wenn über den jeweiligen Leitbegriff Gott, Welt oder Mensch eine bestimmte Perspektive der relationalen Gesamtinterpretation des christlichen Glaubens und der Wirklichkeit in den Vordergrund gestellt wird, sind doch die anderen Relate des Beziehungsgefüges stets mitzudenken.

Unter den neueren Dogmatiken orientiert sich Gerhard Ebeling auf ähnliche Weise an Schleiermachers Systematik, wobei Ebeling jedoch neben Gott, Welt und Mensch den *Glauben* als vierte Größe nennt und damit die *Relation* zwischen Gott, Welt und Mensch in jedem Kapitel seiner Dogmatik ausdrücklich thematisiert. Auf diese Weise möchte er sein Grundverständnis einer *relationalen Ontologie* zur Geltung bringen. Die vorliegende Dogmatik behandelt den Glauben als eigenes Thema in Kapitel 2.1. Als Gottesrelation des Menschen ist er sodann in jedem weiteren Kapitel impliziert. Was Glauben heißt, soll deutlich werden, indem entfaltet wird, welches Verhältnis er zur Wirklichkeit hat. Die Thematik des Glaubens ist also in den Abschnitten über Gott, Mensch und Welt stets mit enthalten.

62 Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, 163 (Hervorhebungen U. K.).

1.4 DOGMA UND DOGMATIK

Die Bezeichnung Dogmatik für die hier zu behandelnde theologische Disziplin stammt erst aus dem 17. Jahrhundert. 1659 veröffentlichte LUCAS FRIEDRICH REINHART (gest. 1688), der an der Universität Altdorf lehrte, ein Werk mit dem Titel »Synopsis Theologiae Christianae Dogmaticae«. Theologiegeschichtlich betrachtet ist der Name Dogmatik oder dogmatische Theologie relativ unabhängig von Begriff und Sache des Dogmas im Sinne eines kirchlich fixierten und für normativ erklärten Glaubenssatzes. Von Dogmatik wird auch keineswegs nur in der Theologie gesprochen. So kennt auch die Rechtswissenschaft eine systematische Disziplin, die als Rechtsdogmatik bezeichnet wird.

Nach römisch-katholischem Verständnis und Sprachgebrauch handelt es sich bei der Dogmatik allerdings um die Wissenschaft von den kirchlichen Dogmen, ihrer Begründung, ihrem inneren Zusammenhang, ihrer Autorität und Wahrheit. Diesem Dogmatikverständnis liegt ein Begriff vom Dogma als Glaubensnorm zugrunde, die auch rechtlichen Charakter trägt. Ein ähnliches Dogmenverständnis vertreten die orthodoxen Kirchen. Das 1. Vatikanum hat den Begriff des Dogmas folgendermaßen definiert:

»Mit göttlichem und katholischem Glauben ist ferner all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche – sei es in feierlicher Entscheidung oder kraft ihres gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.«
(Lateinisch: *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.*⁶³)

Diese Definition enthält folgende Merkmale:

1. Der Inhalt des Dogmas ist Offenbarungswahrheit, unabhängig davon, ob sie sich in der Heiligen Schrift oder in der kirchlichen Tradition findet.
2. Was als Glaubenswahrheit zu gelten hat, entscheidet die Kirche kraft ihres Lehramtes.

63 DH 3011.

3. Dogmen sind nicht nur verbindliche Lehrgesetze, welche die Priester, Bischöfe, Lehrer und Professoren zu vertreten haben, sondern auch allgemein für alle Mitglieder der Kirche verbindliche Glaubensgesetze.

Die Dogmen sind zwar Gegenstand hermeneutischer Bemühungen, die ein vertieftes Verstehen der Dogmen und ihre gegenwartsbezogene Auslegung zum Ziel haben. Man bezeichnet dieses Bemühen als Dogmenhermeneutik. Sie unterscheidet sich aber von einem evangelischen Verständnis von Dogma und Dogmatik darin, dass mit der Reformation und ihrer Auffassung, wonach auch Konzile irren können, die Möglichkeit einer grundlegenden Dogmenkritik gegeben ist, die sich nicht nur auf den sprachlichen Ausdruck beschränkt, sondern auch Sachkritik bedeuten kann. Auch die moderne, mit den Methoden der historischen Kritik arbeitende Dogmengeschichte versteht sich im evangelischen Bereich als eine Form der Dogmenkritik.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER verweist demgegenüber auf eine andere Bedeutung des Wortes Dogma, wenn er Dogmen als Sätze der christlichen Verkündigung und somit als Ausdruck des religiösen Bewusstseins interpretiert. Seine einflussreiche Dogmatik, deren 2. Auflage 1830 erschienen ist,⁶⁴ bestimmt die Dogmatik als *Glaubenslehre*. Schleiermacher führt darin aus:

§ 15: »Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlichen frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.«⁶⁵

§ 16: »Dogmatische Sätze sind Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird.«⁶⁶

Schleiermacher unterscheidet drei Sprachgebiete religiöser Rede: 1. die dichterische, 2. die rednerische, 3. die darstellend belehrende Ausdrucksweise.⁶⁷ Es handele sich um drei Erschließungsweisen desselben Grundphänomens, nämlich der christlichen Verkündigung, die Schleiermacher mit dem griechischen Begriff *κήρυγμα* bezeichnet.⁶⁸ Gegenstand

64 Die 1. Auflage erschien 1820/21.

65 Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, 105.

66 A. a. O., 107.

67 Ebd.

68 Vgl. a. a. O., 106.

der Dogmatik sind im engeren Sinne also nicht unbedingt Dogmen im katholischen Bedeutungssinn, sondern ihr Gegenstand ist das Kerygma oder die Kommunikation des Evangeliums.

In Weiterführung Schleiermachers lässt sich mit TRILLHAAS sagen, dass es sich beim Dogma um die »Urform der christlichen Lehre«⁶⁹ handelt.

»Wir verstehen also unter Dogma die relativ selbständige Urform solcher Lehrsätze christlichen Glaubens, die nicht mehr auf andere Sätze zurückgeführt werden können und die für weitere Sätze einer christlichen Glaubenslehre fundierenden Charakter haben.«⁷⁰

Als kerygmatische Sätze haben Dogmen immer zugleich Bekenntnischarakter. Das Bekenntnis aber hat nicht nur eine abgrenzend-kritische Funktion, sondern mindestens ebenso eine hymnisch-liturgische Funktion. Hieraus erwächst die doxologische Funktion der Dogmatik, die das Dogma, in der die von Gott gesetzten Anfänge und seine großen Taten gepriesen werden, in einer Vielzahl von lehrhaften Glaubensaussagen entfaltet. Wir können daher definieren:

➤ *Dogmatik ist Auslegung und Interpretation der Botschaft des Christentums.*

Das Christentum ist eine Religion, in deren Zentrum eine Botschaft (Kerygma) steht, die zu einer Stellungnahme und Haltung ihr gegenüber auffordert, welche Glauben genannt wird. Die sachliche Mitte des Christentums ist der Glaube. Dieser aber ist nach christlichem Verständnis Zustimmung zur und Verstehen der Botschaft. Die im Zentrum des Christentums stehende Botschaft ist eine Botschaft des Glaubens (*ἀκοή τῆς πίστεως/akoè tês pisteos*, Gal 3,2 u. 5), nämlich eine solche, die Glauben fordert und zugleich den Glauben begründet (vgl. Röm 10,17). Sie ist Botschaft des Glaubens, insofern sie zum Glauben aufruft, wie auch insofern, als der Glaube sie weitersagt.

Zwischen Auslegung und Interpretation wird unterschieden. *Auslegung* ist *applicatio* (»Anwendung«), *Interpretation* ein Verstehensvor-

69 Trillhaas, Dogmatik, 45.

70 A. a. O., 42.

gang, der auf einer anderen Ebene liegt als die zu interpretierende Botschaft, weil er diese zum Gegenstand hat.

- Als Interpretation der Botschaft des Glaubens ist Dogmatik Wissenschaft, deren wissenschaftstheoretischer Gesichtspunkt im Nebeneinander und Hin und Her von Auslegung und Interpretation besteht.

Die Botschaft des Christentums ist ihrer Form nach nicht primär Lehre mit einem propositionalen Gehalt, sondern Anrede, Zuspruch und Anspruch. Sie ist zeugnishaft Rede über Jesus von Nazareth, die sich der Sprache absoluter Metaphorik bedient, d. h. einer Metaphorik, die zur begrifflichen Interpretation herausfordert, ohne doch selbst in die Sprache der Begriffe aufgelöst oder von ihr ersetzt werden zu können. In absoluter Metaphorik deutet die christliche Botschaft das Geschick Jesu von Nazareth als für den jeweils Angeredeten schlechthin entscheidende Aussage über dessen Existenz, deren Annahme – der Glaube – schlechthin über Gelingen oder Scheitern der Existenz des Angeredeten entscheidet.

- Theologie ist Auslegung und Interpretation der als Zuspruch und Anspruch formulierten Rede von Jesus als einer uns betreffenden, über uns gefällten Entscheidung.

Alle Theologie ist ein hermeneutisches Unterfangen. Ihre erste Aufgabe besteht darin, immer wieder neu ihren Gegenstand – nämlich die Botschaft des Glaubens – zu erfassen und zu formulieren, wie diese Botschaft lautet. Diese Aufgabe stellt sich immer wieder neu, da die Botschaft nicht in einer reinen Urform vorliegt und nicht ein für allemal fixiert ist, sondern stets nur als bereits interpretierte vorliegt und neu zu erschließen ist. Die Botschaft des Glaubens ist wohl eine auf ein vergangenes Ereignis bezogene, jedoch nicht eine ihrerseits historisch vergangene, sondern eine präsentische Größe. Die zweite Aufgabe der Theologie besteht darin zu versuchen, die Botschaft des Glaubens zu verstehen. Das ist die Aufgabe der *Interpretation*. Ihre dritte Aufgabe besteht darin, die Fragen zu formulieren und zu behandeln, welche die Botschaft ihrerseits aufwirft. Das ist die Aufgabe der Auslegung oder Applikation.

Die hier vorgenommene Unterscheidung von *Auslegung* und *Interpretation* führt uns auf die Unterscheidung und die Wechselwirkungen

von *reproduktiver* und *produktiver* oder *kreativer* Funktion der Dogmatik zurück. Während die Interpretation fragt, wie sich die Botschaft des christlichen Glaubens verstehen lässt und wie sie verstanden werden muss, fragt die Auslegung (Applikation) nach dem, was die Botschaft ihrerseits zu verstehen gibt. Auslegung und Interpretation der Botschaft müssen der Sache nach unterschieden werden, können in der Theologie aber nicht voneinander getrennt werden.

Die Frage muss auftauchen, weshalb Theologie und insbesondere die Dogmatik nicht ausschließlich Auslegung der Botschaft des Glaubens ist. Sie kann dies nicht sein, weil die Botschaft stets nur in Gestalt von Tradition, genauer gesagt in der überlieferten Sprache absoluter Metaphorik und ihrer Interpretationsgeschichte zugänglich ist. Die Botschaft ist immer wieder neu aus der Tradition zu erheben, konkret aus überlieferten Texten. Einerseits erfordern die historische Distanz und die durch sie erzeugte Fremdheit der Texte deren Interpretation nach hermeneutischen Regeln. Andererseits wird die Interpretation durch die Fremdheit absoluter Metaphorik erforderlich. Sachgemäße Auslegung, d. h. aber Beschreibung und Entfaltung der christlichen Botschaft in einer zusammenhängenden Darstellung, setzt notwendigerweise die Interpretation konkreter Zeugnisse dieser Botschaft in Vergangenheit und Gegenwart voraus. Die Theologie und ihre Dogmatik sind folglich eine *auf Interpretation* basierende Auslegung der Botschaft des Glaubens.

Die Interpretation wie die Auslegung greifen in allen Disziplinen der Theologie ineinander. Allgemein lässt sich sagen, dass Interpretation die *historische* Aufgabe, Auslegung dagegen die *systematische* Aufgabe innerhalb der Theologie ist. Interpretation findet also primär innerhalb der neutestamentlichen und alttestamentlichen Exegese, in der Kirchengeschichte sowie der Dogmen- und Theologiegeschichte statt, Auslegung dagegen in der Systematischen Theologie, also in Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ethik. Beides, Interpretation und Auslegung, spielen schließlich in der Praktischen Theologie ineinander. Hier tritt aber auch in erhöhtem Maße die Spannung zwischen beiden Funktionen zutage. Vor allem unter dem starken Einfluss der modernen Humanwissenschaften ist die Praktische Theologie weithin zu einer interpretierenden Disziplin geworden, der es einige Schwierigkeiten bereitet, den Bogen zur Auslegung zu schlagen.

Auslegung geschieht in Gestalt einer *zusammenhängenden Darstellung* dessen, was die Botschaft des Glaubens ist und was sie zu ver-

stehen gibt. Das ist die Aufgabe der Dogmatik. Diese Darstellung ist ein Akt des von der Botschaft des Glaubens geforderten Verstehens oder setzt es bereits voraus. Mit anderen Worten ist Auslegung innerhalb der Theologie selbst ein Akt des Glaubens. Während die Interpretation dem Verstehen eines einzelnen Textes oder weitergefasst eines einzelnen Zeugnisses der christlichen Botschaft dient – es kann sich zum Beispiel auch um ein Bild oder einen Kirchenbau handeln –, kann Auslegung nur erfolgen, wenn die durch Interpretation erhobenen Aussagen der christlichen Überlieferung einer Beurteilung am Maßstab der Botschaft des Glaubens unterzogen werden. Auslegung als zusammenhängende Darstellung setzt also ein Verständnis der Glaubensbotschaft voraus, mit anderen Worten: Glauben. Und weiter ist die Verbindung religiöser Aussagen zu einer zusammenhängenden Darstellung, die immer auch die Kritik religiöser Einzelaussagen einschließt, wiederum nichts anderes als ein Akt des Glaubens, weil Akt des Verstehens. Allerdings sind diese These und der vorausgesetzte Glaubensbegriff im folgenden Kapitel (1.5.1) in wissenschaftstheoretischer Hinsicht noch zu präzisieren.

Produktiv oder kreativ ist die Dogmatik, weil sie nicht nur Sprachkritik vorgängiger Verkündigung oder Glaubenskommunikation, sondern selbst sprachbildend ist. Sprachwissenschaftlich unterscheidet man allgemein zwischen Objektsprache und Metasprache. Diese Unterscheidung trifft auch auf religiöse Sprache zu. So kann die Botschaft des Glaubens, die von der Beziehung zwischen Gott, Welt und Mensch redet, als *Objektsprache* bezeichnet werden, wenngleich Gott ebenso wenig wie die menschliche Existenz Gegenstände im Sinne von raumzeitlichen Objekten sind. Die Dogmatik hat zunächst nicht Gott, sondern die Rede von Gott und seiner Beziehung zu Mensch und Welt zum Gegenstand. Ihre Sprache ist daher *Metasprache*. Dogmatik ist freilich mehr als eine metasprachliche Verständigung über die Botschaft des christlichen Glaubens, die Gott zum Gegenstand hat (Objektsprache). Als Auslegung des Kerygmas (Applikation) ist sie selbst wiederum eine Weise der Objektsprache, d. h. der Rede von *Gott* und nicht etwa nur der Rede über die Rede von Gott oder über *Gottesgedanken*. Ein eigentlich theologischer oder dogmatischer Satz ist nach einer Definition Karl Barths allerdings »ein dem biblischen Wortlaut gegenüber selbständig gebildeter Satz«⁷¹. Als solcher muss er gegenüber dem biblischen Kerygma *verantwortet* werden. Das ist die *kritische* Aufgabe der Dogmatik.

1.5 DOGMATIK ALS WISSENSCHAFT

1.5.1 WISSENSCHAFTSTHEORIE UND THEOLOGIE

Dogmatik beansprucht eine wissenschaftliche Disziplin, nämlich eine Disziplin der wissenschaftlichen Theologie zu sein. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie ist freilich umstritten. Sie wird innerhalb wie außerhalb der Theologie unterschiedlich beurteilt. Ihre Erörterung ist Aufgabe der Fundamentaltheologie, wobei wir unter *Fundamentaltheologie* die *Wissenschaftstheorie der Theologie* verstehen.

Θεολογία/*theología* ist ursprünglich ein paganer Begriff, kein christlicher Terminus. Er meint zunächst die Rede von den Göttern oder von göttlichen Dingen. PLATON (ca. 427–347 v. Chr.) zum Beispiel bezeichnet mit diesem Terminus nicht etwa seine eigene philosophische Gotteslehre, sondern die – von ihm kritisch beurteilten – Göttermythen. Nur zögerlich ist der Begriff von christlichen Gelehrten aufgenommen worden, um mit ihm die christliche Gotteslehre zu bezeichnen. »Nicht über die Brücke der philosophischen, sondern in Antithese zum heidnisch-religiösen Sprachgebrauch werden die Vokabeln θεολογία usw. im Christentum definitiv heimisch, und erst im Gefolge davon wird auch deren bisherige philosophische Verwendung rezipiert und ausgebaut.«⁷² Ansätze zu dieser Entwicklung findet man bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN (ca. 150–ca. 215), ORIGENES (185–ca. 254) und vor allem bei EUSEBIUS VON CÄSAREA (VOR 265–339/40).

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, dessen Identität nicht bekannt ist, vollzieht an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert einen weiteren Schritt in der Entwicklung des Sprachgebrauchs, indem er zwischen der θεολογία ἀποφατική/*theología apophatiké* (»aufsteigende« = verneinende/negative Theologie) und der θεολογία καταφατική/*theología kataphatiké* (»absteigende« = bejahende/affirmative oder positive Theologie) unterscheidet. Diese Unterscheidung ist vom Neuplatonismus beeinflusst. Für die orthodoxe, ostkirchliche Tradition steht bis heute die negative Theologie im Vordergrund, die auf dem Weg der *via negationis* zu wahren Aussagen über Gott zu gelangen versucht.

71 Barth, *Fides quaerens intellectum*, 32.

72 Ebeling, *Art. Theologie I*, 756.

Als Bezeichnung für die gesamte theologische Wissenschaft hat sich der Name »Theologie« erst seit der Hochscholastik eingebürgert. Zuvor nannte man das Ganze der christlichen Lehre *sacra doctrina*, *doctrina fidei*, *summa fidei* oder ähnlich. Diese Begriffe sind wiederum mit der späteren Bezeichnung Dogmatik synonym. Die neuzeitliche Theologie hat sich freilich in verschiedene Disziplinen ausdifferenziert, von denen die Dogmatik im modernen Sprachgebrauch nur eine neben weiteren Disziplinen ist. »Theologie« in der Bedeutung von »Gotteslehre« ist wiederum ein Teilgebiet der Dogmatik. Die Bezeichnung *facultas theologica* bzw. *theologia* für die gesamte Wissenschaft vom christlichen Glauben taucht erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an der Universität Paris auf.

Das Problem, ob und inwiefern Theologie eine Wissenschaft ist, spitzt sich in der Dogmatik besonders zu, wie WOLFGANG TRILLHAAS notiert:

»Es ist darauf hinzuweisen, daß die Last der Beweisführung hier wesentlich auf die Dogmatik fällt. Nimmt man die Dogmatik von der Theologie weg, dann bedeutet die Frage der Wissenschaftlichkeit kein Problem mehr; denn die exegetischen Fächer lassen sich dann leicht an die Religionswissenschaft, bzw. die griechische oder orientalische Literaturwissenschaft anschließen, wie auch die Kirchengeschichte keiner besonderen Legitimation bedarf. Die sog. praktischen Fächer können dann keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mehr machen, sondern sie werden zur Anwendung der Pädagogik, der Psychologie usw. für den kirchlichen Bedarf. Indem die Dogmatik die exegetischen und historischen Fächer unter den aktuellen Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre stellt, erschwert sie ihnen ihr wissenschaftliches Dasein, aber sie belebt zugleich die Frage, was denn Wissenschaft sei, auch weit über den Umkreis der Theologie hinaus.«⁷³

Um das Problem anzugehen, ob und inwieweit die Dogmatik und somit die Theologie insgesamt eine Wissenschaft ist, muss zunächst zwischen den Begriffen *Lehre* und *Wissenschaft* unterschieden werden. Zweifellos ist christliche Dogmatik eine *Lehre* (und so grenzt Schleiermacher sie ja von religiöser Dichtung und Predigt ab). Nicht jede Lehre ist aber im Sinne der abendländischen philosophischen Tradition auch eine Wissenschaft.

73 Trillhaas, Dogmatik, 50.

Handlungswissenschaftlich betrachtet handelt es sich bei der Theologie durchaus um eine Wissenschaft.

➤ *Theologie ist die praxisorientierte und normative Wissenschaft vom Christentum.*

Praxisorientiert ist sie, insofern es sich um die akademische Berufsvorbildung für Tätigkeiten innerhalb oder im Auftrag der Kirche handelt (Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und Religionslehrer). Normativ ist sie, insofern sie um ihrer Praxisorientierung willen die Frage nach der Geltung christlicher Glaubensinhalte und der mit ihnen übereinstimmenden Begründung christlicher Glaubens- und Lebensvollzüge bearbeiten muss. Insofern die Kirche, d. h. die christliche Religionsgemeinschaft nur in Gestalt verschiedener Kirchen bzw. Konfessionen existiert, der Praxisbezug also stets zu einer konkreten konfessionellen Ausgestaltung des Christentums besteht, ist die Koexistenz konfessionell unterschiedener theologischer Fakultäten gerechtfertigt. So gesehen gibt es unterschiedliche Theologien. Denkt man aber von ihrem Gottesbezug her, bilden sie eine innere Einheit, so dass von Theologie im Singular zu sprechen ist.

Als wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Christentum verfolgt die Theologie über weite Strecken *religionswissenschaftliche* Fragestellungen. Im Unterschied zur Religionswissenschaft hat die Theologie das Christentum allerdings nicht bloß zum Gegenstand (Beobachterperspektive), sondern ist, wie schon dargelegt wurde, ein Moment desselben (Binnenperspektive). Selbstreflexivität und argumentative Rechenschaft gehören zur christlichen Religion, für welche »Glaube« die Selbstbezeichnung ist.

Das Wort »Glaube« bezeichnet das christliche Gottesverhältnis als ein in doppelter Weise vermitteltes. Es besteht nach christlichem Selbstverständnis nur in Form eines gläubigen Verhältnisses zu Jesus von Nazareth als letztgültigem Offenbarungsereignis. Zu diesem Ereignis der Vergangenheit tritt der Glaube wiederum durch geschichtliche Vermittlung in ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit. Das Medium aber der Gleichzeitigkeit intendierenden Vermittlung ist die christliche Verkündigung (im denkbar weitesten Sinne des Wortes), die (wiederum im weitesten Sinne, den Bereich der verbalen Kommunikation übersteigenden) Anredecharakter hat (Glaubensbotschaft).

Als Moment christlicher Religion hat Theologie zunächst die Gestalt einer religiösen – wenngleich begrifflich reflektierten und argumentativ begründeten – Lehre vom Glauben, seinem Grund und dem ihm entsprechenden Handeln.

➤ *Sofern sie nach dem Grund des Glaubens und seiner Praxis fragt, ist Theologie die Lehre von Gott als derjenigen Größe, welche die Botschaft des christlichen Glaubens als vermittelt ihrer selbst Glauben provozierende und als solche in Erscheinung tretende zur Sprache bringt.*

Dieser Sachverhalt wird in der zur Wissenschaft ausgebauten Theologie in historischer, systematischer und praktischer Hinsicht und mittels entsprechender Methoden analysiert und metatheoretisch reflektiert. Soweit Theologie als Wissenschaft betrieben wird, verschränken sich in ihr auf spannungsvolle Weise die Binnenperspektive der Selbstbeschreibung christlichen Glaubens und die Außenperspektive wissenschaftlicher Fremdbeschreibung. Aus der Strittigkeit des Glaubensgrundes aber folgt die Strittigkeit der Wissenschaftlichkeit der Theologie.

Gemessen an einem vorgängigen, insbesondere von den Naturwissenschaften geprägten Wissenschaftsbegriff kann sich die Lehre von Gott freilich weder als allgemeingültige, voraussetzungslose und freie Wissenschaft ausweisen, noch ist sie gut beraten, in apologetischer Absicht einen spezifischen, allein auf die Theologie zugeschnittenen Wissenschaftsbegriff zu entwickeln, mit dem sie aus dem Diskurs der übrigen Wissenschaften herausfiele. Doch ist die Theologie auch als Lehre, wie sie sich in der Geschichte des Christentums entwickelt hat, ein *der Wissenschaft verwandtes* Unternehmen, sind doch Rationalität und eine auf Argumenten beruhende intersubjektive Kommunikation über den Gegenstand der Theologie gefordert, ohne dass freilich damit die Voraussetzungslosigkeit dieser Kommunikation behauptet wäre.

Gott als Gegenstand der Theologie ist nicht unmittelbar und voraussetzungslos erkennbar. Seine Existenz lässt sich auch nicht durch die Methoden der Wissenschaft verifizieren oder falsifizieren. Seine Existenz oder Nichtexistenz kann weder auf dem Weg historischer Forschung noch durch naturwissenschaftliche Experimente nachgewiesen werden. Zum möglichen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisbemühun-

gen wird er allererst durch die Verkündigung des christlichen Glaubens bzw. die ihn bezeugende Kommunikation des Evangeliums. Nicht Gott, sondern die ihn bezeugende menschliche Rede von ihm ist der unmittelbar gegebene Gegenstand der Theologie. Der durch die Botschaft des Glaubens verkündigte Gott lässt sich nicht abseits von ihr erforschen. Insofern ist der christliche Glaube eine notwendige Voraussetzung der Theologie, nicht jedoch die Gläubigkeit des einzelnen Theologen.

Die Botschaft des Glaubens setzt voraus, Reflex der Wirksamkeit des von ihr angenommenen Gottes und zugleich das Medium seiner Wirksamkeit zu sein. Voraussetzung theologischer Arbeit ist nicht die subjektive Anerkenntnis dieser beiden Grundannahmen seitens des einzelnen Theologen, sondern die hypothetische Annahme ihrer Richtigkeit. Die Frage, ob die Theologie voraussetzungslos ist, lässt sich daher auf doppelte Weise beantworten: Dass die Theologie als Lehre von Gott als alles bestimmender Wirklichkeit, wie sie die Botschaft des christlichen Glaubens zur Sprache bringt, nicht ohne die genannte Voraussetzung betrieben werden kann, will sie ihren Gegenstand nicht verfehlen, lässt sich allgemeingültig auf argumentativem Wege begründen. Insofern lassen sich die Bedingungen theologischer Wissenschaft voraussetzungslos – sofern es überhaupt eine voraussetzungslose Wissenschaft gibt –, jedenfalls ohne autoritative Bindung gedanklich klären. Die theologische Arbeit selbst ist jedoch an die hypothetische Voraussetzung jener Grundannahmen gebunden, welche die Botschaft des Glaubens voraussetzt. Somit ist zwar nicht die Möglichkeit einer glaubensunabhängigen Theologie (*theologia impia*), wohl aber von einzelnen Theologen gegeben, die persönlich nicht glauben (*theologia impiorum*).

Von der Botschaft des Glaubens wurde oben gesagt, dass sie Glauben provoziert. Das Wort ist im doppelten Sinne zu verstehen: Die Botschaft des Glaubens fordert den Glauben ebenso, wie sie ihn bewirkt und hervorruft, weil sie das Medium der Kommunikation Gottes mit den Menschen ist, die Weise also, in der Gott im einzelnen Menschen das Heil bewirkt.

Auch dass die Botschaft des Glaubens Gott zur Sprache bringt, ist in einem doppelten Sinne zu verstehen: Es heißt sowohl, von Gott zu reden, als auch, Gott auf diese Weise in Erscheinung treten zu lassen. Wo letzteres geschieht, ist aber Gott selbst als Subjekt der Kommunikation

zu denken. Er ist es, der auf dem Wege menschlicher Kommunikation selbst in Erscheinung tritt.

Die Entwicklung einer wissenschaftsähnlichen Lehre liegt in der inneren Konsequenz der Botschaft des Glaubens. Sie beansprucht, etwas zu verstehen zu geben und damit auch ein bestimmtes Wissen zu vermitteln. Grundsätzlich hat die Botschaft des Glaubens die Struktur eines Zuspruchs wie auch eines Anspruchs. Sie ist von der Art des Satzes: »Dir sind deine Sünden vergeben«. Ihre Wahrheit ist eine existentielle. Von dieser existentiellen Wahrheit ist die Rede, wenn der johanneische Christus sagt: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Auch das neutestamentliche Zeugnis, dass Gott Jesus von Nazareth von den Toten auferweckt hat, hat den existentiellen Sinn für die Glaubenden, dass ihnen um Jesu willen die Sünden vergeben sind. Zugleich aber erschließt diese Botschaft ein neues Verständnis von Mensch und Welt. Im Sinne der am Beginn dieses Buches vorgenommenen Unterscheidung zwischen Verfügungswissen und Orientierungswissen (s. o. Kap. 1.1), erschließt die Botschaft des Glaubens von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung und der Vergebung der Sünden ein heilvolles Orientierungswissen.

Indem die Botschaft des Glaubens eine existentielle Wahrheit zuspricht, beansprucht sie, etwas zu wissen zu geben. Sie erhebt den Anspruch, dass die existentielle Wahrheit des Glaubens sprachlich artikuliert werden kann und in Sätzen und Begriffen aussagbar ist. Sie postuliert ein Wissen, das zwar von anderen Wissensformen zu unterscheiden ist, gleichwohl aber zu diesen in ein Verhältnis gesetzt werden kann. Überdies postuliert die Botschaft des Glaubens für die von ihr bezeugte Wahrheit universale Gültigkeit: *Alle* Menschen sind Sünder und bedürfen der Vergebung. Als begriffliche und gedankliche Artikulation des Glaubens sind die Botschaft des Glaubens und ihre unterschiedlichen Interpretationen in Geschichte und Gegenwart der wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich, d. h. der Untersuchung nach Regeln wissenschaftlicher Methoden, über deren Sachgemäßheit im Einzelnen zu entscheiden ist. Das durch die Botschaft des Glaubens vermittelte Wissen bleibt freilich an diese Botschaft gebunden. Es kann nicht anderweitig gewonnen werden und lässt sich nicht unter andere Formen des Wissens subsumieren, gewissermaßen als deren Spezialfall. Auch diese Behauptung hat die Theologie freilich kritisch zu prüfen.

Theologie ist mit anderen Worten diejenige Wissenschaft, die das durch die Botschaft des Glaubens erschlossene Wissen begrifflich und argumentativ entfaltet und seinen Ort im Gesamtgefüge menschlichen Wissens bestimmt. Sie hat insofern eine Aufgabe, die man vorzeiten als *Apologetik* bezeichnet hat. Gemeint ist die Rechenschaft des Glaubens vor dem Forum der menschlichen Vernunft (vgl. 1Petr 3,15). Die Aufgabe der Apologetik lässt sich aber nicht so erfüllen, dass Theologie und Dogmatik von einem allgemeinen Religionsbegriff, Gottesbegriff oder Offenbarungsbegriff ausgehen, sondern ihren Ausgangspunkt bei der kontingenten Botschaft des christlichen Glaubens und dem spezifischen Glaubensbegriff im Neuen Testament nehmen. Die kontingente Botschaft des Glaubens, die uns als geschichtliche Größe – gewissermaßen als historisches Apriori⁷⁴ – vorgegeben ist, erhebt den Anspruch, sich in Begriffe transformieren zu lassen, ohne dass diese Begriffe an die Stelle der Botschaft und ihrer metaphorischen Sprache treten könnten. Insofern stimmt es, wenn Tillich sagt, religiöse Symbole trügen die Möglichkeit philosophischer Begriffsbildung in sich.⁷⁵

Wie schon in Kapitel 1.2 ausgeführt worden ist, unterscheidet sich das theologische Erkennen von aller sonstigen Erkenntnis und damit von aller sonstigen Wissenschaft darin, dass es allein durch ein *Erkanntwerden* des Erkennenden ermöglicht wird. Bei PAULUS heißt es dazu: »Wenn jemand meint, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll; wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt« (1Kor 8,2 f.). Das Erkanntwerden, von dem Paulus spricht, ist aber ein *Überführtwerden*, wie der Apostel an anderer Stelle ausführt: »Wenn jedoch alle aus Eingebung reden, es kommt aber irgendein Ungläubiger oder Uneingeweihter herein, so wird er von allen überführt, von allen erforscht, das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so wird er auf sein Angesicht niedersinken und Gott anbeten und verkünden, dass in Wahrheit Gott in euch ist« (1Kor 14,24 f.).

➤ *Erkenntnis Gottes und damit Theologie setzt das Erkanntwerden des Erkennenden als eines gerechtfertigten Sünders voraus. Nur unter dieser Voraussetzung kann es Theologie als Wissenschaft von Gott geben.*

74 Vgl. Bayer, *Autorität und Kritik*, 7 u. ö.

75 Vgl. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit*.

Insofern ist die Theologie von Beginn an und nicht erst nach dem Ende der Metaphysik herausgefordert, »sowohl Gott als auch das Denken neu zu denken«⁷⁶. Ohne eine Umkehr des Denkens im Sinne von 1Kor 8,2 f. ist Theologie – nach christlichem Verständnis – grundsätzlich unmöglich.

Die Umkehr der Subjekt-Objekt-Struktur des Erkennens als Bedingung der menschlichen Gotteserkenntnis besagt, dass die Theologie, auch wenn sie eine soteriologische Interpretation der Wirklichkeit vornimmt, selbst doch keine soteriologische Qualität besitzt. Das Denken des Glaubens hat keine erlösende Wirkung. Es führt kein Weg vom Erkennen zum Glauben, wohl aber ein Weg vom Glauben zum Erkennen, welches der Vergewisserung des Erkennenden im Glauben dient. Wenn Paulus in 1Kor 2,10 schreibt, die Christen hätten den Geist empfangen, der alles und auch die Tiefen Gottes erforscht, »damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt ist« (V. 12), so hat die theologische Erkenntnis bei Paulus genau jene Funktion der Vergewisserung.

Theologie als Wissenschaft ist Denken Gottes, der sich aufgrund der Botschaft des Glaubens denken lässt. Damit ist weder die Denknötwendigkeit noch auch die allgemeine Denkmöglichkeit Gottes behauptet. Die Denkmöglichkeit Gottes ist vielmehr kontingent, da sie an die Konversion des Denkens durch das Erkanntwerden gebunden ist, das sich in der Auseinandersetzung mit der Botschaft des Glaubens ereignen kann, aber nicht muss. Die Denkmöglichkeit Gottes ist keine allgemeingültige, sondern eine geschichtliche Möglichkeit. Aufgrund des Öffentlichkeitscharakters der Botschaft des Glaubens aber ist diese geschichtliche Möglichkeit nicht auf bestimmte Menschen beschränkt oder von ihrem vermeintlichen religiösen Apriori abhängig. Als kontingente geschichtliche Möglichkeit ist sie überhaupt an keine besonderen Vorbedingungen gebunden und insofern universal, als sich die Botschaft des Glaubens an alle Menschen richtet. Darum kann sich das Evangelium in alle Kulturen inkulturieren. Gedacht werden aber kann der christliche Gott nur, indem die Botschaft des Glaubens interpretiert und ausgelegt wird.

Nach diesen allgemeinen Überlegungen zum eigentümlichen Wissenschaftscharakter der Theologie und ihrer Dogmatik sind nun ihre Quellen, ihre Kriterien theologischer Urteilsbildung und ihre Methoden zu erörtern.

⁷⁶ Jünger, Geheimnis, 9.

1.5.2 QUELLEN DER DOGMATIK

Unmittelbarer Gegenstand der Dogmatik ist die Botschaft des Glaubens, wogegen Gott als diejenige Größe, die durch eben diese Glauben provozierende Botschaft zur Sprache gebracht und in Erscheinung tritt, nur indirekt der Gegenstand der Dogmatik ist. Weil Gott als indirekter Gegenstand der Dogmatik nicht unmittelbar zugänglich ist, stellt sich die Frage, durch welche Quellen er auf indirekte Weise zugänglich wird.

Die eigentliche Quelle ist die Botschaft des Glaubens (*ἀκοὴ τῆς πίστεως/akoè tês pisteos*), bei der es sich aber, wie schon gesehen, nicht um eine feststehende, in der Vergangenheit fixierte Größe handelt, sondern um ein immer wieder aktuelles Verkündigungs- oder Kommunikationsgeschehen, das als Anrede oder *Wort Gottes* verstanden wird. Die Botschaft des Glaubens begegnet uns stets nur als interpretierte, d. h. in einer historischen und gegenwärtigen Vielfalt von Interpretationen, aus denen sie in Form einer weiteren Interpretation immer wieder neu zu erheben ist. Die Dogmatik bezieht sich auf *fünf verschiedene Quellen*, in denen die Botschaft des Glaubens zu finden ist:

1. *Die Bibel*

Die Bibel als kanonisierte Schriftsammlung ist freilich nicht mit der Botschaft des Glaubens, dem Kerygma, identisch. Das ist schon deshalb nicht der Fall, weil es verschiedene Varianten eines christlichen Doppelkanons aus Altem und Neuem Testament gibt, die sich in Umfang und Aufbau unterscheiden. MARTIN KÄHLER (1835–1912) stellt dazu fest:

»Wort Gottes und Bibel decken sich nicht ohne weiteres mit einander. Denn dieses Wort ist in der Kirche nicht bloß als buchstäbliche Wiederholung aus jener wirksam im Schwange, sondern auch als selbständiges Glaubensbekenntnis (*viva vox evangelii*), freilich, soweit und seit die Bibel vorhanden ist, nie ohne nachweisbaren Zusammenhang mit ihr.«⁷⁷

In Fortführung dieses Gedankens schreibt Käblers Schüler PAUL TILLICH:

77 Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 390.

»Die biblische Botschaft umfaßt mehr (und auch weniger) als die biblischen Bücher. Deshalb hat die systematische Theologie noch weitere Quellen außer der Bibel.«⁷⁸

Die Bibel hat aber als *grundlegende* Quelle der Dogmatik zu gelten, da es sich um das ursprüngliche Dokument – genauer gesagt: die kanonische Sammlung ursprünglicher Quellen – der Botschaft des Glaubens handelt. Als *Kanon* ist die Bibel aber nicht nur Quelle, sondern auch *Maßstab* der Dogmatik, insofern die *Schriftgemäßheit* nach reformatorischer Tradition das entscheidende Kriterium aller Theologie ist.

2. Erfahrung

Neben der Bibel ist die Erfahrung als weitere Quelle der Dogmatik zu nennen. Wenn neben der Bibel von weiteren Quellen die Rede ist, mag dies für protestantische Ohren zunächst verdächtig klingen, so als solle das sogenannte reformatorische Schriftprinzip – das *sola scriptura* – relativiert werden, indem ihm nach römisch-katholischem Vorbild ein Traditionsprinzip an die Seite gestellt wird. Auf das Verhältnis von Schrift und Tradition wird im Kapitel 1.4.3 näher einzugehen sein. Tatsächlich gibt es aber auch für eine evangelische Theologie neben der Bibel als Heiliger Schrift weitere Quellen der Dogmatik, und zwar schon aus eben jenem von Kähler und Tillich genannten Grund, wonach Bibel und Kerygma nicht gleichgesetzt werden dürfen. GERHARD EBELING erklärt nun:

»Alles, was unter dem verdächtigen Plural »die Quellen der Dogmatik« über die heilige Schrift als das Urzeugnis des christlichen Glaubens hinaus angesprochen ist, läßt sich auf einen einzigen Begriff bringen: den der Erfahrung. Durch ihn wird die Lebenswirklichkeit aufgeboten und in die dogmatische Aufgabe einbezogen.«⁷⁹

Ebeling unterscheidet drei Arten der Erfahrung, nämlich a) die überlieferte Erfahrung, b) die eigene Lebenserfahrung, c) die wissenschaftliche Erfahrung.⁸⁰ Etwas anders setzt Tillich den Akzent, indem er zwischen *Quellen* der Dogmatik und der Erfahrung als *Medium* unterscheidet, durch das die Quellen zu uns sprächen:

⁷⁸ Tillich, Systematische Theologie I, 45.

⁷⁹ Ebeling, Dogmatik I, 41.

⁸⁰ Vgl. a. a. O., 41 f.

»Die Quellen der systematischen Theologie können nur für denjenigen zu Quellen werden, der an ihnen teilhat, das heißt durch Erfahrung teilhat.«⁸¹

Wenn TILlich zwischen Quellen der Dogmatik und Medium (Erfahrung) unterscheidet, so ist der Erfahrungsbegriff offenkundig auf den der persönlichen Lebens- und Glaubenserfahrung eingeschränkt, der bei Ebeling die zweite von drei Bedeutungen des Erfahrungsbegriffs ist. Mit Hilfe des Erfahrungsbegriffs thematisiert Tillich den *existentiellen Bezug* des Theologen zu seinem Gegenstand. Die Quellen der Dogmatik sind freilich nicht nur die eigenen Erfahrungen des jeweiligen Theologen, sondern auch die Erfahrungen anderer, genauer gesagt: Die Zeugnisse der Erfahrungen anderer. Das spricht für Ebelings Einstufung der Erfahrung im dreifachen Sinne des Begriffs als Quelle und nicht als Medium der Dogmatik.

Ebelings Erfahrungsbegriff leidet freilich an einer Ungenauigkeit, weil seiner Konzeption ein doppelter Erfahrungsbegriff zugrunde liegt. Einerseits spricht Ebeling von vorgängiger *Lebenserfahrung*, andererseits von *Glaubenserfahrung*, die sich gegenüber der Lebenserfahrung des Unglaubens kritisch verhalte. Die Glaubenserfahrung *widerspreche* der vorgängigen Lebenserfahrung, freilich nicht in einem supranaturalistischen Sinn, als ginge es beim Glauben um übernatürliche Erfahrungen, die z. B. den modernen Naturwissenschaften widersprächen. Die Glaubenserfahrung führe aber zu einer fundamental neuen (eschatologischen) Erfahrung der Wirklichkeit. Sie sei, wie EBERHARD JÜNGEL und GERHARD EBELING übereinstimmend formulieren, *Erfahrung mit der Erfahrung*. Theologie ist also nicht in dem Sinne eine Erfahrungswissenschaft, dass sie ihre Aussagen von einer vorgängigen Welterfahrung lediglich ableitet, sondern die vorgängige Lebens- und Welterfahrung wird in einen neuen Kontext versetzt, nämlich aus der Sphäre des Unglaubens in die Sphäre des Glaubens. So gesehen wird der Erfahrungsbegriff bei Tillich differenzierter als bei Ebeling erörtert.⁸²

3. Kirchengeschichte

Mit Ebeling gesprochen ist die Kirchengeschichte bzw. die Christentumsgeschichte *überlieferte* Glaubenserfahrung. Die Kirchengeschichte

81 Tillich, Systematische Theologie I, 51.

82 Vgl. a. a. O., 51–58.

sei die Geschichte der verschiedenen Christentümer, präsentiere sich das Christentum doch in Geschichte und Gegenwart seit seinen Anfängen stets in pluraler Gestalt.

Auch die Bibel gehöre in die Geschichte der überlieferten Erfahrungen des Glaubens. Sie sei einerseits ein Ergebnis der Kirchengeschichte, andererseits aber auch ein Faktor derselben. Die Kirchengeschichte sei sowohl *Überlieferungsgeschichte* der Bibel und ihrer Traditionen als auch *Auslegungsgeschichte* der Bibel,⁸³ wobei unter Auslegungsgeschichte keineswegs nur die Geschichte der Textauslegung in Form von Kommentaren, wissenschaftlichen Abhandlungen oder Predigten zu verstehen sei. Auslegung geschehe in unterschiedlichsten kulturellen Formen, in Liturgie und Seelsorge, im Ethos und in den unterschiedlichen christlichen Lebensformen, in Musik und bildender Kunst, in der Literatur, in der Dichtkunst und im Roman, aber auch im Film und im Theater.

Die Geschichte der Christentümer ist auch *Frömmigkeitsgeschichte*, weshalb auch Kirchenlieder, Andachtsbücher und ähnliche Literatur zu den Quellen der Dogmatik zu rechnen sind. Wolfgang Trillhaas geht sogar so weit zu behaupten, »das geistliche Lied, das ohne Gefühl nicht wirklich denkbar ist«, sei »die eigentliche Sprache des Glaubens«⁸⁴. Die Frömmigkeitsgeschichte ist aber nicht auf das geistliche Lied einzuzengen.

4. Religions- und Kulturgeschichte

Als Religion ist das Christentum ein Teil der allgemeinen Religionsgeschichte. Wie schon Israel in alttestamentlicher Zeit lebt auch das Christentum seit seinen Anfängen im lebendigen Austausch mit anderen Religionen. Um die biblischen Texte zu verstehen, sind auch die Einflüsse außerjüdischer und außerchristlicher Religionen zu untersuchen. Ohne die lebendige Auseinandersetzung mit anderen Religionen in Anknüpfung und Widerspruch wäre die Missionsgeschichte des Christentums undenkbar gewesen. Das gilt auch für heutige Formen der Inkulturation des Christentums. Dogmatik lässt sich daher nicht ohne religionswissenschaftliche Kenntnisse treiben, die in diesem Lehrwerk in einem eigenen Lehrbuch vermittelt werden. Das Gespräch der Dog-

83 Vgl. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift.

84 Trillhaas, Dogmatik, 19.

matik mit der *Religionswissenschaft* ist freilich von der Aufgabenstellung einer *Theologie der Religionen* zu unterscheiden, die in Kapitel 1.8 zur Sprache kommt. Ebenso ist das Gespräch zwischen Dogmatik und *Kulturwissenschaften*, zu denen sich die moderne Religionswissenschaft nach dem »cultural turn« rechnet, von einer *Theologie der Kultur* zu unterscheiden.

Christliche Theologie hat ihren Ort zwar *im Kontext* der Kulturwissenschaften,⁸⁵ darf sich jedoch nicht als Kulturwissenschaft begründen wollen,⁸⁶ will sie nicht ihre Selbstauflösung betreiben. Der Grund hierfür ist nicht nur in der Unschärfe des Religions- und Kulturbegriffs zu suchen, sondern er liegt vor allem darin, dass die Begründungsfragen christlicher Theologie weiterhin *theologisch*, d. h. aber aus der Perspektive des christlichen Glaubens selbst, bearbeitet werden müssen. Zwar hat Paul Tillich den Versuch unternommen, die Theologie als *normative* Religions- oder Kulturwissenschaft zu definieren,⁸⁷ doch lassen sich an seinem Entwurf auch die Aporien kulturwissenschaftlicher Theologiekonzeptionen studieren. Sie ergeben sich daraus, dass Kulturwissenschaften im heutigen Sprachgebrauch hermeneutisch-deskriptiv, nicht aber normativ sind. Es ist aber die in der Dogmatik bearbeitete Frage nach der *Geltung* christlicher Glaubensaussagen, welche den Rahmen kulturwissenschaftlicher Forschung sprengt.

5. Geistes- und Naturwissenschaften

Bezieht sich die Dogmatik im umfassenden Sinn auf die menschliche Erfahrung und auf die Erfahrung des Glaubens als Erfahrung mit der Erfahrung, dann gehört auch die wissenschaftliche Welterfahrung zu den Quellen christlicher Dogmatik. Kirchen- und Theologiegeschichte lassen sich ebenso wenig wie biblische Exegese ohne den Austausch mit den Geistes- und Kulturwissenschaften betreiben. Vonnöten ist aber auch das Gespräch mit den modernen Naturwissenschaften. Hatte über lange Zeit die Physik die Vorherrschaft im Wissenschaftsdiskurs, so ist in den letzten Jahrzehnten die Biologie neben den Informationswissenschaften zur neuen Leitwissenschaft aufgestiegen.

85 Vgl. Dalferth, *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft*; Tanner, *Theologie im Kontext der Kulturwissenschaft*, bes. 93.

86 Vgl. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, bes. 261 ff.

87 Vgl. Tillich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur*.

Sie verdankt ihre Vormachtstellung der Genetik und ihren technologisch wie medizinisch möglichen Nutzenanwendungen, die auch wirtschaftlich von großer Bedeutung sind. Die angewandten Biowissenschaften – auch »Lebenswissenschaften (*life sciences*)« genannt – beruhen aber auf einem durch und durch technischen Verständnis der Biologie. Technisches Denken prägt nicht etwa nur die Nutzenanwendung des modernen biologischen Wissens, sondern schon die biologische Grundlagenforschung. Technisches Denken, und hier wiederum vor allem die Biotechnologie, prägen auch die moderne Medizin. Daher kommt der Auseinandersetzung mit Techniktheorien, mit Konzeptionen einer Philosophie der Technik und solchen der Technikethik nicht nur für die theologische Ethik, sondern auch für die Dogmatik eine hohe Bedeutung zu. Das gilt nicht nur für die Themen der Schöpfungslehre und der Anthropologie, sondern auch für die Soteriologie und die Eschatologie.

Im Sinne der Unterscheidung zwischen instrumentellem Verfügungswissen und Orientierungswissen bewegen sich theologische Aussagen über die Welt als Schöpfung Gottes auf einer anderen Ebene der Erkenntnis als naturwissenschaftliche Aussagen über die Entstehung des Kosmos oder die Evolution des Lebens. Was im christlichen Kontext unter Schöpfung verstanden wird, unterscheidet sich von einem naturwissenschaftlichen Verständnis von Natur. Es muss sich aber an dem, was die moderne Wissenschaft als Natur bezeichnet, ausweisen und plausibel machen lassen. Dogmatik als soteriologische Interpretation der Wirklichkeit ist daher nicht ohne den Erfahrungsaustausch mit den Naturwissenschaften möglich. Die Annahme, dass die Wirklichkeit im Ganzen nicht nur erlösungsbedürftig ist, sondern tatsächlich unter der göttlichen Verheißung ihrer Erlösung und Vollendung steht, führt aber notgedrungen zum Streit um die Wirklichkeit.⁸⁸

Bewusst wird in der vorliegenden Dogmatik davon Abstand genommen, auch *Offenbarung* unter die Quellen der Dogmatik zu rechnen, wie dies in der Theologie des 20. Jahrhunderts vor allem bei KARL BARTH geschehen ist.⁸⁹ Ursprünglich bezeichnet der Begriff der Offenbarung »eine Kundgabe Gottes aus seinem Geheimnis heraus, die sich in unaufhebbarer Subjektivität der »Erfahrung« des Glaubens erschließt. Sie kann Dritten gegenüber eigentlich nur unter Geltendmachung eben dieser

88 Vgl. o. Anm. 54.

89 Vgl. Barth, KD I/1, 311–514; KD I/2, 1–504 (2. Kapitel. Die Offenbarung Gottes).

Subjektivität, nämlich als Bezeugung des ›mir‹ Widerfahrenen, zum Ausdruck kommen. In neutraler Betrachtung verwandelt sich das dann zu einer ›behaupteten‹ Offenbarung.⁹⁰ So entsteht der falsche Eindruck, als sei die Wahrheitsfrage innerhalb der Dogmatik durch Autoritätsentscheidungen zu lösen. DIETRICH BONHOEFFER hat Barth daher vorgeworfen, einen ›Offenbarungspositivismus‹⁹¹ zu vertreten. Man kann auch von einem Dezisionismus sprechen, d. h. von einer nicht weiter begründeten und auch nicht begründbaren axiomatischen Entscheidung.

Bei LUTHER und den übrigen Reformatoren nimmt der Begriff der Offenbarung oder gar der Selbstoffenbarung keineswegs jene Zentralstellung ein, die er in der Theologie Karl Barths gewonnen hat. Auch in den reformatorischen Bekenntnisschriften fehlt der Begriff der *relevatio*, von wenigen Stellen abgesehen.

Wohl ist die Offenbarung Gottes als *Grund* und notwendige *Bedingung* des Glaubens und der christlichen Verkündigung zu denken. Als solche ist die Offenbarung eines der zentralen *Themen* der Dogmatik, nicht aber deren unmittelbare Quelle. Als Voraussetzung aller Theologie ist die Offenbarung nur durch ihre Zeugnisse zugänglich. Die Differenz zwischen Offenbarungsgeschehen und Offenbarungszeugnis darf aber, wie CHRISTOPH SCHWÖBEL richtig feststellt, keinesfalls eingeebnet werden.⁹² Es ist daher sachgemäß, wenn etwa Gerhard Ebeling den Offenbarungsbegriff nicht in den Prolegomena zur Dogmatik, sondern innerhalb der Gotteslehre behandelt.⁹³

SCHLEIERMACHER versteht unter Offenbarung die »einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegende [...] Tatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist.«⁹⁴ Er lehnt es jedoch ab, die Offenbarung als unmittelbare kausale Einwirkung auf die menschliche Erkenntnis zu deuten.

»Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht, daß wir stehenbleiben können, weder wenn wir

90 Trillhaas, Dogmatik, 44.

91 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 404; vgl. a. a. O., 415 u. 481 f.

92 Vgl. Schwöbel, Art. Offenbarung V.1, 476.

93 Vgl. Ebeling, Dogmatik I, 35 u. 246–257 (§ 10 A).

94 Schleiermacher, Der christliche Glaube I, 71 f. (Zusatz zu § 10).

auf das ganze Gebiet des Begriffs sehn, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Christentum bestimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Sätzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit andern, so war auch zu ihrer Hervorbringung nichts Übernatürliches nötig; wenn aber nicht, dann können sie auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Teile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigentümliche Existenz durch seinen Totaleindruck, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auch auf das Selbstbewußtsein. Die ursprüngliche Tatsache wird also immer das Auftreten einer solchen Existenz sein, und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt.«⁹⁵

Mit IAN T. RAMSEY (1915–1972) können wir formulieren, dass es sich bei Offenbarungen um Erschließungssituationen (*disclosure*) handelt, durch die sich die Wirklichkeit im Ganzen in einem neuen Licht zeigt.⁹⁶

EILERT HERMS behauptet, durch das biblisch bezeugte Offenbarungsgeschehen werde die »Evidenz des Wahrseins der Christusbotschaft« geschaffen, die »formal dieselbe wie die Evidenz des Wahrseins von mathematischen Axiomen« sei.⁹⁷

➤ *Der Inhalt der Offenbarung ist kein lehrhaftes Wissen. Sie hat keinen einzelnen Gegenstand, sondern sie eröffnet ein neues Wirklichkeitsverständnis im Sinne einer neuen Erfahrung mit der Erfahrung, die freilich ihrerseits nach Klärung und Engagement verlangt.*⁹⁸

Solche Klärung durch die engagierte Vernunft des Glaubens ist aber der Gegenstand der Dogmatik.

1.5.3 KRITERIEN DER DOGMATIK

Dogmatik als theologische Urteilsbildung über die Wirklichkeit setzt *Kriterien* voraus. *Normative* Aussagen benötigen Kriterien, an denen

95 A. a. O., 72.

96 Vgl. Ramsey, *Religious Language*; im Anschluss daran Hans-Martin Barth (vgl. Barth, *Dogmatik*, 144 ff).

97 Herms, *Offenbarung und Glaube*, 273.

98 Ramsey spricht von »discernment« und »commitment«.

sich entscheidet, was *wirklich* und was *unwirklich* ist, was *möglich* oder *unmöglich* ist, was sein und was werden *soll*.

➤ Nach reformatorischer Tradition ist das entscheidende Kriterium dogmatischer Urteilsbildung die Schriftgemäßheit.

Kriterium oder Richtschnur heißt im Griechischen Kanon. Unter Kanon wird im Christentum einerseits eine bekennnishaft Zusammenfassung der zentralen christlichen Glaubensaussagen – die *regula fidei* – verstanden, andererseits aber die Festlegung des Umfangs und Aufbaus der Bibel. Nimmt man die letztgenannte Wortbedeutung, so wird von der Bibel als *Heiliger Schrift* gesprochen. Im Unterschied zu »Bibel« ist »Heilige Schrift« keine literaturwissenschaftlich-deskriptive, sondern eine normative Bezeichnung. Als Heilige haben die Schriften des Alten und Neuen Testaments kanonische Geltung. Sie sind die heiligen Texte, die im Gottesdienst zu verwenden und auszulegen sind. Sie sind die maßgeblichen Texte, die als Quelle und Richtschnur des Glaubens, seiner Lehre und seiner Lebenspraxis gelten. Die Entstehung des christlichen Bibelkanons und das historische und systematisch-theologische Kanonproblem werden in dieser Dogmatik an anderer Stelle zu diskutieren sein (s. u. Kap. 4.2.4).

Schriftgemäßheit liegt nicht schon dann vor, wenn für eine einzelne theologische Aussage eine oder mehrere Bibelstellen als Beleg zitiert werden. Das liefe auf einen unreflektierten (!) Biblizismus oder gar Fundamentalismus hinaus.

➤ Das Kriterium der Schriftgemäßheit fordert, das Gesamtzeugnis der biblischen Schriften zu hören und zu bedenken. Und zwar ist das biblische Gesamtzeugnis daraufhin immer wieder neu zu befragen, inwieweit es das Evangelium in seiner Unterschiedenheit und Zuordnung zum Gesetz zur Sprache bringt. Das Kriterium der Schriftgemäßheit setzt darum immer einen hermeneutisch reflektierten Umgang mit der Bibel voraus.

Ein solcher Umgang schließt nicht nur eine historisch-kritische Interpretation biblischer Texte ein, sondern auch die Möglichkeit der theologischen Sachkritik, die aber aus dem Gesamtzeugnis der Bibel selbst zu begründen ist. So ist auch der biblische Kanon nicht ohne Kanonkritik

als theologische Norm zu akzeptieren. – Die lutherische Konkordienformel (1577) unterscheidet die Heilige Schrift kategorial von allen sonstigen Schriften und hat das sogenannte reformatorische Schriftprinzip auf folgende klassische Formel gebracht:

Es »bleibt allein die Heilige Schrift der einige Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probestein sollen und müssen alle Leren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böß, recht oder unrecht sein.«⁹⁹

Ähnlich lautende Formulierungen finden sich in den reformierten Bekenntnisschriften.¹⁰⁰ Gegenüber LUTHER wird das Schriftprinzip – *sola scriptura* – freilich auf seine kriteriologische Funktion reduziert, während es Luther um eine hermeneutische Anleitung zu lebenslanger Schriftlektüre geht. Auch spricht Luther selbst nicht in einem formalen Sinne von einem Schriftprinzip, sondern erstes Prinzip aller Theologie ist die Schrift allein aufgrund ihrer *Klarheit* (*claritas scripturae*) (WA 7,94 ff.¹⁰¹; 7,309 ff.; 18,653, 3 f.). Er unterscheidet nochmals zwischen der äußeren Klarheit (*claritas externa*) der biblischen Texte – gemeint ist die sprachliche und grammatische Verständlichkeit der Texte – und ihrer inneren Klarheit (*claritas interna*), womit ihr glaubensstiftender Inhalt gemeint ist. Wir können auch sagen, dass die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Klarheit derjenigen zwischen Sinn und Bedeutung entspricht, wobei die den Glauben weckende und stärkende Bedeutung der Texte allein durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes (*testimonium spiritus sancti internum*) erschlossen werde. Das *sola scriptura* stehe aber nicht für sich allein, sondern bilde gemeinsam mit dem *solus Christus* (Christus allein), *sola gratia* (allein aus Gnade) und *sola fide* (allein durch den Glauben) ein Geviert, dessen vier Pole einen einheitlichen Verstehenszusammenhang erschließen: Allein durch den Glauben und zwar allein aus Gnade und allein um Christi willen werde der Mensch von Gott gerechtfertigt und gerettet, wie allein die Schrift mit

99 BSELK 1218,13–16 (= BSLK 769,22–27).

100 Belege in BSRK 154 f. (Züricher Bekenntnis 1545); 134,15–22 (Confessio Belgica 1561); 500, 35–37 (Waldenser-Bekenntnis 1655); 506 f. (Anglikanische Artikel 1552/62); 526 f. (Irische Artikel 1615); 542–547 (Westminster-Confession 1647); 871 f. (Bekenntnis der Calvinistischen Methodisten 1823); 905,12–14 (Bekenntnis der Genfer Freikirche 1848).

101 Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, 72 ff.

der hinreichenden Klarheit bezeuge. Mitte der Schrift ist nach Luther dasjenige, »was Christum treibet«¹⁰², also alle Aussagen, die das Evangelium von Jesus Christus so zur Sprache bringen, dass sie den rechtfertigenden und rettenden Glauben hervorrufen.

Das reformatorische Schriftprinzip setzt also unbeschadet der langen Entstehungsgeschichte der Bibel und ihrer einzelnen Schriften, auch unbeschadet der Vielfalt ihrer Traditionen und Stimmen voraus, dass sie eine innere Einheit bildet. Diese aber liege in der Person Jesu Christi bzw. in dem ihn bezeugenden Evangelium begründet, das einerseits in der Schrift zu finden sei und andererseits doch nicht mit dieser identisch sei. Die Einheit der Schrift wird auch durch den bildhaften Ausdruck »Mitte der Schrift« bezeichnet. Der altprotestantische Dogmatiker JOHANN GERHARD (1582–1637) nennt Christus den *ultimus scopus* und das *centrum scripturae*.¹⁰³ Wenn Christus die Mitte der Schrift bilde, so gelte, dass ihr Zentrum außerhalb ihrer selbst liege, so wie auch der Glaube seinen Grund und seine Mitte nicht in sich selbst trage, sondern außerhalb seiner selbst habe, weil er in Christus bzw. in Gott gründe. Luther spricht vom *extra nos* des Glaubens.

Im 20. Jahrhundert ist die Rede von einem *Kanon im Kanon* aufkommen. Der Neutestamentler ERNST KÄSEMANN (1906–1998) versteht darunter nicht einen bestimmten Textbestand der Bibel, sondern das durch die Bibel bezeugte Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen.¹⁰⁴ An diesem innerbiblischen Kriterium seien alle Schriften des Neuen Testaments zu messen. Es wird nach Käsemann nicht allein aus den Briefen des Paulus gewonnen, sondern auch aus der Verkündigung des historischen Jesus.

Wodurch Christus verkündigt wird, so dass sich die Welt darunter heilsam verändert, kann nicht mit einzelnen Bibeltexten gleichgesetzt werden. Diese sind vielmehr lediglich die maßgeblichen historischen Zeugnisse dessen, was im christlichen Sprachgebrauch Evangelium heißt. Die Christusbotschaft ist freilich nicht abseits der Schrift formulierbar, sondern kann nur durch beständige Auslegung der Schrift

102 Martin Luther, Vorrede zum Jakobusbrief (WA.DB 7,384,26 ff.).

103 Johann Gerhard, *Loci Theologici* I,12,18, 53. Der *Scopus*-Begriff ist von MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS (1520–1575) in die protestantische Bibelhermeneutik eingeführt worden.

104 Vgl. Käsemann, *Kritische Analyse*, bes. 369.

immer wieder neu aufgefunden werden, um dann in eigenständig zu verantwortenden theologischen Sätzen oder in Sätzen der Verkündigung neu ausgesprochen zu werden. Nur die in diesem Sinne ausgelegte Schrift kann als Norm der Dogmatik gelten. Kriterium evangelischer, das heißt aber evangeliumsgemäßer Theologie ist nun, inwieweit das gegenwärtige Glaubensbewusstsein durch die auf die Zeit angewandte Schrift bestimmt wird und nicht etwa umgekehrt die Schriftauslegung durch den allgemeinen Zeitgeist.

Die lutherische altprotestantische Orthodoxie hat die Schrift als normierende Norm (*norma normans*) von den Bekenntnisschriften der Reformation als aus der Schrift abgeleiteter Norm (*norma normata*) unterschieden. Das Luthertum – in abgeschwächter Form auch die reformierte Tradition – sieht dementsprechend Schrift und Bekenntnis als Doppelnorm dogmatischer Aussagen. Die Bekenntnisgemäßheit sei somit der Schriftgemäßheit zugeordnet. Die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts sind freilich ihrerseits historische Dokumente, die zur Gegenwart in einem großen zeitlichen Abstand stehen. Sie können darum nicht mehr unmittelbar die Aufgabe einer gegenwartsorientierten Bibelhermeneutik erfüllen, weil sie ihrerseits erst durch eine Bekenntnishermeutik, welche die Texte des 16. Jahrhunderts auch in ihrem jeweiligen historischen Kontext interpretieren muss, neu erschlossen werden müssen. Die Formel »Schrift und Bekenntnis« ist daher für heutige Dogmatik kriteriologisch unzureichend.

➤ *Im Sinne unserer Bestimmung der Dogmatik als soteriologischer Interpretation der Wirklichkeit ist als zweites Kriterium neben der Schriftgemäßheit die Wirklichkeitsgemäßheit zu benennen. Das Kriterium der Wirklichkeitsgemäßheit bezieht sich auf die Erfahrung in ihrer dreifachen Gestalt als a) historische Erfahrung, b) gegenwärtige Erfahrung, c) Bewährung in der Praxis.*

Vertreter des sogenannten Konstruktivismus nennen dies auch die Viabilität unserer Annahmen über die Wirklichkeit.¹⁰⁵ GERHARD EBELING spricht vom Lebensbezug als Verifikationskriterium der Theologie,¹⁰⁶

105 Vgl. v. Glasersfeld, 43.

106 Vgl. Ebeling, Dogmatik I, 59 f.

FRIEDRICH MILDENBERGER (1929–2012) von der Zeitgemäßheit als zweitem Kriterium neben der Schriftgemäßheit.¹⁰⁷

➤ *Schriftgemäßheit und Wirklichkeitsgemäßheit bilden einen hermeneutischen Zirkel. Die Schrift wird mit der heutigen Wirklichkeit konfrontiert und diese wiederum durch die Schrift ausgelegt.*

Die hermeneutische Frage lautet also nicht nur, wie sich die Bibel und ihre Texte unter modernen Bedingungen verstehen lassen, sondern auch was diese Texte selbst Menschen von heute zu verstehen geben. Einerseits wird durch das von der Schrift bezeugte Evangelium die Wirklichkeit neu erschlossen. Andererseits hat sich jedes Verständnis des Evangeliums an der Wirklichkeit zu bewähren. In diesem hermeneutischen Zirkel hat die Schriftgemäßheit freilich den Primat, da die Botschaft des Glaubens die Frage nach der Wirklichkeit überhaupt erst in neuer Weise *proviziert*. Anhand der beiden genannten Kriterien ist außerdem zu entscheiden, was überhaupt unter gegenwärtigen Bedingungen als relevantes dogmatisches Problem zu gelten hat. Nicht jede Frage, die einmal in der Geschichte der Dogmatik gestellt worden ist, kann für alle Zeiten als dogmatisches Problem gelten. Manche Fragestellungen erledigen sich auch durch den historischen Wandel. Und manche Fragen stellen sich nur aufgrund von erkenntnistheoretischen oder theologischen Grundannahmen, die der Sachkritik nicht länger standhalten. Es gibt theologische Probleme und Antworten von zeitübergreifender Relevanz. Es gibt aber auch Sichtweisen und aus ihnen resultierende Fragestellungen, die sich im Laufe der Geschichte erledigt haben.

1.5.4 METHODEN DER DOGMATIK

Grundsätzlich lassen sich zwei Denkweisen der Systematischen Theologie unterscheiden, nämlich der *hermeneutische Denktyp* und der *analytische Denktyp*.¹⁰⁸

107 Vgl. Mildenberger, Grundwissen, 27. Vgl. auch D. Ritschl, Zur Logik der Theologie, 120 ff.

108 Vgl. Sauter/Stock, Arbeitsweisen, 21 ff.