

Dogmatik gewonnen: Geschichte als „System“, d. h. als „innere Einheit“, zu verstehen.

Die Relevanz des Denkens Dreys für die theologischen Ansatzpunkte der Gegenwart, sowohl hinsichtlich grundlegender Methodenfragen wie hinsichtlich inhaltlicher dogmatischer Aussagen, liegen auf der Hand: es sei nur erinnert an die für die Theologie zentrale Problematik historischen Verstehens, an den Begriff der „lebendigen Selbsterlieferung“ und seine Bedeutung für das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche, an das Problem des Verhältnisses von „allgemeiner“ und „besonderer“ Offenbarung. Zum Teil sind es Probleme, die sich seit der Aufklärung und dem Idealismus katholischer Theologie stellen. Der Autor betont freilich in seinem Vorwort, daß es ihm hier zunächst nur um die theologiegeschichtliche Erhellung der Position Dreys gehe; eine Auseinandersetzung mit dieser Konzeption sei eine weitere Aufgabe, die aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengt. In diesem Rahmen kann die Arbeit freilich als ein beachtlicher Beitrag zum Verständnis der wissenschaftstheoretischen Vorstellungen des Tübinger Theologen gelten.

Klaus Schatz, S. J.

Nolte, Josef, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung*. (Ökumenische Forschungen. Soteriologische Abteilung Bd. III) 8° (288 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Ln. 36.— DM.

Diese Tübinger Dissertation will dem Phänomen des Dogmatismus auf den Grund gehen und zeigen, wie es zu überwinden ist. Das empfehlende Vorwort des Doktorvaters H. Küng macht freilich auf den Leser und Rezensenten keinen einladenden Eindruck, da ihm hier sogleich die Kategorien des „großen Rezensenten“ und des „nörgelnden Besserwissers“ vorgehalten werden (7), Kritik also gleich desavouiert wird — als ob es nur dem Autor und seinem Doktorvater, nicht aber dem Kritiker „um die Sache Jesu zu tun sei“ (7). Das ist u. E. schlechter Stil und nicht geeignet, dem Autor von vornherein Sympathien zu sichern.

Aus Raumgründen befassen wir uns nur mit der Kernthese des Buches. Es besteht aus zwei Teilen: einer Bestandsaufnahme unter dem Titel „Die Krise des Dogmatismus“ (21—139) und einer Untersuchung der Gründe des Dogmatismus (148—227: Die Transparenz des Dogmatismus), die die Grundlage zur metadogmatischen Überwindung des dogmatischen Denkens hergibt, von der dann im 2. Abschnitt von Teil II die Rede ist unter dem Titel „Die Transzendenz des Dogmatismus“ (228 bis 264). N.s Ziel ist es nicht, anhand von Einzelbeispielen die Zeitbedingtheit von Dogmen bzw. ihren Formulierungen nachzuweisen. Er will vielmehr zeigen, was dogmatisches Denken überhaupt ist, wie es eng mit dem „Dogma“ zusammenhängt, wie es auf seine letzten Gründe und Motive hin durchschaut und überwunden werden kann.

Was versteht N. unter dogmatisch bzw. dogmatistisch? (Bezeichnenderweise werden die Begriffe nicht auseinandergelassen, was N. damit begründet, daß dem an sich wertneutralen „Dogma“ doch immer schon eine Tendenz zum Dogmatismus innewohne; vgl. 45 ff). „Dogmatistisch“ bedeutet: „einseitig verabsolutieren“ (43); „eine besondere Intensivierung und undialektische Verabsolutierung einer Weltansicht“ (45); „Tendenz zur Übertreibung und Übersteigerung einer Position“ (46); „Dogmatismus ist diejenige Wirklichkeits- oder Geschichtsansicht, welche unbedenklich einen zufälligen Realitätsaspekt absolut setzt und diese Position willentlich durchhält“ (144); „das Wirkliche nicht wahrhaben wollen ist die Grundgeste und Devise des Dogmatismus“ (145); „als ‚Dogmatik‘ sollen Welterklärungssysteme gelten, welche die Wirklichkeit und Geschichte anhand von sanktionierten und immunisierten Positionen — seien es Mythen, Offenbarungssprüche, Bekenntnisschriften, Parteilmaximen, Programmideen, wissenschaftliche Axiome usw. — letztgültig zu deuten bestrebt sind . . . Der innere Halt solcher ‚Dogmatiken‘ liegt zumeist in einem Hyperdogma von der Unfehlbarkeit, Omniscienz und Inerranz der eigenen Systemidee beschlossen . . . Wenn diese Beobachtungen zutreffen, ist die Denkhaltung des Dogmatismus als die um sich selber kreisende Geschlossenheit zu beschreiben, welche, ohne den eigenen Standpunkt zu bedenken, auf eine vordergründige Sicherung der Wirklichkeit abzielt“ (155 f.). Zu den Gründen und Motiven des Dogmatismus (150 ff.) führt N. im Grunde das aus, was bereits Nietzsche, der ja reichlich zitiert

wird, in überscharfer Kritik an jeder Art von Metaphysik auszusetzen hatte. Dogmatismus ist das Ergebnis eines Sekuritätsbedürfnisses. Solcher Sekurismus wird auch vom Verf. global behauptet und jeder Art von Metaphysik vorgehalten. Als letzter Grund und eigentliches Motiv erscheint die „Sorge“, wie jene Bewußtseinshaltung in heideggerischer Terminologie genannt wird, die das Chaotische, Fließende, Haltlose des „geschichtlichen Werdeseins“ zu überwinden sucht. „Sorge“ ist so verstanden ein anderes Wort für Wille zu Macht und Sicherung“ (166). Ein ‚horror vacui‘ bildet den Ursprung des dogmatischen Bewußtseins (176). Letztlich aber ist dieser horror wieder nur das Ergebnis einer Ichverhaftetheit, aus der heraus die Wirklichkeit erst als ein Chaos erscheint — vor welcher Erscheinung man sich dann glaubt dogmatistisch ab-sichern zu dürfen und zu müssen (177). Die rechte Haltung wäre dagegen: Gelassenheit, Abstand, Entschredung, Distanz. Solche gelassene Sicherheit des Daseins wird vom selbstischen, dogmatischen Sicherungswillen verschlungen (183), obwohl nur sie der Wirklichkeit entspreche. Kritik am Dogmatismus bedeutet daher auch Kritik an all jenen „Ismen“, die letztlich derselben Wurzel, dem Egoismus, entspringen: Voluntarismus, Perfektionismus, Pessimismus, Nihilismus, ja sogar (pseudochristlicher) Atheismus (187—189).

Mit dieser Diagnose des Dogmatismus verbindet sich die Kritik an den neueren Begründungen von dogmatischer Denk- und Redeweise, wie sie zugunsten des kirchlichen katholischen Dogmas vorgetragen werden (193 ff.). N. meint, es gebe hier eine mehr metaphysisch argumentierende und eine mehr existenzphilosophisch orientierte Begründung und Rechtfertigung dogmatischen Denkens. Daß beide ihre Aporien haben, wertet er richtig als Beweis dafür, daß eine solche „Begründung“ nicht zu-reichen kann. Die Frage wäre allerdings, ob das Dogma wirklich so begründet worden ist, ob seine Rechtfertigung nur hier gesehen wurde, oder ob dies nicht nur „Kon-venienzargumente“ waren, die, wie N. selber sieht (209), gleichsam nachträglich bei-gebracht wurden; und weiter, welches dann der eigentliche Grund des Dogmas sein könne. Hier und schon früher wäre zu erwarten gewesen, daß N. auf inhaltlich-sachliche Begründungen eingegangen wäre — entsprechend seiner Definition von Dogmatismus, nach der es sich dabei um eine *unsachliche* Verabsolutierung von Teilaspekten der *Wirklichkeit* handle. Ob etwas Dogmatismus ist, kann ja nur von hier aus entschieden werden. Statt hier nachzustoßen und von hier aus zu einem begründeten Urteil zu kommen, versucht N. nun mit seiner eigenen Hauptthese zu einer Rechtfertigung des Dogmas zu gelangen — freilich eines Dogmas ohne Dogmatismus. Er vertritt hierzu eine soziologisch-pragmatische Begründung des Dogmas, die dann auch zu einer metadogmatischen Freiheit führe, eben zur Annahme des Dogmas ohne Dogmatismus.

„Der konkrete Ansatz dieses pragmatischen Begründungsweges besteht darin, daß für das Dogma Geltung nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verlangt wird und daß in methodischer Hinsicht der Versuch unternommen wird, dem Dogma in geschichtlichem Verstehen gerecht zu werden. Ein solcher Weg scheint einem Teil der Kirche gewiß als krediterweckend, einem anderen Teil hingegen als höchst suspekt, wo nicht gar als Aufgabe unverzichtbarer Positionen. Es ist fast überflüssig zu sagen, daß in pragmatischer Sicht vom Dogma der dogmatische Bann und jeder Zauber einer Irreformabilität, Infallibilität und Sempiternität abfällt. Dafür führt der Weg von der pragmatischen bzw. geschichtlichen Dogmenauffassung in den Raum einer metadogmatischen Freiheit“ (211 f.). „Am besten begründet scheint das Dogma durch die pragmatischen und auf seine Funktion abzielenden Argumentationen, wonach es eben im gefährvollen Ausnahmefall der gemeinschaftserhaltenden Sprachregelung bedarf, welche jedoch nach Abzug der unmittelbaren Gefahr einer weniger angestregten und festgelegten Sprache in der Kirche Raum zu geben hätte. Solche historisch begründete Verwendung des Dogmas enthält sich dann auch der beschriebenen Konfusionen metaphysischer und existenzphilosophischer Legitimationsversuche dogmatischer Rede, stellt andererseits jedoch unausdrücklich das Eingeständnis dar, daß der überstarke dogmatische Anspruch, die absolute und irrumsfreie Wahrheit für jedermann in jeder Lage zu repräsentieren, aufgegeben ist. Solche Begrenzung und ‚Einfriedung‘ des Dogmas auf bestimmte historische Situation polemischer Auseinandersetzung (casus confessionis), auf einen bestimmten raumzeitlichen Personenkreis (gläubige Gemeinde) und auf einen bestimmten ‚Sitz im Leben‘ (negative Abwehr des unchristlichen oder das positive gottesdienstliche Bekenntnis) würde einer-

seits eine bedeutende Enthypostasierung und Entkrampfung der dogmatischen Formeln und damit auf der anderen Seite eine deutliche Selbstbegrenzung der dogmatischen Überschreitungen und Überforderungen des Dogmas darstellen“ (216 f.).

Die Reichweite dieser Aussagen N.s ist nur im Zusammenhang mit seiner kurz vorher erklärten Auffassung zu erkennen, nach der eine Unterscheidung von Form und Inhalt dogmatischer Aussagen abgelehnt wird. Eine solche Unterscheidung hält er für unsachlich und sinnlos — ohne freilich des näheren auf dieses schwierige, aber letztlich alles entscheidende Problem einzugehen (215, Anmerkungen); nach N. offenbart dergleichen ein ungeschichtliches, d. h. der Wirklichkeit unangemessenes Denken (214). Wir müssen dem entnehmen, daß es ihm also nicht nur um die Ausdrucksformen bestimmter dogmatischer Gehalte geht, sondern um das ganze Dogma. Das Dogma als Ganzes soll entschärft werden.

Spätestens hier melden sich aber gewichtige Fragen an. Natürlich weiß heute jeder, daß in vielen lehramtlichen Entscheidungen der soziologische und der pragmatische, ja der politische Hintergrund seine Rolle spielte; ebenso, daß das Moment der Sprachregelung nicht zu verkennen ist. Aber war dies wirklich alles? Wird man, wenn man nur dies wahrhaben will, tatsächlich der historischen Wirklichkeit gerecht, oder ist dies nicht doch schon eine nachträgliche, abschwächende Interpretation, die einer von N. doch (mit Recht) kritisierten, alles bis zur Sinnverdringung (161) uminterpretierenden Hermeneutik die Hand reicht? Wurde nicht doch der Anspruch erhoben, Wahrheit verbindlich auszusagen, und zwar verbindlich eben nicht nur für ein hic et nunc, sondern grundsätzlich für alle Menschen, auch wenn dies eben von anderen abgelehnt wurde oder nicht durchgesetzt werden konnte? Und woher will man sich das Recht nehmen, nun zu urteilen, daß dies immer nur eine willkürliche Verabsolutierung von Einzelaspekten, also wirklichkeitsfremder Dogmatismus, gewesen sein könne? Und gibt es wirklich die andere Möglichkeit einer nur bedingt verpflichtenden Entscheidung in Wahrheitsfragen, die ja nicht nur disziplinäre Angelegenheiten sind, einer Einfriedung des Dogmas? Wie soll man einerseits vom „casus confessionis“ reden können, also doch von einer Geltung auch und gerade nach außen hin (216) und zugleich behaupten wollen, das Dogma solle nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft Geltung haben? Kann man die Wahrheit so aufteilen — je nach Bedarf oder Belieben? Ist hier nicht gerade der Vorwurf des Dogmatismus am Platze, daß die Wahrheit hier nur „gebraucht“ werde?

Weiter: ist der Gedanke einer „Einfriedung“ überhaupt realistisch, wenn man einmal bedenkt, daß so etwas wie eine „dogmatische Arkandisziplin“ angesichts des modernen Informationswesens gar nicht durchführbar wäre? N. sieht ferner richtig, daß in seiner Konzeption Infallibilität, Irreformabilität und Sempiternität entfallen. Daß er sich eine eigene Auseinandersetzung mit der bisherigen katholischen Auffassung vom Dogma spart, mag in der Logik seiner Position liegen, die offensichtlich in dem Metadogma besteht, daß es ein „end-gültiges“ Dogma gar nicht geben kann. Daß sich kirchliche Theologie mit dieser Position identifizieren kann, dürfte kaum wahrscheinlich sein. Sie wird vielmehr kritisch prüfen, ob das Dogma von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gedeckt ist (und also kein Dogmatismus ist) oder nicht. Sie steht *unter* diesem „Dogma“ Jesus Christus, nicht über ihm, und kann sich daher wohl auch nicht das Recht anmaßen, in einer „metadogmatisch“ genannten Haltung *über* den Dogmen zu stehen und ihren, soweit vorhandenen, Anspruch auf Geltung und Verbindlichkeit einfach abzutun. Ob schließlich eine solche „metadogmatische“ Haltung, in der alles zu Ausgleich, Harmonie und Versöhnung drängen soll (vgl. 226), in der man nicht auf den grundsätzlichen Anspruch der Wahrheit für alle abstellen soll, wirklich der Angelegenheit des Menschen auf Wahrheit und der „Würde der Wahrheit“ entspricht? Natürlich ist es nicht leicht, wirklich die Wahrheit „festzustellen“ und adäquat auszudrücken. Nicht umsonst sind die meisten dogmatischen Aussagen eher negativ abwehrend als positiv erklärend gehalten. Erst recht wird man die Wahrheit nie ausschöpfen. Aber ist nicht auch der Einzelaspekt der Wahrheit verbindlich — gewiß ergänzungsfähig und -bedürftig, aber eben deshalb doch nicht einfach aufgebbar zugunsten eines angeblich möglichen friedlichen Miteinanders oder Nebeneinanders von verschiedensten und sogar einander ausschließenden Positionen? Und gibt es denn nicht den Widerspruch? Wie sollte N. sonst vom „casus confessionis“ sprechen können? Hier liegt offensichtlich eine innere Widersprüchlichkeit dieser Konzeption. Man wird hier weder grundsätzlich noch erst recht

de facto ausweichen können, indem man als „Metadogmatiker“ gleichsam über den Positionen zu stehen sucht (vgl. 249), weil keine Position die ganze Wahrheit haben kann, weil jede Position, die sich für verbindlich hält, angeblich schon dem Dogmatismus huldige. Und man wird fragen dürfen, ob eine solche metadogmatische Höhenposition (vgl. N.s Sympathie für Hegels Geschichtsphilosophie) noch etwas bedeuten kann für jene, die sich in den Niederungen des Alltages im konkreten Suchen nach und im Ringen um die Wahrheit abmühen. Ein Dogma ohne Anspruch auf Wahrheitsgeltung ist uninteressant. Die Menschen wollen wissen, was denn nun stimmt und was nicht. Wer sich hier zurückzieht, wer über allem stehen will und gar nicht mehr den Anspruch erheben will, verbindliche Wahrheit anzubieten, da er ja nur noch von einer Wahrheit-für-sich sprechen will, von der sich also doch kein anderer behelligt fühlen soll, der ist doch wohl durch Selbstaufgabe aus der Konkurrenz auf dem Markte der Weltanschauungen ausgeschieden. Kann der Christ, kann der Theologe es sich so leicht machen? Dies sind gewichtige Fragen, an denen gemessen uns N.s Konzeption zu leicht gebaut erscheint.

Walter Simonis.

Hinweis

Szemere Samu kilencvenedik születésnapjára Akadémiai Kiadó, 8° (29 S.) Budapest 1971. — Anlässlich des neunzigsten Geburtstages von Prof. S. Szemere ist im Verlag der Akademie der Wissenschaften, Budapest, eine von *Sándor Scheiber* zusammengestellte Bibliographie mit einleitender Würdigung von *Pál Sándor* erschienen. Auf 29 Druckseiten wird hier eine gut dokumentierte, auf zahlreiche Zitate abgestützte Darstellung seines philosophischen Entwicklungsgangs und seines Werks geboten. Das wissenschaftliche Werk Szemeres umfaßt an die 326 Nummern. Sie sind ein Spiegel seiner weitgespannten Interessen; Begriff und Theorie der Philosophie, ästhetische und pädagogische Fragen werden auf sachkundige Weise in kürzeren und längeren Aufsätzen und Besprechungen behandelt. — Die besondere Bedeutung von Szemeres philosophischem Wirken liegt in seinen geglückten Teil- und Gesamtübersetzungen von philosophischen Texten in die ungarische Sprache. Er übersetzte fast alle Werke Hegels, den gesamten Spinoza, die Dialoge Giordano Brunos, und er bietet eine vielseitige Auswahl aus Descartes' und Feuerbachs Schriften. In seinen Übersetzungen gelang es ihm, Eindruck und Wirkung des Originals mit zeitgemäßen sprachlichen Mitteln zum Ausdruck zu bringen. Diese Übersetzungen bilden eine Hilfe für alle jene, die sich den Zugang zum Original erleichtern oder einen Überblick über das Original gewinnen möchten. S. hat auf diese Weise die philosophische Bildung im heutigen Ungarn auf hervorragende Weise gefördert; er ist geradezu ein „praeceptor philosophiae“ im heutigen Ungarn geworden. Es ist zu bedauern, daß nur einige seiner Veröffentlichungen dem nicht ungarisch Lesenden zugänglich sind, so die Aufsätze „Zur Logik der philosophischen Begriffsbildung“ (in: Jubilee Volume in Honour of Prof. B. Heller [Budapest 1921]), „Gedanken über die Kunst“ (in: Jewish Studies in Memory of M. Guttmann. I. [ebd. 1946]) und sein fesselnd geschriebenes Buch „Kunst und Humanität. Eine Studie über Thomas Manns ästhetische Ansichten“, 2. Aufl. (Budapest-Berlin, Akad. Verl. 1967).

Imre H. Schmelczér