

ziehung von kirchlicher Lehrformulierung und persönlichem Glaubensvollzug“ (1973). – Wenn die bisher unveröffentlicht gebliebenen Teile einer Christologie-Vorlesung „Das Geheimnis Jesu Christi“ (1985) sehr knapp und vielleicht noch nicht in allem einladend erscheinen, wird der Leser um so interessierter die ausgezeichneten Studien über die „Notwendigkeit“ des Empfangs der Sakramente (307 ff.) bedenken, hier nochmals besonders die Ausführungen zu Thomas von Aquin und Martin Luther (311 ff.). Von gleichem Wert und Interesse sind die Gedanken über eine neue Wesensauffassung des Sakraments (330 ff.), schließlich auch die Frage der „Institutionalisierung“ des Sakramentsempfangs: „Kann es gut sein, mit den Sakramenten so umzugehen, wie man regelmäßig ein Bad nimmt und nach einigen Tagen die Wäsche wechselt?“ (338). Die weiteren Ausführungen stellen die aktuelle Praxis der Sakramente unter das Kriterium der Freiheit der Kinder Gottes: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, so daß jeder magische Mißbrauch der Sakramente abgelehnt und der Empfang der Sakramente ohne Angst zu geschehen hat. Den gleichen Geist der Freiheit trägt die wichtige Studie zur „Bußfeier und Bußgeschichte“ (1976). P. bemerkt zunächst, daß das Konzil von Trient zu einer Reduktion und Verarmung des Bußsakraments geführt hat (374), da es bis Duns Scotus sakramental anerkannte Bußformen auch „ohne Mitwirkung eines Amtsträgers“ gegeben hat (368). Die Wiederbelebung alter Bußformen bedeutet aber nicht den Ersatz der Ohrenbeichte. Die Studie über die Bußfeier in der Bußgeschichte (364 ff.) schließt mit der Hervorhebung des personalen Verständnisses der Buße.

P.s Überlegungen sind in der ihm eigenen packenden Sprache und sauber ausgeführten Darstellungsweise geschrieben, versehen mit einer ausgezeichneten Bibliographie. Die besondere Kenntnis des Aquinaten wie auch Martin Luthers tritt auf vielen Seiten deutlich zutage. Ferner weist der Autor am Ende fast jeder Studie auf die Konsequenzen hin, die sich aus den Darstellungen ergeben und die auf andere Bereiche der Dogmatik und der Pastoraltheologie blicken lassen (41 ff., 112 ff., 248 ff., 296 ff., 316 ff., 335 ff., 357 ff., 373 ff.). In allem ein faszinierendes Buch, das sich „im Fragment“ den heutigen Fragen des Glaubens überzeugend zuwendet. M. SCHNEIDER S. J.

DOGMEGESCHICHTE UND KATHOLISCHE THEOLOGIE. Hrsg. Werner Löser, Karl Lehmann, Matthias Lutz-Bachmann. Würzburg: Echter 1985. 538 S.

Dieser Sammelband wird hier mit sehr großer Verspätung angezeigt, wofür der Rezensent um Entschuldigung bitten muß. Er ist aber so wichtig, daß eine ausführliche, wenn auch späte Würdigung angebracht ist. – Der Band ist den drei großen Dogmenhistorikern A. Grillmeier, H. Bacht und A. Schönmetzer gewidmet, ist aber keine Festschrift im üblichen Sinn, sondern eine Sammlung von 21 Aufsätzen, die alle – mehr oder weniger – auf das Thema des Titels bezogen sind – eine für die genannten Theologen angemessene Ehrung.

„Dogmengeschichte“ und ‚Katholische Theologie‘ – diese beiden Größen scheinen sich auf den ersten Blick zueinander zu verhalten wie Feuer und Wasser.“ Mit diesen Worten beginnt die Einleitung (11) und damit wird ein lange bestehendes Urteil skizziert (vgl. dazu den Beitrag von H.-J. Sieben in diesem Band, 275–302). Die Frage, ob es innerhalb der katholischen Theologie ‚Dogmengeschichte‘ geben kann, ist keineswegs nur von der ‚liberalen‘ evangelischen Theologie in konfessioneller Einseitigkeit gestellt (und negativ beantwortet) worden. Vielmehr liegen hier grundsätzliche innerkatholische Probleme vor, die sehr intensiver Erörterung bedürfen. In der Einleitung wird kurz auf diese Fragen eingegangen (11–17): Erforschung der ‚Dogmenentwicklung‘ im Sinn von Vor- und Nachgeschichte eines Dogmas ist für katholische Theologie unproblematisch, ja sie wird als hilfreich und notwendig erachtet (vgl. dazu auch den Beitrag von K. Rabner, 323 ff.). Ein Verständnis der Dogmenentwicklung, das das Dogma nur als „Ausdruck einer bestimmten historischen Gestalt des gläubigen Bewußtseins“ ansieht (das daher auch wandelbar sein könnte), ist mit katholischer Theologie nicht vereinbar. Mit den Stichwörtern ‚Geschichtlichkeit‘, ‚Unveränderlichkeit des Dogmas‘ und ‚Tradition‘ lassen sich die Probleme andeuten, mit denen es eine katholische Dogmengeschichtsschreibung zu tun hat. – Angesichts der von katholischen Theologen in den letzten Jahrzehnten geleisteten dogmengeschichtlichen Arbeit (es sei nur auf das

„Handbuch der Dogmengeschichte“ verwiesen) ist es begrüßenswert, daß mit diesem Sammelband ein „Beitrag zu der nach wie vor fälligen (fundamental-)theologischen Diskussion über die Grundlagen der Glaubensbesinnung in der Kirche“ (14) vorgelegt wird. In der Einleitung heißt es: „Dogmengeschichtliche Forschung hat im Zusammenhang katholischer Theologie dazu beizutragen, daß der Sinn der Dogmen, von denen in den lehramtlichen Dokumenten gesprochen wird, möglichst genau erfaßt wird. Die Untersuchung der Vor- und Nachgeschichte einer dogmatischen Entscheidung kann dazu helfen, daß dies gelingt“ (13f.). Daß diese einleuchtende Definition nicht ganz so problemlos ist, wie es den Anschein hat, zeigen die Beiträge zu diesem Band, die zunächst kurz vorgestellt werden sollen.

Im I. Teil „Umfeld“ werden fünf Aufsätze zusammengestellt, die sich mit den Anregungen der Philosophie und der evangelischen Dogmengeschichtsschreibung für die katholische Dogmengeschichtsforschung befassen. – In einer einen weiten Bogen spannenden Skizze behandelt *M. Lutz-Bachmann* das Thema „Das philosophische Problem der Geschichte und die Theologie“ (19–36). Es geht um Entstehung und Entfaltung einer Geschichtsphilosophie seit dem 18. Jh. und der Bedeutung des herausragenden Themas dieser Entwicklung (das Verhältnis von ‚Wahrheit‘ oder Vernunft und Geschichte) für die dogmengeschichtliche Arbeit. Eine Antwort auf die Frage, wie denn ‚Wahrheit‘ und ‚Geschichte‘ vermittelt werden können, sieht der Verf. in den Gedanken Augustins und Kants (vgl. die Schlußsätze S. 36). – Der Vorwurf des Historismus gehört zu den Standardformeln der Kritik an Harnack und seinen Nachfolgern, hat aber auch im Modernismusstreit eine Rolle gespielt. In den letzten Jahrzehnten hat es eine lebhaftige Historismusdebatte sowohl in der Geschichtswissenschaft wie in der Philosophie gegeben. *H.-L. Ollig* gibt in seinem Beitrag „Perspektiven des Historismusproblems“ (37–77) einen umfassenden und eindrucksvollen Bericht über die neuere Diskussion dieses Problems. Es werden die geschichtswissenschaftlichen und die philosophiehistorischen Perspektiven dargestellt. In einem weiteren Schritt werden dann die Probleme des Neohistorismus und der Historizität der Vernunft erörtert. Sowohl die Diskussion des fundamentalphilosophischen Problems der Historizität der Vernunft wie die des wissenschaftstheoretischen Problems des Neohistorismus machen deutlich, daß der Historismus nicht einfach vergangen ist, „sondern ein wirkungsgeschichtliches Ferment der aktuellen philosophischen Diskussion bleibt“ (77). – Zu einer Standortbestimmung katholischer Dogmengeschichtsschreibung gehört auch ein Blick auf die evangelische Arbeit auf diesem Gebiet, die seit dem 18. Jh. sich entfaltet hat. Der Beitrag von *K. H. Neufeld*, „Gebundenheit und Freiheit. Liberale Dogmengeschichtserforschung in der evangelischen Theologie“ (78–96) versucht, die Haupttendenzen im evangelischen Raum darzustellen. Dabei wird insbesondere die Bedeutung Harnacks (zu dem Neufeld ja schon mehrere Arbeiten veröffentlicht hat) herausgearbeitet. „Harnack nimmt die Geschichte, wie sie das moderne Geschichtsdenken konzipiert, ernst, erinnert aber im gleichen Atemzug die Zeitgenossen daran, daß dies nicht alles ist, daß diese Betrachtung ohne ein Absolutes in sich selbst zusammenfallen muß und daß das Christentum diesem Absoluten einen eindeutigen Namen gegeben hat“ (95). Diese (richtige) Feststellung sollte eigentlich auch davor bewahren, Harnack als ‚Liberalen‘ zu bezeichnen (vgl. dazu meine Artikel „Kultur“ und „Liberalismus“ im *ESTL*). – Wie groß der Einfluß Harnacks auch heute noch ist, macht der Beitrag von *B. Lobse*, „Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute“ (97–109), deutlich. Er analysiert nicht nur die systematischen Erwägungen neueren Datums, sondern auch die Versuche von Gesamtdarstellungen. Aufgrund seiner eigenen Auffassung (Dogma als Lehr-Bekenntnis) kann Lobse die Vermutung äußern, „daß die Differenz zwischen der Autorität der Dogmen für die katholische Dogmatik und der Bedeutung der Bekenntnisse für die evangelische Dogmatik wesentlich geringer ist, als es bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein haben könnte“ (104). Diese Vermutung verdient wohl eine nähere Prüfung. Der Beitrag von *G. Podskalsky*, „Die Stellung der Dogmengeschichte in der orthodoxen Theologie – am Beispiel Griechenlands“ (110–116), ist in seiner Kürze leider nicht mehr als eine kenntnisreiche Problemanzeige. Der Verf. weist auf drei Faktoren hin, die die dogmengeschichtliche Arbeit in Griechenland (von der man sich keine übertriebenen Vorstellungen machen darf) bestimmen: Abgrenzung ge-

gen die „liberale“ protestantische Forschung, v. a. Harnack; geschichtliche Aufarbeitung (noch sehr rudimentär); Definition des orthodoxen Standpunkts (vielfach vom Neo-Palamismus bestimmt).

*Teil II* des Bandes steht unter der Überschrift ‚Geschichte‘. In sieben Beiträgen werden Geschichte und Vorgeschichte katholischer Dogmengeschichtsforschung behandelt. – *L. Scheffczyk*, „Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate“ (119–147), bietet einen sehr instruktiven Überblick über die Entwicklung. Mit der „Theoretisierung der Dogmenentwicklung“ in der Tübinger Schule und bei Newman wird eine Vorstufe der Dogmengeschichtsschreibung erreicht. Allerdings zeigen die ersten katholischen Gesamtentwürfe (Zobl, Bach, Schwane usw.) eine erhebliche Abhängigkeit von der Systematik. Erst im 20. Jh. kommt es zu einer Vonselbständigung der Dogmengeschichte (Grillmeier-Bacht; Handbuch der Dogmengeschichte). Dem Aufsatz kommt eine wichtige Funktion in dem Gesamtband zu. Denn hier wird ja nicht nur ein Forschungsbericht gegeben, sondern der Verf. verbindet damit in einleuchtender Weise die theologische Problematik, welche sich einer Dogmengeschichte stellt, die sich an das Proprium des katholischen Lehrprinzips gebunden weiß (146). Die Leistungen der katholischen Dogmengeschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte zeigen, daß man sich mit Erfolg bemüht, den Ansprüchen dieser „anspruchsvollsten theologischen Disziplin“ (146) gerecht zu werden. (144: statt Oskar muß es Walther Köhler heißen). – *H. Lohr* zeichnet „Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano“ nach (148–167). Er schildert die Entfaltung systematischer Muster theologischer Autoritäten von der Scholastik im 13. Jh. bis zum Tridentinum (und M. Cano). Es geht dabei um den Kampf zwischen Papsttum, Konzil und Universitäten „um die Autorität, die die Lehrentwicklung zu überwachen hat“ (166). – Der gelehrte Jesuit Dionysius Petavius (1583–1652) ist oft als der Vater der katholischen Dogmengeschichtsschreibung bezeichnet worden. Daß dieses Urteil anachronistisch ist, zeigt *M. Hofmann* in seinem Beitrag „Dionysius Petavius – ein theologischer Neuaufbruch?“ (168–186). Aufgrund der Analyse der ‚Theologica dogmata‘ wird gezeigt, wie Petavius im Gegensatz zur Scholastik die Vätertheologie neu erschließen will. Mit dem historischen Befund geht er relativ unbefangenen um, und Entwicklung oder Entfaltung kirchlicher Lehre und Praxis werden registriert, ohne über das Problem einer Entwicklung zu reflektieren. Leitmotiv ist der Beweis einer ununterbrochenen Traditionslinie und der Nachweis einer Identität der Lehre in der Substanz. Die apologetische und polemische Tendenz (gegen Protestanten und Jansenisten) ist für die Beurteilung der Arbeit des Petavius sicher in Rechnung zu stellen. Auch wenn er die Theologie von den alten scholastischen Formeln befreien will, so bleibt er doch in den Bahnen der positiven Theologie und ist noch kein Dogmenhistoriker. – In einem sehr umfangreichen Beitrag befaßt sich *K. Schatz* mit dem Thema „Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums“ (187–250). Er stellt aufgrund eingehender Analyse des Quellenmaterials das Geschichtsbild der beiden Gruppen (Majorität und Minorität) auf dem Konzil dar. Schatz kann deutlich machen, daß es sich bei den Debatten auf beiden Seiten „nicht um neue Argumente, auch nicht um eine neue Reflexionsebene, sondern um das Resümee oder das letzte Aufleuchten einer jahrhundertelangen Kontroverse“ (193) handelte. Daß der Stellenwert der Kirchen- und Dogmengeschichte für die theologische Erkenntnis unterschiedlich beurteilt wurde, ist deshalb zunächst ohne Folgen geblieben, weil das Thema auf dem Konzil nicht behandelt wurde, hat aber wohl in späterer Zeit in der katholischen Theologie zu weiterer dogmengeschichtlicher Arbeit beigetragen. Schatz meint zum Schluß, daß Majorität wie Minorität „typisch neuzeitlich alleine nach der ‚letzten Instanz‘ und letzten formalen Autorität“ fragen (250). Aber ist es nicht viel mehr ‚typisch dogmatisch‘, was sich da abgespielt hat? Der Mißbrauch der Geschichte durch Dogmatiker ist allerdings keineswegs Vergangenheit und auch nicht auf eine Konfession beschränkt. Die Notwendigkeit dogmengeschichtlicher Arbeit als Korrektiv ideologisch gefärbter Dogmatik (in allen Konfessionen!) wird in der eindrucksvollen Analyse des Disputs auf dem I. Vatikanum durch Schatz sehr deutlich. In dem Beitrag von *A. Raffelt*, „Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus“ (251–274), geht es um

die Kontroversen zwischen Blondel, Loisy und Le Roy über das Dogma. Raffelt analysiert die verschiedenen Positionen und meint, daß trotz aller Unterschiede „doch historisch-sachliche Zusammenhänge bestehen. Die Betrachtung des Dogmas ‚iuxta sensum practicum‘ (DS 3426) ergibt einen solchen Leitfaden“ (273). Damals wurden „Fragen nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte/Welt gestellt, die auch den heutigen Diskussionen zugrunde liegen“ (274). *H. J. Sieben* hat sich in seinem Beitrag „Ein halbes Jahrhundert katholischer Dogmengeschichtsschreibung im Urteil der ‚Theologischen Literaturzeitung‘ (1876–1930)“ mit den Rezensionen der ThLZ in der ‚Harnack-Zeit‘ befaßt. Es ist die Zeit der Blüte evangelischer Dogmengeschichtsforschung, während „die Lage der katholischen Dogmengeschichtsforschung ... vergleichsweise deprimierend“ (281) war. Die Rezensionen katholischer Arbeiten in der ThLZ (v. a. in der frühen Zeit) sind meist von scharfen, ja vernichtenden Urteilen bestimmt. Es gibt allerdings auch positive Beurteilungen von Arbeiten, die zwar kritisiert, aber doch zugleich als beachtenswerte Leistung anerkannt werden (vgl. die von Sieben referierte Auseinandersetzung Harnack/Bardenhewer). Als evangelischer Kirchenhistoriker liest man den Artikel mit einer gewissen Beklemmung. Einerseits bestaunt man das Selbstbewußtsein und die Selbstsicherheit, mit der katholische Autoren ‚hingerichtet‘ werden. Offensichtlich fehlt vielfach die Einsicht, daß die katholischen Verfasser eben eine katholische Arbeit liefern wollten (und das natürlich im Denkschema der Zeit nach dem I. Vatikanum). Andererseits ist nicht zu leugnen, daß viele der besprochenen Arbeiten von einem scholastischen Dogmatismus bestimmt sind und daß daher die Probleme einer Dogmenentwicklung zugunsten einer apologetischen Verteidigung der Unveränderlichkeit des Dogmas zurücktreten, was auf evangelischer Seite damals auf Unverständnis stieß. Jedenfalls ist dieser Beitrag von Sieben sowohl im Blick auf das Gesamtthema des Bandes als auch darüber hinaus für das heutige Gespräch zwischen den Konfessionen von Bedeutung. – Der folgende Beitrag von *G. Alberigo*, „Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil“ (303–320), geht von der Lage der katholischen Theologie in den Jahren zwischen den beiden Konzilien aus und zeigt an dem Begriff ‚Tradition‘ die Wende auf dem 2. Vatikanum auf. Alberigo skizziert die Verengung des Traditionsverständnisses in der Zeit vom Tridentinum bis zur modernistischen Krise sowie die schon in den dreißiger Jahren sich anbahnende Erweiterung des Verständnisses der Tradition (z. B. Chenu, 1937). Das 2. Vatikanum bedeutet nach A. einen bedeutungsvollen Augenblick „für den vollen Anschluß des römischen Katholizismus an den Strom der christlichen Überlieferung nach vier Jahrhunderten nachtridentinischer Isolierung, während derer sich eine ‚römische Tradition‘ herauskristallisiert hatte“ (319). Man darf dabei allerdings wohl nicht übersehen, daß auf dem Konzil „der Begriff ‚Tradition‘ und seine Derivate sehr oft und mit deutlichen Bedeutungsunterschieden gebraucht werden“ (314).

Der *III. Teil* des Bandes „Problemaspekte“ wird mit einer kurzen Skizze von *K. Rahner* eingeleitet: „Dogmengeschichte in meiner Theologie“ (323–328; „wohl der letzte Text aus seiner Feder“ 10). Das Unbehagen eines Systematikers an der historischen Arbeit wird dabei ebenso deutlich wie die Einsicht, daß dogmengeschichtliche Arbeit innerhalb der Theologie notwendig ist. Die Schlußsätze (328) scheinen mir besonders beachtenswert. – Die Konversionen von Erik Peterson (1930) und Heinrich Schlier (1953) haben seinerzeit ziemliches Aufsehen erregt, ohne daß es zu einer ernsthaften Auseinandersetzung um die theologischen Motive der Konversion gekommen ist. *W. Löser* zeigt in seinem Beitrag „Das ‚bleibend Denkwürdige‘. Zum Dogmenverständnis Erik Petersons und Heinrich Schliers“ (329–352), daß es dabei um die Frage nach den Dogmen und der kirchlichen Lehrautorität ging. Es lohnt sich also für den Dogmenhistoriker durchaus, sich mit den Positionen der beiden Theologen auseinanderzusetzen. – Unter der Überschrift „Wahrheits-Anspruch. Philosophische Voraussetzungen“ (353–375) bietet *J. Splett* Überlegungen zu den philosophischen Voraussetzungen des Wahrheitsanspruchs der Dogmen. „Die bewußte (Selbst-)Behauptung des verkündigten bzw. sich verkündigenden Glaubens, die in Reflexion geklärte Aussage des geglaubten Glaubens (fides quae creditur – symbole symbolisé) als Selbst-Setzung des glaubenden Glaubens (fides qua creditur – symbole symbolisant) ergibt das Dogma“ (371f.). Das ist ohne Zweifel eine sehr geistreiche Formulierung, mit der die

Entstehung des Dogmas erklärt werden soll. Wird dabei aber nicht übersehen, daß Dogma und Dogmen in der kirchlichen Wirklichkeit (Frömmigkeit, Liturgie usw.) verwurzelt sind und nicht am Schreibtisch ausgedacht wurden? – *W. Kasper* hat mit seinem Beitrag „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip“ (376–403) erheblich zu einer Klärung des Begriffs ‚Tradition‘ beigetragen. Kasper gibt eine allgemeine Definition des Begriffs: Tradition ist „die in einem Symbolsystem gespeicherte Erfahrung früherer Generationen, die das menschliche Leben erst als menschliches ermöglicht, weil erst sie uns Orientierung in der Welt ermöglicht und uns damit zugleich zur Identitätsfindung verhilft“ (384). Die Überlegungen zu dem christlichen Verständnis der Tradition führen zu dem Schluß, daß Tradition in christlichem Sinn „Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche“ (395) sei. Tradition kann so auch „als das kirchliche Glaubensverständnis bestimmt werden“ (402). Der Aufsatz enthält viele Einsichten und Anregungen für das Gesamthema des Bandes. – Der folgende Beitrag von *K. Schatz* „Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind ‚ex cathedra‘? Historische und theologische Überlegungen“ (404–422), nimmt eine Frage auf, die schon oft erörtert worden ist: kann man feststellen, welche Lehrentscheidungen der Päpste im Lauf der Jahrhunderte gemessen am Vatikanum I unfehlbar waren? Es ist wohl klar, daß eine Antwort auf diese Frage auch für die Dogmengeschichte von Bedeutung wäre. Schatz hat vor allem zwei Aspekte deutlich herausgearbeitet: 1. man muß sich hüten vor einer „formalen Engführung der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums“, die sich als Abstraktion und daher als ungeschichtlich erweist (416). 2. die Rezeption von Glaubensentscheidungen durch die Kirche muß als entscheidendes Kriterium für katholische Wahrheit und kirchliche *Communio* erkannt werden. Es geht dabei um ein Beziehungsgeflecht von inhaltlichen (Schrift, Tradition) und lehramtlich formalen Bezügen (422). Der Beitrag scheint mir deshalb wichtig, weil er bedenkenwerte Hinweise darauf gibt, wie dogmengeschichtliche Arbeit sich von ungeschichtlichem Vorverständnis befreien und zugleich die kirchlich-theologischen (auch dogmatischen) Vorgaben ernsthaft bedenken kann. – *H. Riedlinger* bietet in seinem Beitrag „Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der dogmatischen Konstitution ‚Dei Verbum‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (423–450) kenntnis- und geistreiche Überlegungen zur Hermeneutik in Vergangenheit und Gegenwart, die allerdings für das Thema des Bandes nicht so sehr viel erbringen. – „Eine dogmengeschichtliche Untersuchung aus pastoraltheologischem Anlaß“ nennen *L. Bertsch* und *G. Gäde* im Untertitel ihren Aufsatz „Res et sacramentum“ – Zur Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension in der Sakramentskatechese“ (451–478). Ausgehend von der Wirkungslosigkeit der Sakramentskatechese möchten sie die Wechselwirkung zwischen Lehrentwicklung und Praxis aufzeigen. Dabei ist ihnen besonders wichtig das Zurücktreten der ekklesialen Dimension der Sakramente, wie es sich in den Katechismen vor dem 2. Vatikanum widerspiegelt. Die Rezeption theologischer Arbeit (insbesondere dogmengeschichtlicher Forschung, z. B. über das Bußsakrament) durch das 2. Vatikanum muß noch den Weg zurück in die Katechese finden, wobei die liturgische Bewegung wie die katechetische Erneuerung hilfreich sein können. – „Was verändert sich bei der Dogmeninterpretation, wenn Theologie bewußt aus der gelebten Solidarität mit der gesellschaftlichen Situation der Armen getrieben wird ...?“ (479) Das ist die Leitfrage des Beitrags von *M. Kehl* „Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung“ (479–512). Kehl gibt eine sehr abgewogene Analyse der Positionen der Brüder Boff und der ‚Theologie der Befreiung‘, wie sie von diesen und anderen vertreten wird. Die Frage ist, ob diese neue theologische Interpretation des überlieferten Dogmas (Kehl behandelt besonders Gnadenlehre, Ekklesiologie und Christologie) sich mit der herkömmlichen Kirchenlehre verträgt. Kehl sieht in dieser Dogmeninterpretation von Boff u. a. vor allem eine ‚Materialisierung‘ der kirchlichen Glaubensaussagen. „Die wichtigsten Dimensionen der Materialität, nämlich irdische Leiblichkeit und konkrete gesellschaftliche Situiertheit werden zum ‚imprägnierenden‘ Vorzeichen vor der Klammer *aller* theologischen Aussagen“ (490). Kehl, der die ‚Theologie der Befreiung‘ im ganzen nicht negativ beurteilt, meint, bei

„den dargestellten Theologen durchgehend ein zwar verändertes, aber doch mit der Tradition identisches Verständnis dogmatischer Aussagen“ feststellen zu können. Nun kann hier keine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Aufsatz erfolgen. Aber die Frage läßt sich doch nicht ganz unterdrücken, ob mit der ‚Materialisierung‘ der kirchlichen Glaubensaussagen in der ‚Theologie der Befreiung‘ nicht genau das geschieht, was man Harnack und der ‚liberalen‘ Theologie zum Vorwurf gemacht hat: das Dogma wird an einem vorgegebenen, allgemein gültigen Maßstab gemessen. Bei Harnack war das – um es verkürzt zu sagen – die idealistisch-humanistische Kultur; bei der ‚Theologie der Befreiung‘ ist es die marxistische Deutung der Lage in Südamerika. Natürlich ist ein solcher Vergleich etwas problematisch. Aber eines ist klar: der Beitrag von Kehl stellt mit Dringlichkeit die Kernfrage des gesamten Bandes, nämlich die nach Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit des Dogmas. – Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag von K. Lehmann, „Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuanatz“ (513–528). Ausgehend von den nicht zu leugnenden Spannungen, in denen sich dogmengeschichtliche Arbeit bewegt, geht Lehmann auf die Aporien in den verschiedenen Modellen der Überlieferung des Glaubens (Entwicklung, Fortschritt, Abfall u. a.) ein, um dann kurz das Problem der Topik zu erörtern. Er versucht aufzuzeigen, wie mit Hilfe einer Topologie dogmatische Aussagen gedeutet und auch eine Dogmenhermeneutik davon profitieren könnte. Ein Zitat mag verdeutlichen, daß von diesem Ansatz Impulse für eine weitere Erörterung der in diesem Band behandelten Probleme ausgehen können: „Die Dogmengeschichte ist im Licht einer topologisch orientierten Hermeneutik immer unabgeschlossen. Dies nimmt ihr nicht ihre Bestimmtheit. Im Gegenteil, der geschichtliche Standort einer theologischen Aussage und damit ihr Bedeutungssinn werden schärfer und verbindlicher. Die Topologie markiert nicht nur den historischen Ort, vielmehr bezeichnet dieser auch den Ort der Wahrheit des Glaubens. Topologie vermittelt zwischen dem Geschichtlichen und dem Argumentativen, zwischen Überlieferung und Idee, zwischen der positiven und der ‚spekulativen‘ Theologie, zwischen Vernunft und Autorität“ (527).

Diese Übersicht über den Inhalt des Bandes könnte den Eindruck erwecken, daß es sich hier um eine der üblichen Sammlungen von zufällig zusammengekommenen Aufsätzen handelt. Aber dieser Eindruck wäre falsch. Vielmehr wird hier in eindrucksvoller Weise und auf hohem Niveau eine Übersicht über die Probleme einer Dogmengeschichte im Rahmen der katholischen Theologie geboten. Dabei wird mit Recht der Bogen sehr weit gespannt: philosophische Voraussetzungen, historische Probleme, systematische Reflexionen verbinden sich trotz der Vielfalt zu einem Ganzen, das bestimmt ist von dem Bemühen, sich von alten Schemata zu befreien und unter dem Einfluß des 2. Vatikanums sowie unter Berücksichtigung des ‚Umfelds‘ (einschließlich der evangelischen Arbeit auf diesem Gebiet) zu neuen Ufern aufzubrechen. Dabei wird allerdings auch deutlich, daß große Würfe eines einzelnen heute kaum noch – oder noch nicht – möglich sind. – Trotz der sehr unterschiedlichen Ausrichtung der einzelnen Beiträge tritt doch ein Problem als der Kern der Sache hervor: wie kann von einer wirklichen Geschichte des Dogmas (oder der Dogmen) die Rede sein, wenn man die Tradition der kirchlichen Glaubensaussagen als eine feste und unveränderliche Größe ansieht? Gibt es eine Dogmenentwicklung vom ‚apostolischen Zeugnis‘ (NT) bis hin zu den Konzilien, auf denen kirchliche Tradition zum Dogma erhoben wurde? Sind die Dogmen der Geschichtlichkeit und damit der Veränderlichkeit unterworfen? – G. Söll hat in seiner umfassenden Darstellung dieser Probleme (HDG I/5) zwar mancherlei neuere Versuche, das Verhältnis von Dogma und ‚Geschichtlichkeit‘ zu klären, gewissenhaft analysiert und auch die Erörterungen des 2. Vatikanums berücksichtigt. Aber letztlich bleibt es für ihn doch dabei, daß „die Möglichkeit eines substantiellen Dogmenfortschritts ... ausgeschlossen“ ist (Söll, 227). Es sei noch hinzugefügt, daß es dann natürlich auch keinen ‚Abfall‘ geben kann, wie Harnack doch wohl in seiner Dogmengeschichte meinte (Fehlentwicklung durch doktrinäre Überfremdung des Evangeliums Jesu). – Man wird weiter darauf hinweisen müssen, daß die Funktion der Dogmengeschichte innerhalb der Theologie sehr unterschiedlich aufgefaßt wird, je nachdem, wie man zur Frage der Unveränderlichkeit des Dogmas steht. Für Harnack ist das Ziel der Entwicklung ein undogmatisches, humanistisches Christentum, in dem

die Gesinnung und die Ethik im Mittelpunkt stehen. Die Dogmengeschichte, die die Geschichtlichkeit der Dogmen ernst nimmt, wird so zur Dogmenkritik und zum Mittel, die neue Form christlicher Existenz vorzubereiten. Wenn man andererseits an der absoluten Unveränderlichkeit des Dogmas festhält und die Geschichtlichkeit der Dogmen ablehnt, dann wird die Dogmengeschichte zur „konfessionellen Legitimationswissenschaft im Dienst der Dogmatik“ (Hauschild, TRE IX, 121, im Blick auf das HDG; allerdings trifft dieses Urteil sicher nicht auf alle Teile dieses großen Werks zu). Das scheint etwas scharf formuliert zu sein, trifft aber wohl die grundsätzlichen Tendenzen der verschiedenen Positionen. – Dem vorliegenden Band gebührt nun deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil die vorgelegten Aufsätze zum größten Teil sich bemühen, aus derartigen einseitig festgelegten Positionen herauszuführen und eine aussichtsreich erscheinende Debatte zu eröffnen. Die Schwierigkeiten der Materie und die vielfältigen Spannungen, in die ein katholischer Dogmenhistoriker geraten kann, wenn er die ‚Geschichtlichkeit‘ ebenso ernst nimmt wie die Wahrheit der Tradition, machen es notwendig, eine Vielzahl von Aspekten so aufzuarbeiten, wie es in diesem Band geschieht. – Dabei wird nun auch deutlich, daß die Frage nach der ‚Geschichtlichkeit‘ des Dogmas nicht von der Ekklesiologie und von dem Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Kirche zu trennen ist. Denn die These von der Unveränderlichkeit des Dogmas setzt ja voraus, daß die Offenbarung Gottes in Christus der Kirche als ein festgefügtes depositum fidei anvertraut ist, das im Lauf der Jahrhunderte zwar entfaltet, aber nicht weiterentwickelt worden ist. Damit ist der Kirche eine Mittlerfunktion zwischen Offenbarung und Dogma zugewiesen, die zu manchen Bedenken Anlaß gibt. Es wird ja dabei nur zu leicht übersehen, daß die Kirche auch eine Geschichte hat und mancherlei Wandlungen unterworfen war. ‚Geschichtlichkeit‘ der Kirche und ‚Geschichtlichkeit‘ des Dogmas hängen eng zusammen. – Das wird besonders deutlich, wenn man die vornicänische Zeit in die Erörterung einbezieht (die übrigens in dem vorliegenden Band kaum in Blick kommt). Denn in dieser Zeit, in der es noch keine Großkirche mit Papst, Bischöfen und Synoden, denen Lehrautorität zugesprochen wurde, gab, kann nicht von einem einheitlichen Dogma der Kirche gesprochen werden. Die *regula fidei*, die man gern bemüht und die sich im 2. Jh. ausgebildet hat, war weder ein Glaubensbekenntnis noch ein Dogma, sondern sie war eine Zusammenfassung der christlichen Lehrwahrheiten, also des ‚Glaubens‘ der Gemeinde, in schlichten und prägnanten Formulierungen. Sie war auch keine unveränderliche Formel (wie etwa die Definitionen von Nicäa oder Chalcedon). Mannigfache Variationen lassen sich ja feststellen. Allerdings gehört die *regula fidei* in die Vorgeschichte der dogmatischen Entscheidungen. Aber sie ist nicht das Ergebnis theologischer Reflexion, sondern Ausdruck gemeinchristlichen Glaubens. Damit meldet sich ein weiteres Problem an, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Gemeindefrömmigkeit. Auch die Gemeindefrömmigkeit ist bei der Bildung der Dogmen in Rechnung zu stellen, was m. E. in den Aufsätzen dieses Bandes nicht beachtet ist.

Diese kurzen Bemerkungen sollten nur auf einige Aspekte hinweisen, die für eine fundamentaltheologische Diskussion des Themas (nicht nur im Rahmen der katholischen Theologie) wichtig sind. Ob und wie es zu einer umfassenden und einhellig anerkannten Lösung des Problems kommen wird, bleibt abzuwarten. Aber die ersten Schritte sind mit diesem Band getan. Auch die evangelische Theologie wird gut daran tun, an diesen wichtigen Beiträgen nicht vorbeizugehen.

W. SCHNEEMELCHER

WILLERS, ULRICH, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*. Eine theologische Rekonstruktion (Innsbrucker theologische Studien 23). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1988. 383 S.

In dieser Zeitschrift hat Verf. bereits in Fortsetzungen einen kompetenten Überblick zur Interpretationsgeschichte von Nietzsches Jesus-Deutung geboten: „Aut Zarathustra aut Christus“ (60 [1985] 239–256; 418–442; 61 [1986] 236–249). In seiner Tübinger Dissertation von 1986 widmet er sich – so umsichtig und behutsam wie eindringlich entschieden – der Interpretation N.s selbst. – Die Exposition der Fragestellung (I) hat nach einer Rekapitulation zum Forschungsstand vor allem hermeneutisch-methodi-