

KURT ANGLET
NIEMCY

KIRCHE UND DOGMA

Das Wort Kirche möchte ich in jeder Zeile so oft wie das Wort Gott schreiben.
Madelaine Delbrêl

THESE I. (EKKLESIOLOGISCH): DIE KIRCHE ALS LEIB CHRISTI IST KEINE KIRCHENGEMEINSCHAFT

Bekanntlich hat die *Erklärung „Dominus Iesus“ Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Kongregation für die Glaubenslehre, 6. August 2000)¹ für Furore gesorgt. In einem Interview befindet der Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel*, man müsse den Text als ganzen würdigen; er „habe die Aussagen über die Menschwerdung Gottes als eines der ganzen Menschheit zugute kommenden Heilsergebnisses ebenso begrüßt wie die Konzentration auf den Wahrheitsanspruch des Evangeliums“; ja, er „habe diesen Teilen der Erklärung sogar apostolischen Atem und apostolische Leidenschaft attestiert und sie mit der ersten These der von der Bekennenden Kirche 1934 verabschiedeten Barmer Theologischen Erklärung positiv verglichen“². Es geht also um jene Teile der Erklärung, die sich gegen synkretistische Tendenzen und historischen Relativismus innerhalb der zeitgenössischen

¹ Im Text zitiert nach der deutschen Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz.

² Vgl. „Christ und Welt“ 39 (2000), 28: Wir müssen ja nicht Zwillinge sein. Streit um „Dominus Iesus“: Der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel antwortet auf Kardinal Ratzingers Kritik am Kirchenbild der Lutheraner.

Theologie richten. Jüngels Kritik richtet sich gegen Teil IV der Erklärung *Einzigkeit und Einheit der Kirche*, zumal gegen den Art. 17, in dem zwischen echten Teilkirchen und kirchlichen Gemeinschaften unterschieden wird, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“; sie seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ (20). Die in diesen Gemeinschaften Getauften „sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche“ (ebd.), wie es mit Blick auf das Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* 22 bzw. 3 des II. Vat. Konzils heißt. Ausdrücklich wird unter Hinweis auf die Erklärung *Mysterium Ecclesiae* 1³ die Vorstellung zurückgewiesen, die Kirche sei „eine gewisse Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“, die Kirche Christi bestehe daher eigentlich nirgendwo mehr und sei nur als ein Ziel zu betrachten.

Wohl nicht die Kirche sei als ein Ziel zu beachten, doch würde sich „die unsichtbare Einheit der einen und einzigen Kirche Jesu Christi auch in einer wahrnehmbaren Weise manifestieren“, wenn sich die verschiedenen Kirchen auf der Grundlage von Artikel 7 der Confessio Augustana (CA) zusammenfinden würden. Demnach „genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“. Sie gelten als die „Kennzeichen der wahren Kirche“ (*signa ecclesiae verae*) nach den EKD-Texten 69, 2001: „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“⁴, zu deren Mitautor Jüngel zählt. Lapidar heißt es ebenda: „Durch sie baut sich der Leib Christi auf“ Wie der interne Aufbau erfolgt, läßt die selbstbezügliche Wendung offen; ebenso, wie sich das Verhältnis des Leibes, der in verschiedene „Einzelkirchen“⁵ zerfällt, zum *Haupt*, zu Christus, darstellt⁶ Statt einer

³ AAS 65 (1973) 398.

⁴ Vgl. ebd. I. 2.1. – Die „Texte“ werden weiterhin zitiert als EKD 69.

⁵ Vgl. ebd. 1.2.2.

⁶ Dazu heißt es im Anhang, Abschnitt 1.1: „Wir glauben die eine, heilige, katholische (allgemeine) und apostolische Kirche“ unter Hinweis auf 1 Kor 3,11 und Mt 7,24-27: „Sie kann sich nicht selbst begründen. Christus baut und trägt sie [...]“ Bei Matthäus ist indessen von *der* Kirche gar nicht die Rede, sondern es handelt sich um das Gleichnis vom klugen Mann, der auf die Worte Christi hört und „der sein Haus auf Fels [!] baut“ Und vorab, in 1 Kor 3,10, vermerkt der Apostel Paulus, der Gnade Gottes entsprechend habe er „wie ein guter Baumeister den Grund gelegt; ein anderer baut darauf weiter. Aber jeder soll darauf achten, wie er weiterbaut“ Bemerkenswert ist die *apostolische* Grundlegung Christi, der nach 1 Kor 3,11 wohl der einzige Grund ist, aber eben nicht irgendeiner historischen Architektur oder einer idealen Struktur, genannt „Kirche“, sondern der konkreten Kirche. Zu Recht zitiert Anhang 1.2 Eph 4,15 f.: „Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt“, wengleich verkürzt; denn weiter heißt es: „und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe

Erklärung folgt die Versicherung: „Jede Einzelkirche kann darauf vertrauen, dass alle anderen Einzelkirchen, welche die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen, der Gemeinschaft des Leibes Christi zugehören und so geistlich miteinander verbunden sind“⁷ Ihr Modell bildet die *Leuenberger Konkordie* von 1973, in der sich über 100 Einzelkirchen weitgehend aus dem deutschen Raum auf der Basis der Rechtfertigungsbotschaft im reformatorischen Sinne mit dem Ziel der gegenseitigen Anerkennung der Ordination und der Interzelebration zusammengeschlossen haben. Mag sie aus dem Blickwinkel eines in sich konfessionell zersplitterten deutschen Protestantismus einen deutlichen Fortschritt in Richtung Kirchengemeinschaft darstellen. Von einer „Bezeugung der von Gott *gegebenen* (Hervorh., K.A.) Einheit des Leibes Christi“⁸ kann freilich keine Rede sein, wie durch die Formel von der „in der Welt verborgene(n) Einheit des Leibes Christi“⁹ deutlich wird: sie bezeugt ihre faktische Absenz, eine rein nominale Einheit getrennter Kirchen; eben keine physisch sichtbare, sondern eine *ideelle* Vereinigung der *membra disiecta* des Leibes Christi. Wie aber der Leib Christi, des menschengewordenen Logos, *Einer* ist, so ist auch die Kirche als der Leib des auferstandenen und erhöhten Christus *Einer* – keine abstrakte Einheit von Kirchen nach Maßgabe unterschiedlicher Charismen, was auf eine höchst eigentümliche Mereologie hinauslief: die Einheit der Kirche gründete nicht in der Leibeinheit Christi, sondern in der Vielzahl der Schismen. M. a. W., die Einheit der Kirche ist nicht von der Vielfalt der christlichen Glaubensgemeinschaften her zu definieren, sondern ist christologischer Natur, gründet im Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christus Jesus.

THESE II. (CHRISTOLOGISCH): DIE KIRCHE IST NICHT DER LEIB DES GLAUBENDEN, SONDERN DER LEIB CHRISTI

Wie konstitutiv das Dogma von seiner Menschwerdung nicht allein für den Glauben des einzelnen Christen, sondern für den Begriff der Kirche ist, hat *Martin Niemöller*, einer der Protagonisten der Bekennenden Kirche, in seinen Aufzeichnungen vom Frühjahr 1939 während seiner Haft im KZ Sachsenhausen dargetan:

aufgebaut“. Aus dem Kontext von Eph 4 wird ersichtlich, daß es hier gar nicht um eine „lebendige Vielfalt“ (vgl. ebd.) von einzelnen Gemeinden – nach dem EKD-Papier „die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche“ (vgl. 1.2.1) – geschweige denn von Einzelkirchen geht, sondern um die charismatische Verbindung von *Einzelnen*, die von Christus eingesetzt worden sind „für den Aufbau des Leibes Christi“ (Eph 4,12), eben der *einen* Kirche. So konkret wie ein Leib ist, so konkret ist die Kirche, an deren Glieder der Apostel aus dem Gefängnis appelliert.

⁷ Vgl. ebd. 1.2.2.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. ebd.

„Nimmt man dieses eine autoritäre ‚Dogma‘ der evangelischen ‚Kirche‘ fort, so bleibt überhaupt nichts Einigendes, nichts Verbindendes übrig, wie die Geschichte bis in diese Tage mit aller Deutlichkeit erweist: Es gibt keine evangelische Kirche, es gibt keine evangelische Christen, es gibt nur eine protestantische Zweckgemeinschaft mit ständig wechselnden Interessen, die auf dem Gebiet der Politik (Heckel), der Philosophie (Hirsch), der Wirtschaft oder sonstwo liegen mögen“¹⁰. Niemöller folgert daraus, daß der reformatorische Glaube Dogmenglaube *par excellence* sei, „indem er sich auf das eine Dogma von dem einen, unveränderlich für alle Zeiten gegebenen Gotteswort der Bibel stützt. Fällt der Glaube an dies Dogma, bleibt nur noch eine hohle Schale ohne Inhalt“¹¹.

Niemöller grenzt im folgenden das Dogma vom Gotteswort ausdrücklich vom Schriftwort der Bibel als Buch ab, die er als Produkt der Kirche begreift. Desgleichen weist er den protestantischen Versuch, im Sinne der protestantischen Lehre von der *sola scriptura* die Schrift gegen die Tradition auszuspielen, ab, denn die Heilige Schrift könne nicht die Grundlage der Erkenntnis Gottes sein, wenn nicht die Kirche, „die die ‚heilige Schrift‘ als solche proklamiert hat, schon von der Erkenntnis Gottes geleitet worden wäre. ‚Heilige Schrift‘ und ‚Tradition‘ sind also keine ausschließenden Gegensätze, sondern sie bedingen einander“¹². Wie nämlich die Heilige Schrift ohne die Kirche tot sein kann, so müsse die Kirche auch ohne die Heilige Schrift vorübergehend „tot“ sein; und wie das Wort vom Kreuz Grundlage der Kirche bleibe, „so bleibt doch zugleich die Kirche ‚Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit‘ (1 Tim. 2, V. 15)“¹³.

Niemöller geht das Problem des Zusammenhangs von Kirche und Wort Gottes zunächst aus der Sicht des Predigers an. Er bemängelt den Wildwuchs „bei uns Protestanten“ ohne die regulierende Kraft der Tradition. „Und jeder Prediger pflückt sich sein Sträußlein, wie es sein Geschmack ist, ohne viel zu fragen, ob und wie viele Giftblüten dazwischen sein mögen!“¹⁴ In einem zweiten Schritt kommt er jedoch auf die dogmatischen Grundlagen der Frage zu sprechen, auf die Lehre vom *solus Christus*; fragt, ob das der Christus der altkirchlichen Tradition sei, der als Lehrer, Sühner und König an uns wirke; oder ob es der Christus sei, dessen Amt sich in Kreuz und Auferstehung erschöpfe, wie man es aus einem Teil der heiligen Schriften als lutherische Tradition behaupte. Niemöller spitzt die Frage zu, wem nun bei diesen Differenzen mehr zu glauben sei: „Der Kirche oder den einzelnen Theologen?“¹⁵

¹⁰ M. Niemöller, *Gedanken zu dem Thema: Evangelisch oder Katholisch?*, in: „Sinn und Form. Beiträge zur Literatur“ 53 (2001) 449-459, hier 449 f. (Weiterhin zitiert als „Niemöller“) – Niemöller stand damals vor seiner Konversion zur kath. Kirche, die er jedoch nicht vollzog.

¹¹ Ebd. 450.

¹² Ebd. 450.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. beide Zitate ebd. 452.

¹⁵ Vgl. ebd. 454.

Bevor Niemöller in einem undatierten Teil seiner Überlegungen auf die ekklesiologische Problematik der Fragestellung eingeht, verweist er auf die grundlegenden Schwierigkeiten der Rezeption des Christudogmas aus evangelischer Sicht. „Wenn wir nicht nur, Protestanten’, sondern ‚Evangelische Christen’ sein wollen, so wird uns eine dogmatische Bindung an menschliche Entscheidungen in Gestalt der ‚Tradition’ zugemutet, die erheblich drückender werden kann als die dogmatische Bindung an die Kirchlichen Entscheidungen in Gestalt der katholischen ‚Tradition’”¹⁶. Dabei ist die psychologische Seite dieses Drucks eher sekundärer Natur, nämlich die Folge eines Problems, das nicht unter Hinweis auf die Autonomie des Menschen gelöst werden kann. Von Autonomie könne beide Male, weder von katholischer noch von evangelischer Seite die Rede sein: „wir stehen unter dem Gesetz der Offenbarung Gottes an uns in Christus, die durch die Kirche als Zeugnis zu uns kommt. Dies Zeugnis fragt nach unserm Glauben, um uns zu erfüllen und unser Leben zu gestalten. Welchem Zeugnis geben wir nach Prüfung seiner Grundlagen den Vorzug?”¹⁷

Eine Antwort auf diese Frage auf der Grundlage menschlicher Autonomie kann deshalb nicht gegeben werden, weil es hier gar nicht um eine bloße Wahlfreiheit geht, die im Sinne einer universalen Ethik die Respektierung der menschlichen Gewissensfreiheit voraussetzt. Nicht um Freiheit in einem allgemeinen abstrakten Sinne geht es Niemöller, sondern um *Gehorsam*, genauer: um konkreten Glaubensgehorsam. Als Gefangener, als ein Gefangener seiner Kirche – und nicht bloß im Namen der Barmer Erklärung! – stellt sich ihm die Frage, inwiefern diese seine Kirche, wirklich die Kirche Christi ist, entsprechend dem Zeugnis von dessen Offenbarung. Eine Frage, die alles andere als theoretischer Natur ist, bedenkt man, daß zur gleichen Zeit Millionen seiner Glaubensbrüder das Kreuz mit dem Hakenkreuz vertauscht haben; daß hinter der Erklärung der Barmer Synode weniger protestantische Geistliche standen, als katholische Geistliche im KZ Dachau einsaßen. Deshalb ist die Frage nach der Subsistenz der einen auf die Offenbarung Christi gegründeten Kirche nicht einfach mit dem Hinweis auf die bunte Vielfalt christlicher Kirchen und Traditionen zu beantworten. Nicht zuletzt ihre Zersplitterung in eine Vielzahl von Gemeinden und Gemeinschaften hat ihn am Begriff einer reformatorischen Kirche zweifeln lassen und bis an den Rand der Konversion getrieben. „Eine reformatorische ‚Kirche’ hat es ja in der Tat nicht gegeben und wir sollten es heute sehen, daß es sie auch nicht geben wird; die Reformation hat bestenfalls in Gemeinden, oft aber nur in Zirkeln und Häusern gelebt. Der Grund dafür war bei näherem Zusehen die Fülle der verschiedenen ‚Traditionen’”¹⁸. Wie

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 454 f.

eine Replik auf die heutige EKD-Erklärung 69, die sich deren Vielfalt rühmt, klingt Niemöllers anschließende dialektische Wendung; „Wenn wir diese Fülle gelten lassen, weshalb sollen wir nicht die *eine* Tradition der alten Kirche gelten lassen? – Das sind meine Gedanken und Fragen, die nicht von gestern auf heute aufgetaucht sind, sondern mich lange begleiten und mich soweit geführt haben, daß ich – falls mir nicht ein Irrweg meiner Gedanken deutlich gemacht wird – mit dem Anschluß an die alte Kirche nicht zögern werde“¹⁹

Daß es zu einer Konversion nicht gekommen ist, mag aus evangelischer Sicht tröstlich sein, ändert jedoch nichts an der von Niemöller aufgewiesenen Problematik, wie sie seine anschließenden kritischen Ausführungen zur lutherischen Lehre von einer unsichtbaren Kirche dokumentieren, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Nur soviel mag deutlich geworden sein: Daß die Kirche nicht in einer losen Pluralität von Einzelkirchen gründet, die miteinander die rechte Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente verbindet, weil damit die Frage unbeantwortet bleibt, inwiefern Christus in seiner Kirche gegenwärtig ist, der nach Eph 1,22-23 nicht nur als ihr Haupt *über* sie gesetzt ist, sondern als sein Leib *von* ihm erfüllt ist. „Denn Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche fort (vgl. Kol 1,24-27)“, heißt es in *Dominus Iesus* (IV, 16) in Anlehnung an die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 14 des Vat. II — in der Kirche, die nach *Lumen gentium* 7 „sein Leib ist (vgl. 1 Kor 12,12-13,27; Kol 1,18). Wie das Haupt und die Glieder eines lebendigen Leibes zwar nicht identisch sind, aber auch nicht getrennt werden können, dürfen Christus“ und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Sie bilden zusammen den einzigen „ganzen Christus“²⁰ Es liegt ja die herausragende Bedeutung des II. Vat. Konzils nicht zuletzt darin, die Grundlegung der Kirche im Christusbysterium zum Ausdruck gebracht zu haben, was freilich nicht allein im Glaubenszeugnis, sondern auch in der Erkenntnis sichtbar werden muß. Ausdrücklich vermerkt Eph 4,13 im Anschluß an die Ausführungen zum „Aufbau des Leibes Christi“: „So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der *Erkenntnis* des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“

Paulus redet hier nicht einem persönlichen Glauben und Erkennen das Wort, mag jeder Christ auch seinen je eigenen Glaubensweg und Weg der Gotteserkenntnis besitzen. Vielmehr geht es ihm um die kirchliche *Unio* „im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes“ und um die Vollendung des *einen* Menschen in Christus durch uns alle, die wir zum Leib Christi gehören. Denn von seinem Leib

¹⁹ Ebd. 455.

²⁰ Vgl. die Belege in Anm. 49 bei Augustinus, Gregor d. Gr. und Thomas von Aquin.

bestimmt sich sowohl das Wesen der Kirche als auch das der theologischen Erkenntnis, das im Dogma seinen Niederschlag findet. Daher ihre strikt christologische Grundlegung in *Erik Petersons* Bonner Vortrag „Was ist Theologie?“ aus dem Jahre 1925²¹, in dem er sich mit zwei programmatischen Texten der „Dialektischen Theologie“ auseinandersetzt, nämlich mit Karl Barths (frühem) Aufsatz *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*²² sowie Rudolf Bultmanns Schrift *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*²³ Es kann hier weder auf die betreffende Auseinandersetzung noch auf Petersons Kritik am idealistischen Systembegriff eingegangen werden, was an anderer Stelle geschehen ist²⁴. Beide gehen vom menschlichen Subjekt aus, wie allein der Titel von Bultmanns Schrift es suggeriert, was Peterson zufolge dahin führt, „daß wir uns notwendig mit Christus verwechseln“²⁵. So könne der Exeget darüber befinden, was an der Überlieferung zu glauben sei bzw. was an ihr als Mythos auszuschneiden sei, gewissermaßen aus eigenen Stücken die *regula fidei* definieren. Doch auch da, wo die Autorität der Schrift durch den Glaubenden respektiert wird, erscheint der Vorrang des Subjekts vor dem Wahrheitsgehalt kirchlicher Überlieferung ungebrochen. Mag der Versuch, das kirchliche Lehramt gegen die Gemeinschaft der Glaubenden bzw. das Dogma gegen die Heilige Schrift auszuspielen, sich auch in gewissen katholischen Kreisen der Popularität erfreuen, er basiert auf einem Mißverständnis hermeneutischer Natur, wie es Peterson umrissen hat: „Das Mißverständnis, als ob das Evangelium eine Botschaft sei, die sich an alle richtet, ist aus der empirischen Situation entstanden, daß uns *zuerst* die Botschaft [in Bibel und Predigt] entgegentritt und daß wir von da aus auf die Christusoffenbarung verwiesen werden. Die Reihenfolge dieser Vermittlung läßt den Eindruck aufkommen, als ob das gepredigte und geschriebene Wort die eigentliche Hauptsache sei, das Offenbarungsgeschehen selber aber nur eine Art Illustration zu dem Wort“²⁶.

²¹ E. Peterson, *Theologische Traktate* (= Ausgewählte Schriften, Bd. 1), hrsg. von Barbara Nichteiß, Würzburg 1994, 1-22, hier 6. (Weiterhin zitiert als TT.)

²² „Christliche Wissenschaft“ 36 (1922), 858-873; wiederabgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. von J. Moltmann, Bd. 1, München 1966, 197-218.

²³ „Theologische Blätter“ 4 (1925), 129-135; wiederabgedruckt in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1933, 26-37. – Vgl. hierzu von W. Löser, *Das ‚bleibend Denkwürdige‘ Zum Dogmenverständnis Erik Petersons und Heinrich Schliers*, in: *Dogmengeschichte und Katholische Theologie*. Festschrift für H. Bacht/A. Grillmeier/A. Schönmetzer, hrsg. von W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann, Würzburg 1985, 329-352.

²⁴ Vgl. die in Anm. 23 zitierte Abhandlung W. Lösers sowie – zu Hegel – vom Verf.: *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Theologische durch Erik Peterson*, Berlin 1995: *Exkurs zu Hegel: Dialektik und Dogma*, 113-165.

²⁵ Vgl. TT 10.

²⁶ TT 20 (Anm. 20)

So kommt es, daß zwischen dem Schriftwort der Bibel und dem fleischgewordenen Wort Gottes nicht exakt unterschieden werden kann, bzw. ihre Distinktion erscheint lediglich akzidentell. Ebenso entfällt die Differenz zwischen dem prophetischen Wort der Bibel und der Rede des Logos, dessen Leib eben nicht die Bibel darstellt, sondern die Kirche, in der ja bis auf den heutigen Tag – wie oben gesehen – der menschengewordene und auferstandene Christus wirkt.

Hinter der nominalistischen Aushöhlung der Offenbarungswirklichkeit, ihrer Reduktion auf eine biblische Metaphorik, deren Ausdeutung dem einzelnen Leser oder Hörer der Schrift obliegt, verbirgt sich ein weiteres Mißverständnis: die Verwechslung des Dogmas, das die Überlieferung der Kirche in Worte faßt, mit dem persönlichen Bekenntnis, das sich auf die eigene Lektüre der Schrift oder die gehörte Predigt stützt. „An diesem Punkt“, merkt Peterson an, „sitzt stets das Mißverständnis des Dogmas. Man kann selbstverständlich weder eine Lehre noch ein Bekenntnis für alle Zeiten verabsolutieren, aber das Dogma ist gar nicht in diesem Sinne Lehre und Bekenntnis und liegt auch gar nicht in einer Sphäre, die dem Hang des Menschen nach Verabsolutierung zugänglich ist. Der neuere Protestantismus interpretiert das Dogma der alten Kirche vielfach von seinem Begriff des Bekenntnisses aus, das ist aber sachlich wie historisch nicht richtig“²⁷ Sachlich ist es nicht richtig, weil das Bekenntnis dem *Glaubenden* zugehört, der sich im einzelnen Fall durchaus irren kann. Das Dogma der Kirche hingegen ist weder Bekenntnis noch ein *consensus omnium fidelium*; wie etwa aus dem Dogma von Nicäa, das Gottheit und Menschheit Christi bezeugt, ersichtlich wird, kann es gegen den Widerstand einer einflußreichen Majorität von kirchlichen und staatlichen Repräsentanten ausgesprochen werden. Obschon das Dogma *den Glauben der Kirche* voraussetzt, schöpft es seine Evidenz *aus der Rede des fleischgewordenen Logos*. „Das Dogma gehört zum Reden des fleischgewordenen Logos *hinzu*, wie der Leib Christi wesentlich zum Haupt hinzugehört“. Der Leib Christi sei kein nebensächliches Akzidens, was ebensogut fehlen könne, wie man vom Dogma abstrahieren könne, um sich als Kirche zu fühlen. „Der Leib Christi ist auch nicht – so wenig wie das Dogma – etwas, was sich erst im Akt des Glaubens konstituiert. Wenn Kirche und Dogma sich im Glaubensakt erst konstituieren, dann gehörten sie wesentlich zum Menschen, der da glaubt. *Die Kirche ist aber nicht der Leib des Glaubenden, sondern der Leib Christi*. Und das Dogma ist nicht eine Konkretion des Glaubensaktes – und Theologie somit auch keine Glaubenslehre – sondern eine Konkretion des Logos“²⁸.

²⁷ TT 21 (Anm. 22)

²⁸ Beide Zitate: TT 22 (Anm. 23)

THESE III. (PNEUMATOLOGISCH): EINE THEOLOGIE OHNE DOGMA FÜHRT ZUR HISTORISIERUNG UND LITERARISIERUNG KIRCHLICHER LEHRE

Wenn aber nun das Band zwischen der Kirche und dem Dogma durchschnitten wird, dann erscheint folgerichtig der Leib abstrakt – „unsichtbar“, eine Konsequenz des spätmittelalterlichen Nominalismus²⁹. Ja, man könnte fragen, inwieweit dieser nicht bereits in den eucharistischen Debatten des Mittelalters seit der sog. Berengarschen Krise im 11. Jahrhundert grundgelegt ist; ist doch bereits hier die substantielle Leiblichkeit Christi in der Eucharistie spiritua-lisiert worden, ohne die es keinen Sinn macht, von einer leiblichen Gegenwart Christi in der Kirche zu sprechen. Stellt man diese in Abrede, so bleibt zuletzt allein die *Leiblichkeit des Glaubenden*, um seine persönliche Rechtfertigung Ringenden. Doch so notwendig sein Glaube für sein Seelenheil auch sein mag, er kann niemals den Gegenstand des Glaubens der Kirche konstituieren, nämlich den fleischgewordenen Logos, den Grund unseres Glaubens. Auch wenn sich unser Glaube dem Wort Gottes verpflichtet weiß, so geht er aus dem Wort Gottes hervor. M. a. W., er kann niemals identisch mit dem *Wort* sein, er kann immer nur *Antwort* sein, eine der Selbstoffenbarung des Logos korrespondierende Größe.

Daher die Krise des Dogmas im Protestantismus in der Zeit um den Ersten Weltkrieg herum. So im Kultus der *Frage* beim frühen Barth, wie übrigens auf katholischer Seite bei Heidegger, dessen Affinität zum Nominalismus der Neukantianer lediglich durch den imperialen Wurf seiner Ontologie verdeckt wird. Später wird Barth seine berühmte Dogmatik schreiben. Dann die Historisierung des Dogmas – längst vor Bultmanns Kerygma-Theologie – bei Adolf von Harnack, der auf völlig absurde Weise das Dogma auf die Hellenisierung des christlichen Glaubens zurückführt. Richten sich doch gerade die frühen christologischen Konzilien

²⁹ So befindet Peterson zum Pathos und zur Rhetorik Luthers: „Das Pathos Luthers ist nicht einfach das subjektive Pathos eines leidenschaftlich empfindenden Menschen, sondern es ist objektiv motiviert, und, wie mir scheint, ist für dieses Pathos der hinter seinem Glaubensbegriff stehende spätmittelalterliche Nominalismus von ebenso großer Bedeutung, wie der ‚Nominalismus der Neukantianer für das Pathos der Barthschen Schriften verantwortlich zu machen ist‘ (TT 19; Anm 11) – Gewissermaßen als eine nominalistische Reduktion des *corpus Christi mysticum* läßt sich der Begriff einer unsichtbaren Kirche lesen, zu dem Martin Niemöller zu Beginn seiner undatierten Aufzeichnungen vermerkt: „Seit Jahren macht mir der Begriff, ‚unsichtbare Kirche‘ zu schaffen; in der Bibel findet sich weder der Name noch die dadurch bezeichnete Sache. Hier ist vielmehr Kirche – Gemeinde – *Ekklesia* nichts anderes als die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der durchaus ‚sichtbare‘ Kreis der Getauften, die z. B. von Paulus als *hagioi – sancti* – Heilige bezeichnet werden (I. Kor. I, V. 2)“ (Niemöller 455).

von Nicäa bis Chalcedon *gegen* die Hellenisierung des Christusbildes, vom Arianismus bis zum Apolinarismus, ja bis hin zur Relativierung von Chalcedon im byzantinistisch geprägten Neuchalcedonismus der Spätantike. Wie zweifelhaft Harnacks eigene „urchristliche“ Position ist, mag daraus ersichtlich werden, daß er seinerzeit für die Entfernung des Alten Testaments aus der christlichen Bibel plädierte, in ihrer Aufnahme ein „Mißverständnis“ erblickte, wie gewisse Theologen heutzutage allen Ernstes in Christi Kreuzestod ein „Mißverständnis“ sehen wollen, als habe ihn eine verirrte Kugel getroffen. Dazu paßt, daß Harnack in seinem Marcion-Buch ausgerechnet den gnostischen Häretiker als authentischen Paulus-Interpreten betrachtet. Weitaus mehr als in die christliche Tradition hat das hellenistische Element in Harnacks „undogmatische Herzensreligion“ (Wolfram Kinzig) Eingang gefunden, die wenig mit der eschatologisch-martyrologischen Dimension christlichen Glaubens verbindet. „Wäre der Glaube nur in die Innerlichkeit der Seelen eingepflanzt worden“, vermerkt Peterson im Schlußteil seiner fragmentarisch erhaltenen Vorlesung *Kirchengeschichte des Altertums* (Göttingen, Wintersemester 1921/22) unter dem Titel *Das Kreuz siegt*, „dieses ungeheuerliche Geschehnis der Christenverfolgungen wäre gar nicht möglich gewesen; irgendein fauler Kompromiss wäre zustande gekommen, etwa von der Art des modernen Kompromisses, wonach unsere Seelen Gott, unsere Leiber aber dem Staat, der Welt usw. gehörten; jene unerträgliche Lösung, wonach die Kirche unsichtbar, der Staat aber sichtbar zu sein habe. Wäre das Christentum des Altertums wirklich in dem Maße dem Geist griechischen Denkens erlegen, wie man uns das oft einzureden versucht hat, dann wäre auch die griechische Zweiteilung von Leib und Seele dahin bestimmend gewesen, dass man den Leib dem Staat, die Seele aber Gott anheim gestellt hätte, dann wäre es auch nie zu Christenverfolgungen gekommen“ Bemerkenswert ist die sich anschließende *christologische*, keineswegs bloß „historische“ Begründung Petersons der Kirche, die eben – ihrem Ursprung nach – keine historische, sondern eine sakramentale, in Christus begründete eschatologisch-martyrologische Größe verkörpert: „Wie aber Christus einen Leib hat, der zu ihm gehört und den schon das Neue Testament als Kirche bezeichnet, und wie die Kirche selber nicht nur in der Innerlichkeit der Seelen da war, sondern einen Leib hatte, der zu ihr gehörte und, als zu ihr gehörig, auch zu Christus gehörte, einen Leib, der die Sichtbarkeit des Institutionellen, die Rechtsfähigkeit eines repräsentativ autoritativen Gebildes aufwies, so hatte dieser Leib der Kirche auch Glieder nicht nur in der Unsichtbarkeit gläubiger Herzen, sondern Glieder von leibhafter Gestalt. Nicht nur Seelen gehörten zu dieser Kirche, nein, Menschen, Menschen in leibhafter Gestalt, Menschen, für die es Befehl und Gehorsam gab, Menschen, für die es konkrete Versuchungen und konkrete Sünden gab – kurz, Menschen, die nicht nur eine Seele, sondern auch einen Leib zu opfern hatten, einen Leib, den sie Gott zu opfern bereit sein sollten, einen Leib, der zu Christus gehörte, wie der Leib der

Kirche ja zu Christus gehörte”³⁰. – Bei der Präteritum-Endform mag es sich um ein Versehen Petersons handeln, das gleichwohl beredt ist: Hatten doch nur wenige Jahr zuvor Millionen junger Männer ihre Leiber für den preußischen Staat bzw. für eine Staatenwelt geopfert, deren imperialer Impetus im absoluten Widerspruch zur eschatologischen Dimension der Kirche und ihrer leiblichen Konkretion stand; nicht ganz zu Unrecht hatte einige Jahrzehnte zuvor der Pastorensohn Nietzsche jene Religion der Innerlichkeit als „die Euthanasie des Christentums” verspottet.

Nicht zuletzt das Beispiel Harnacks zeigt, wie sich historische Kompetenz und theologisches Fehlurteil auf höchster Ebene durchdringen können. Freilich ist auch sein Hellenismusverdacht nicht völlig aus der Luft gegriffen; es sei lediglich an einen so bedeutenden Theologen wie Origenes erinnert. Um so mehr steht daher der Kirche das Recht zu, im Interesse der *Klärung bzw. der Erklärung ihrer eigenen Begrifflichkeit* auf der Basis der Logosoffenbarung allgemeinverbindliche dogmatische Aussagen zu treffen. Denn wodurch sich das Dogma in seiner Begrifflichkeit von philosophischer, aber auch theologischer Spekulation unterscheidet, ist seine Verankerung *im Realcharakter der Selbstoffenbarung Christi*, die ein wenigstens limitiertes Erkennen voraussetzt, „nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, in der Theologie von einem realen, wenn auch analogen Erkennen Gottes zu sprechen”³¹. Zwar ist ein derartiges Erkennen auch in der Theologie möglich, aber es gehe dort, wie Peterson im Altbaus-Aufsatz vermerkt, „im Horizontalen vor sich, da wo es auch die Intentionalität des Erkenntnisaktes gibt”³². Die aber ist unablösbar von der Person des Erkennenden, dessen Formulierungen sehr wohl in die Konstitution des Dogmas eingehen können, wie auch der Historiker verschiedene Vorstadien des Dogmas konstatieren kann, „trotzdem bleibt es wahr, daß in dem Augenblick, wo das Dogma kreierte wird, das Dogma keine theologische Formulierung mehr ist, die erkannt werden soll, sondern – und damit ist der stärkste Gegensatz zum Ausdruck gebracht – etwas ist, das geglaubt werden muß”³³.

Genau hier aber liegt der Stein des Anstoßes. Bis auf den heutigen Tag kann breiter Zustimmung sicher sein, wer verächtlich vorn „Dogmenglauben” oder vom Kirchenglauben redet; nicht selten unter Berufung auf die Freiheit der theologischen Wissenschaft oder der Freiheit des Geistes, der sich womöglich noch mit

³⁰ Beide Zitate vgl. E. Peterson, *Offenbarung des Johannes* [und politisch-theologische Texte] = Ausgewählte Schriften, Bd 4, hrsg. von Barbara Nichtweiß und W. Löser SJ, Würzburg 2004, 225.

³¹ Vgl. Peterson, TT 6.

³² Vgl. Peterson, *Über die Forderung...*, 298.

³³ Vgl. ebd.

einem Propheten oder dem Pneuma Gottes verwechselt. Dabei wird jedoch nicht allein *der Ursprung des Dogmas in der Offenbarung des Logos* unterschlagen, sondern *die Differenz zwischen theologischer Spekulation und der Formulierung des Dogmas*, die den theologischen Überlegungen einen *Endpunkt* setzt. Was es damit auf sich hat, muß sich eine selbstgefällige christliche Theologie, die um ihre eigenen Voraussetzungen nicht mehr weiß, von einem jüdischen Literaturwissenschaftler sagen lassen, der zum theologischen Diskurs vermerkt: „Um zu Endlichkeiten der Bedeutung zu gelangen, muß man unterbrechen, sind Punkte zu setzen. Man muß die krebsartige Vermehrung von Interpretationen und Neuinterpretationen zum Stillstand bringen“ Was *Georges Steiner* unter einer derartigen Stillstellung argumentativer Dialektik versteht, hat er am Beispiel der „Summe“ des Thomas demonstriert, sie lasse sich „als eine Reihe von Versuchen ansehen, einen hermeneutischen Endpunkt zu setzen. Ihrem Wesen nach proklamieren sie, daß der Primärtext *dieses* und *das* bedeuten *kann*, *jenes* aber nicht. Die Gleichungen, die rationales Verständnis und explikative Autorität ins Verhältnis setzen, sind komplex, aber letztlich lösbar. Dementsprechend läßt sich das Dogma als hermeneutische Punktsetzung definieren, als die Verkündigung eines semantischen Abschlusses. Orthodoxe Ewigkeit ist das genaue Gegenteil der Unendlichkeit interpretatorischer Revision und Kommentierung“ – diese sei „satanisches Chaos“³⁴.

Noch vor allen inhaltlichen Verwirrungen und Verwerfungen; noch vor allen Exzessen der neueren Exegese, soweit sie sich anmaßt, die Bibel neu zu schreiben, zeigt sich derlei Chaos in methodischer Hinsicht: Es gibt inzwischen eine „narrative Theologie“, eine „aporetische Theologie“, eine „poetische Dogmatik“, vielleicht demnächst eine Dogmatik in Sonettform, obwohl Peterson bereits vor einem Menschenalter daran erinnert: „Es gibt keine Theologie, zu der es nicht wesentlich gehört, daß in ihr argumentiert wird. Aber es scheint, als ob diese einfache Voraussetzung, die nun einmal zur Theologie gehört, uns in der Gegenwart völlig verlorengelassen soll“³⁵

Mit ihrer diskursiven Kompetenz büßt die zeitgenössische Theologie ihre Wahrheitsfähigkeit ein. Sie vermag nicht einmal ästhetischen Kriterien zu genügen³⁶, geschweige denn der Eindeutigkeit des Dogmas. Sehr exakt hat Peterson unter-

³⁴ Vgl. G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München/Wien 1990, 66 f. – Zum Zusammenhang s. vom Verfasser These VT der „Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne“, in: „Theologie und Philosophie“ 73 (1998), 481-506, hier 492 f.

³⁵ Ebd. 9.

³⁶ Es mag wohl so viele Zugänge zu Gott geben, wie es Menschen gibt, aber nicht unendlich viele Deutungen des Wortes Gottes. Selbst ein Picasso wehrte sich „dagegen, dass es drei oder vier oder tausend Möglichkeiten geben soll, mein Bild zu interpretieren. Ich möchte, dass es nur eine einzige

schieden zwischen der Rede des Logos, wie sie im johanneischen $\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ zum Ausdruck gelangt, und dem prophetischen Wort auf der einen Seite, sowie zwischen Verkündigung und Auslegung des prophetischen Wortes der Bibel und dem Dogma auf der anderen. Wenn Bultmann frage, welchen Sinn es habe, von Gott zu *reden*, dann verkenne er, „daß es nämlich ein wirkliches Reden, von Gott sinnvollerweise nur bei Christus gibt“³⁷. Christus habe nicht etwas *über* Gott gesagt; er selbst *ist* das Wort, das von Gott ausgegangen ist. Nicht einmal die Propheten „redeten“ von Gott, obwohl sie von Gott gesandt seien, das göttliche Wort zu ihnen „komme“³⁸. Daher „sagen“ sie das Wort Gottes, während die Kirche das Wort – gleich einem Urteil – „spricht“. – Ganz stimmig ist freilich Petersons Differenzierung an diesem Punkt nicht, da auch die Propheten im „Spruch Jahwes“ Gottes Urteil verkünden. Deshalb ist nach 2 Petr 1,19-21 auch das prophetische Wort ein konstitutives Element der kirchlichen Überlieferung; daher dürfe keine Weissagung der Schrift eigenmächtig ausgelegt werden. Mag sich ihre Auslegung auch nicht – wie Peterson es hier sieht – wesentlich auf Typologie und patristische Allegorese beschränken, so keineswegs, wie heute weithin üblich, auf Philologie und alttestamentliche Religionsgeschichte, die vom Neuen Testament abstrahieren zu können glaubt, als stünden sich zwei fremde Welten gegenüber. Ausdrücklich wird zuvor in 2 Petr 1,16-17 darauf verwiesen, daß die Apostel „nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt“ seien, „sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe“³⁹. So der Offenbarung seiner Sohnschaft bei seiner Taufe im Jordan wie bei seiner Verherrlichung auf dem Berg Tabor, weshalb der Apostel

gibt, und in dieser einzigen muss es bis zu einem gewissen Grade möglich sein, die Natur zu erkennen, die schliesslich nichts anderes ist, als eine Art Kampf zwischen meinem inneren Sein und der äusseren Welt, wie sie für die meisten Menschen existiert“. (Vgl. ebd. 493: P. Picasso, [90] *Zeichnungen und farbige Arbeiten*, hrsg. von H. Keller, (Galerie Beyeler) Basel o. J. 72).

³⁷ Vgl. TT 9.

³⁸ Vgl. ebd. 21 (Anm. 20).

³⁹ Bei dem Begriff des Augenzeugen handelt es sich um eine zentrale Kategorie apostolischer Überlieferung, die in der zeitgenössischen historisch-kritischen Exegese vernachlässigt wird, sofern sie, ausgehend von der Philologie als Grundwissenschaft, vom Vorrang *des Textes* ausgeht. Damit wird aber, hermeneutisch gesehen, der *Zeugnischarakter* der biblischen Überlieferung unterlaufen; ihre Texte unterscheiden sich faktisch nicht von irgendwelchen ausgedachten, von mythologischen Stoffen. Auf diese Weise rückt der Interpret, also der Bibelhistoriker, in einer *petitio principii* zum Zeugen auf, der er – als Nachgeborener – niemals sein kann. Dadurch kommen die abenteuerlichsten Auslegungen zustande, der Fiktion huldigend, als sei er – die gesamte Sekundärliteratur überblickend – vor nahezu zweitausend Jahren dabeigewesen. Von jener Fiktion lebt inzwischen eine ganze Journalistik, die ihre Halbbildung ihren Zeitgenossen als Zeugenschaft verkauft.

Der authentische biblisch-apostolische Begriff des Zeugen basiert indessen auf der Martyria Jesu Christi, der etwa in der sog. Johannesoffenbarung wiederholt als Zeuge tituliert wird (vgl. Offb 1,2; 1,5; 3,14). Von daher leitet Johannes seine Autorität als Zeuge ab, „da er unter dem Kreuz Christi gestanden hat (Joh 19,26) und unter dem Kreuz Christi zum Märtyrer berufen worden ist (Joh 19,35)“

abschließend folgenden *pneumatologischen Vorbehalt* geltend macht: „Bedenkt dabei vor allem dies: Keine Weissagung der Schrift darf eigenmächtig ausgelegt werden; denn niemals wurde eine Weissagung ausgesprochen, weil ein Mensch es wollte, sondern vom Heiligen Geist getrieben haben Menschen im Auftrag Gottes geredet“ (2 Petr 1, 20-21).

In der Rückbindung der Auslegung prophetischer Weissagung auf das apostolische Amt liegt keine „Amtsanmaßung“, keine Bevormundung der Gläubigen, sondern eine Selbstrestriktion kirchlicher Autorität vor, wie sich diese auch im Dogma theologisch zurücknimmt. Oder wie Peterson folgert, Theologie gebe es „nur unter der Voraussetzung der Autorität der Propheten und der Autorität Christi – mit anderen Worten, *die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist abgeleitete Autorität*“⁴⁰. Petersons Präzisierung ist bedeutsam, sofern sie sowohl einen Dogmatismus, der sich als *vox Dei* mißverstehet – heutzutage spricht man von „Fundamentalismus“ (obschon mit Vorliebe diejenigen, die kein Fundament mehr besitzen) – in die Schranken weist, als auch einen historistischen Biblizismus, bei dem sich jeder, der die Schrift lesen und irgendwie auslegen kann, bereits für einen Theologen hält. Anders als die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist Peterson zufolge die Bibel „primäre Autorität“⁴¹, da sie als inspirierte Schrift Gottes Wort sage. „Und doch *sagt* sie ja nichts, denn sie ist ja heilige *Schrift*. Das unterscheidet sie von den Propheten“⁴².

Wird die Differenz zwischen Heiliger Schrift und prophetischer Weissagung unterschlagen, so schlüpft ihr Ausleger unversehens in die Prophetenrolle. Wird aber die Differenz von Dogma und Logos Offenbarung unterschlagen, dann usurpiert der betreffende Theologe, der sich auf Christus beruft, unversehens die Autorität der Kirche, deren Wort selbst – und das ist wohl das stärkste Argument gegen eine politische Theokratie (!) – immer nur *abgeleitete* Autorität sein kann, d. h. eine Autorität, die sich konkret am Wort Christi in Schrift und Dogma messen lassen muß. Entsprechendes gilt für die Theologie. Es gehöre „zu den Phantaste-

(vgl. E. Peterson, *Offenbarung des Johannes* 147). So merkt Peterson an (vgl. ebd., Anm. 11): „Dass Johannes die μαρτυρία (Martyria) Jesu gesehen hat, bezeugt seine *Augenzeugenschaft*, die dem griechischen Denken stets gegenüber einer Zeugenschaft, welche sich nur auf Gehörtes gründete, überlegen erschien. Der ‚Augenzeuge‘ ist der eigentliche ἱστωρ (Schwurzeuge), der eine ἱστορία (historia) geben kann“ – Wird aber von dem apostolischen Zeugnis dieser „Historia“ abstrahiert, dann haben wir es nicht mehr mit der *Wirklichkeit* apostolischer Überlieferung zu tun, sondern mit – Literaturgeschichte. Aus diesem Grunde haben wir heutzutage so gut wie keine *historische Theologie* mehr, keine theologischen Wichtungen des apostolischen Zeugnisses, sondern eine Unzahl von Lesarten – von Texten, die von sonstwas handeln könnten, nur nicht vom Zeugnis Jesu Christi.

⁴⁰ Vgl. TT 11.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Ebd.

reien neuzeitlichen Denkens", vermerkt Peterson, „sich eine Theologie ohne Dogma zu konstruieren. Diese Konstruktion ist phantastisch“⁴³. Phantastisch deshalb, weil sie der prophetischen wie apostolischen Überlieferung ihre authentische pneumatologische Grundlegung abspricht; weil sie letzthin zu einer *Literarisierung* der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung und damit zu einer *Historisierung* ihrer Botschaft führt. Und eben diese ihre Literarisierung prägt das Bild der zeitgenössischen Theologie, soweit sie vom Dogma abstrahieren zu können glaubt, sich mit einer historischen Aufbereitung ihrer eigenen Überlieferung begnügt. Kein orthodox gesinnter Theologe, sondern ein moderner „Gnostiker“ hat ihr den Spiegel vor Augen gehalten. „Die historische Kultur hat alles gefälscht“, bemerkt der Philosoph *E.M. Cioran*. „Man stellt sich keine Fragen mehr nach Gott, sondern nach seinen *Erscheinungsformen*, nach der religiösen Sensibilität und Erfahrung, aber nicht mehr nach dem Gegenstand, der beide rechtfertigt“⁴⁴.

Mit dem Verlust ihres Glaubensgegenstandes geht die faktische Gegenstandslosigkeit der zeitgenössischen Theologie einher. „Man klagt oft über die Interesselosigkeit weiter Kreise gegenüber der Theologie. Es gibt ein einfaches Mittel dagegen. Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt, und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen für Theologie wieder interessieren werden“⁴⁵, vermerkt Peterson.

„ICH DENKE GOTT“ – EIN ANSATZ ZUR THEOLOGISCHEN KONKRETION DER LOGOSOFFENBARUNG

Sehr schön hat *Bernhard von Clairvaux* in einer Predigt über den Aquädukt jenes Leben in der „Sphäre des Dogmas“ im Anschluß an ein Jeremia-Wort⁴⁶ mit Blick auf die Menschwerdung des Logos zum Ausdruck gebracht: „So steigt der Gedanke des Friedens herab zum Werk des Friedens: ‚Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt‘ (Joh 1,14). Es wohnt durch den Glauben in unseren Herzen, es wohnt in unserem Gedächtnis, in unserem Denken, ja es steigt bis in unsere Vorstellungskraft hinab. Was sollte der Mensch vorher von Gott denken? Es reichte vielleicht aus, sich im Herzen ein Götzenbild zu machen. Gott war ungreiflich, unnahbar, unsichtbar und völlig undenkbar. Aber jetzt wollte er begriffen werden, wollte gesehen, wollte gedacht werden“⁴⁷. Ohne dieses Pathos des Den-

⁴³ Vgl. ebd. 15.

⁴⁴ E.M. Cioran, *Cahiers 1957 – 1972*, hrsg. u. übers. von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt am Main 2001, 23.

⁴⁵ TT 16.

⁴⁶ „Ich denke Gedanken des Friedens, nicht des Unheils“ (Jer 29,11).

⁴⁷ *Sancti Bernardi opera*, ed. Leclerq/Rochais, Bd. 5, Rom 1968, 282 f.

ken-, Sehen-, Begreifen-Wollens erscheint der Glaube denkbar leer. Bernhard bleibt übrigens nicht beim Denken der Menschwerdung des Logos stehen. So klingen etwa Petersons Darlegungen mißverständlich, wenn er gelegentlich Dogma und Sakrament als „Fortsetzung der Inkarnation und des Redens des Logos von Gott“⁴⁸ bezeichnet. So hat nach *Alois Grillmeiers* Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen Gentium* 1.8) das II. Vat. Konzil „die Kirche nicht als eine ‚Fortsetzung der Inkarnation‘ bezeichnet. Diese Formel wurde vermieden. Dennoch ist – wenn auch vorsichtig – die Paralle Inkarnation – Kirche‘ zur Deutung des Mysteriums Kirche herangezogen“⁴⁹. Ihre Leiblichkeit setzt ja die Leiblichkeit Christi nicht einfach fort – man muß den Satz einmal formulieren, um seinen Widersinn zu spüren; vielmehr wird sie erst durch das Mysterium seines Todes *und* durch die Geistsendung des zu Gott aufgefahrenen Auferstandenen konstituiert. Oder um eine präzise Formulierung Petersons aufzugreifen: Wie „die Theologie noch in der Elongatur der Logosoffenbarung liegt“⁵⁰, so liegt auch die leibliche Konstitution der Kirche in der Elongatur der Inkarnation des Logos, da es ohne seine Menschwerdung weder Rechtfertigung noch Auferstehung noch Himmelfahrt gibt.

Und so zählt auch Bernhard die Stationen des Lebens Jesu von der Geburt bis zur Himmelfahrt auf, um dann zu bedenken zu geben: „Welcher von all diesen Gedanken wäre nicht wirklich, fromm und heilig? Was immer ich hiervon bedenke: ich denke Gott, und in allem ist er mein Gott“⁵¹. Daher hat auch das II. Vat. Konzil Vorschläge verworfen, das Mysterium der Kirche von einem bestimmten, sei es auch so essentiellen Element des Christumysteriums wie dem der Eucharistie aus zu begründen, weil selbst diese ohne die Menschwerdung des Logos undenkbar ist. Ebenfalls hat das Konzil „nicht eine konkrete Deutung der historischen Entstehung der Ämter approbiert“⁵² – nicht nur weil der betreffende historische Sachverhalt nur schwer rekonstruierbar erscheint, sondern weil für ihre Bestimmung letztthin das Wort Christi – etwa in Gestalt der sog. evangelischen Räte – sowie eine pneumatologische Begründung von Amt und Kirche ausschlaggebend sind. Dabei hat das II. Vat. Konzil, ob-schon es an der sichtbaren Kirche festhält, eine deutliche Korrektur an einer gegenreformatorischen Konzeption der Kirche vollzogen, sofern es ihre Sichtbarkeit nicht nach dem Modell der „Sichtbarkeit eines innerweltlichen Gebildes“ faßt. „Bewußt soll die Auffassung von Kardinal

⁴⁸ Vgl. TTH.

⁴⁹ Vgl. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare = LThK-Ergänzungsband I (21966) 171. – Wir kommen auf die betreffende Passage zurück.

⁵⁰ Vgl. TT 13.

⁵¹ Bernhard von Clairvaux, ebd.

⁵² Vgl. Grillmeier, LThK-Ergänzungsband I zum Vat. II, 249.

Bellarmin überstiegen werden, für den die Kirche „so sichtbar und greifbar (ist) wie die Vereinigung des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“⁵³. Deziert hat das Konzil einer politisch-theokratischen Auffassung der Kirche eine sakramentale entgegengesetzt, wobei es stärker als frühere Konzilien die pneumatologische⁵⁴ und die eschatologische⁵⁵ Dimension des Christumysteriums betont.

Dennoch hat es weder das Denken des Glaubens noch den Gehorsam des Glaubens preisgegeben, sofern die Kirche ja nicht einfach eine Glaubensgemeinschaft verkörpert, sondern eine Gemeinschaft der Getauften in Christus, daher dem Gehorsam unterworfen, „der zur Gerechtigkeit führt. Gott aber sei Dank“, schreibt der Apostel Paulus an die Römer, „denn ihr wart Sklaven der Sünde, seid jedoch von Herzen der Lehre gehorsam geworden, der ihr übergeben wurdet“ (Rom 6, 16b-17). Nichts anderes ist mit dem Gehorsam gegenüber dem Dogma der Kirche gemeint, bei dem es ja nicht um eine Ansammlung beliebiger Lehrsätze, sondern um nichts Geringeres als um die kirchliche Bezeugung der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus geht.

APOSTOLISCHE SUKZESSION UND ESCHATOLOGISCHER REALISMUS

Wie wenig in der derzeitigen ökumenischen Diskussion auch nur ein Bewußtsein dessen, was Dogma bedeutet, besteht, verdeutlicht das eingangs zitierte Positionspapier der EKD (69), das mit Blick auf die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche konstatiert, offensichtlich sei „die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel. Immerhin kann festgehalten werden, dass beide Seiten die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Kirchen in einem Verständnis des Glaubens gründe s verankert sehen, der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht“⁵⁶. – Die Frage drängt sich auf, was die „Lehre“ uns überhaupt noch *lehren* soll, wenn ihre Wahrheit vom Rausch einer Einigungsdynamik hinweggefegt wird wie fallendes Herbstlaub. Immerhin konstatiert der johanneische Christus in der eucharistischen Brotrede: „Bei den Propheten heißt es: *Und alle werden Schüler Gottes sein*. Jeder, der auf den Vater hört und seine Lehre annimmt, wird zu mir kommen“ (Joh 6,45).

⁵³ Vgl. Grillmeier, *Kommentar zu „Lumen gentium“* I, 8, in: LThK-Ergänzungsband I, 170.

⁵⁴ Vgl. ebd. 172,

⁵⁵ Vgl. ebd. 314-325 den Kommentar von Otto Semmelroth zu „Lumen gentium VII.

⁵⁶ Vgl. EKD 69, 2.3.

Das Hören auf den Vater aber, die Annahme des fleischgewordenen Wortes Gottes ist allemal etwas anderes als die nominalistische Reduktion der apostolischen Glaubensüberlieferung auf unsere „Vorstellung“ – ein rein subjektives Konnotat, auf das bereits Hegel das Wesen der Religion beschränkt sah, um die Explikation ihrer Wahrheit dem philosophischen Begriff vorzubehalten. Die Auflösung der Theologie in Religionsphilosophie geht mit der Abdankung des Dogmas einher, dessen Wahrheit gar nicht begriffen werden kann, solange man lediglich die „historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes“⁵⁷ vor Augen hat. Diese erscheint sekundär im Verhältnis zu seiner apostolischen Fundierung in der apostolischen Sukzession⁵⁸, letzthin der pneumatologischen Begründung des kirchlichen Amtes.

Wie eng apostolische Sukzession und Sendung des Geistes als konstitutive Elemente kirchlichen Lebens und kirchlicher Lehre zusammenwirken, hat *Tertullian* in seiner „Prozeßrede gegen die Häretiker“⁵⁹ (*De praescriptione haereticorum*)⁵⁹ beschrieben: das Wirken Jesu auf Erden, die Berufung der Zwölf; schließlich seine

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Deren katholischem Verständnis u. a. im folgenden widersprochen wird. Es sei lediglich angemerkt, daß wegen der Ablehnung der apostolischen Sukzession zwischen den evangelischen Kirchen Skandinaviens und der deutschen evangelischen Kirche bis heute keine Kanzel- und Altargemeinschaft besteht. – Wie absurd es ist, einen Keil zwischen Geistsendung und apostolischer Sukzession treiben zu wollen, hat Martin Niemöller in seinen *Gedanken* (vgl. ebd. 456 f.) zum Ausdruck gebracht: „Wo anders soll uns denn seligmachender Glaube, der doch nach evangelischer Auffassung Gabe des hl. Geistes ist, zuteil werden als eben dort, wo der hl. Geist nach biblischem Zeugnis seine Werkstatt hat, d. h., in der Kirche?! Die Bibel kennt jedenfalls keine andere Weise der Geistesvermittlung als durch die Kirche, nämlich durch die Apostel und Ältesten (Act. 8, V. 17, Act. 19, V. 6, 1 Tim 4, V. 15), d. h. durch das Amt und die Amtsträger der Kirche! Außerdem noch die Geistesausgießung auf die Juden (Act. 2) und Heiden (Act. 10). Diese haben kirchenbegründenden Charakter und sind nicht umsonst einmalig (Act. 11, V. 15)“. Niemöller fuhr hinsichtlich der Geistesmitteilung durch „Handauflegung“ aus, es sei „undenkbar, daß eine leibhaftige und lebendige Kirche neu entstehen sollte, solange die alte lebt und auf der die Verheißung steht. Jedenfalls müßte erst ein neues Wunder der unvermittelten Geistesausgießung stattfinden! Dem widerspricht alles biblische Zeugnis über die Kirche“ Deren sakramentale Einheit durch „eine allgemein menschliche Übereinstimmung“, also durch einen Willenskonsens im Sinne von *Confessio Augustana VII* ablösen zu wollen, erscheine daher ebenso problematisch wie die Orientierung an der „Urgemeinde“ als ein „Musterbild“ von Kirche, das es zu kopieren gelte. „Das nennen wir dann ‚Kirchen‘ Diese Auffassung steht in unversöhnlichem Gegensatz zu der biblischen ‚Lehre‘ von der Fleischwerdung Christi in seiner Kirche, von der Kirche als seinem lebendigen Leib, der die Pforten der Hölle (d. h. des Hades, des *Todes*) überwinden wird. Wir tun so, als ob eine Kirche die andere nach deren Ableben ablösen müsse: ‚Die Kirche ist tot, es lebe die Kirche!‘ – Was so zustande kommt, ist aber nie die Kirche Christi, sondern immer ein Zerrbild oder wenigstens ein Schatten, dem das eigene Leben fehlt“ Was herauskäme, wäre – eine derartige Sekte gibt es tatsächlich; der Verf. wollte seinen Augen nicht trauen – eine „Kirche der Apostel Jesu Christi“, eine Kirche also, in der sich jedes Mitglied für einen Apostel halten darf.

⁵⁹ Zu den folgenden Tertullian-Zitaten vgl. CCL I, 201 f., 204.

Himmelfahrt und ihre Aussendung, die sie zunächst nach Judäa, dann zu den Völkern führt, um ihnen dieselbe Lehre und denselben Glauben zu verkünden. Geradezu protestantisch mutet sein pluraler Kirchenbegriff an, wie sie von Stadt zu Stadt Kirchen gründen, von denen aus Glaube und Lehre zu den übrigen Kirchen gelangen. So geschehe es bis heute, damit Kirchen entstünden. Dadurch würden sie auch als „Sprößlinge“ der von den Aposteln gegründeten Kirchen geachtet.

Um als solche zu gelten, geht Tertullian nicht etwa von ihrer jeweiligen zeitgeschichtlichen Verfassung aus. Er verweist vielmehr auf ihren apostolischen Ursprung: „Alles ist nach seinem Ursprung zu beurteilen. Darum bilden so viele und große Kirchen jene *eine* und erste Kirche, die von den Aposteln gegründet wurde und von der sie alle abstammen. So sind sie alle erste und apostolische Kirchen, weil alle die eine Kirche sind. Probe auf die Einheit sind: die Gemeinschaft des Friedens, der Brudernamen und die Gastfreundschaft. Diese Rechte verleiht allein die eine Überlieferung desselben Mysteriums“ Wird von ihm, letzthin vom Christusdogma abstrahiert, dann gibt es keine Kirche mehr, sondern lediglich ein loses Konglomerat von Kirchengemeinschaften, zu dem sich gern – was spräche im Zeichen einer ökonomischen und technologischen „Globalisierung“ dagegen?! – außerchristliche Religionsgemeinschaften gesellen könnten. Statt des anstößigen Dogmas täten es ebenso gut freundliche Unesco-Weisheiten.

Daß für Tertullian eine derartige postmoderne „Ökumene“ nicht in Frage kommt, hat weniger mit der Zeitbedingtheit seines Kirchenbildes zu tun, sondern mit der apostolischen Grundlegung der Kirche: „Was die Apostel gepredigt haben, das heißt: was Christus ihnen offenbart hat, kann nur durch diese Kirchen nachgewiesen werden, die von den Aposteln selbst gerundet wurden, durch mündliche Predigt und später durch Briefe“ Ihr *apostolischer Ursprung* bildet den Maßstab für ihre Wahrheit – nicht eine historisch gewachsene und gewordene Pluralität. Wäre dem so, dann wäre die Kirche nichts weiter als ein historisches Gebilde, das irgendwo im Verlauf der Geschichte auftaucht, um irgendwann in ihr zu verschwinden. Deshalb kann das *historische* Element, die Geschichte, niemals der Maßstab kirchlicher Lehre und kirchlichen Selbstverständnisses sein, sondern ihr pneumatologisches Fundament, der Geist Gottes, der aus den Augenzeugen Jesu Christi wahre „Historien“, nämlich „Schwurzeugen“ macht.

Auf ihn lenkt Tertullian den Blick mit einem Herrenwort aus den Johanneischen Abschiedsreden (Joh 16,12 f.). „Der Herr hat einmal offen erklärt: ‚Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen‘. Aber er fügte hinzu: ‚Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen‘ Dadurch zeigte er ihnen, daß sie alles wissen würden, da er ihnen versprochen hatte, sie würden durch den Geist der Wahrheit ‚die volle Wahrheit‘ erlangen“ Nicht Halb Wahrheiten sind es, die durch den Taumel eines kirchlichen Konsensualismus der Nachwelt eine Abrundung erfahren wurden. Denn nicht auf

eine ferne Zukunft bezieht sich das Herrenwort; wie später Niemöller die Geistsendung auf die Apostel hin deuten sollte, so auch Tertullian die Verheißung Christi: „Tatsächlich erfüllte er die Verheißung, da die Apostelgeschichte die Herabkunft des Heiligen Geistes bezeugt“

Nicht ein eigener, rein persönlicher Anspruch verleiht den Aposteln ihre kirchliche Autorität, sondern die Fortsetzung des Geschehens, dessen Augenzeugen sie waren, kraft der Rückerinnerung durch den Geist an das, was Christus ihnen gesagt hat (vgl. Joh 14,26). Keine philologische Rekonstruktion des von Christus Gesagten reicht an seine Wahrheit heran, solange nicht die *Wirklichkeit* seines Zeugnisses und des apostolischen Zeugnisses in den Blick gerät. Diese Wirklichkeit bildet den Boden der Kirche wie des Dogmas – nicht unsere Textauslegungen, die zwangsläufig an unsere hermeneutischen Vorgaben gebunden bleiben. „Sich immer wieder klarmachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit eine ganz andere Methode verlangt als zu einem Text. In einem Fall ist Theologie, im ändern Philologie die Grundwissenschaft“⁶⁰. Gilt deren Interesse der Entstehung des Textes bzw. seiner Entstehungszeit, so greift die Theologie über den zeitgeschichtlichen Kontext etwa der Christenverfolgungen hinaus, indem sie deren *Wirklichkeit* mit den eschatologischen Aussagen Jesu konfrontiert, in denen ja gerade die Überwindung der historischen Mächte und ihrer Zeit zum Ausdruck gelangt. „Hier wird der Zusammenhang von Eschatologie und Christenverfolgung sichtbar. Jene Prophezeiungen, die der Herr seinen Jüngern gegeben hatte und die die Ereignisse der Endzeit aufs engste mit den Verfolgungen verknüpften, waren in Erfüllung gegangen. Und so oft werden diese Prophezeiungen noch in Erfüllung gehen, als die Eschatologie als das eigentliche Zentrum der christlichen Verkündigung sichtbar wird“⁶¹. Wo dies nicht der Fall ist, bleibt es bei einer rein kulturhistorischen Einschätzung des Geschehens, wie im liberalen Kulturprotestantismus jener Epoche, dem sich die zeitgenössische Bibelhistorie weitgehend anbequemt hat. So obsolet ihr die christliche Eschatologie erscheint, ist sie in Wahrheit selbst, soweit sie sich in einem akademischen Krähenwinkel eingerichtet hat, aus dem heraus die Konstellation der frühen Christenverfolgungen und der apokalyptischen Dimension unserer Epoche gar nicht mehr in den Blick gerät. „Es ist kein Kunststück, das Christentum in die Innerlichkeit zu verlegen“, fährt Peterson fort, „dort, wo es als private Herzensreligion und persönliche Überzeugtheit, als Erlebnisglaube oder als von Herz zu Herzen gehende pietistische Seelenkommunität lebt – dort ist es für den Einzelnen ungefährlich und für den Staat und die Welt unbedenklich. Aber das ist doch ein minderer Grad von Realität, in dem solch ein Christentum lebt. Der eschatologische Glaube kennt einen höheren Realitätsgrad: jene Realität, in der es

⁶⁰ W. Benjamin, Ges. Schriften, Bd. V. I, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main 1982, 574.

⁶¹ Peterson, *Offenbarung des Johannes* 226.

das Kreuz Christi und die Leibhaftigkeit des Auferstandenen und den Glauben an unseren eigenen Auferstehungs leib gibt; jene Realität, in der es eine leibhaftige und nicht bloß eine innerliche Kirche gibt, eine leibhaftige Kirche, die der Leib des Herrn ist, und wo es Verfolgungen der Glieder dieses Leibes gibt und nicht bloß theologische Dispute und Diskussionen, Apologie und Polemik; wo der Leib des Verfolgten und Gemarterten fast so wichtig wird wie der Leib des Herrn, wo nicht der Staat das letzte Verfügungsrecht über unsere Leiber hat, um sie dann in verurteilten Kriegen in der Form von Menschenmaterial zu vergeuden, sondern wo Christus auch Herr unseres Leibes bleibt“⁶².

Man sollte diesen letzten Satz in seiner ganzen Länge lesen, um den „langen Atem“ zu spüren, der sich hinter jenen „höheren Realitätsgrad“ verbirgt. Und man sollte – was hier freilich nicht geleistet werden kann – Petersons Vortrag neben einem anderen Vortrag aus dem gleichen Zeitraum stellen, der *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* sucht, nämlich neben Heideggers Vortrag über den Begriff der Zeit vor der Marburger Theologenschaft im Juli 1924: Zeit als Modus menschlicher Selbstausslöschung, im Zeichen einer Zukunft, die keine ist⁶³. Erst dann dürfte es selbst dem theologisch unbedarften Zeitgenossen dämmern, was es mit jener Leibes *wirklichkeit* der Kirche auf sich hat, die dem eschatologischen Glauben wie dem Dogma zugrunde liegt. Dem einen wie dem ändern liegt kein anderer Maßstab von Wirklichkeit zu Grunde als die blutige Realität des Kreuzes sowie das apostolische Zeugnis der Auferstehung Christi, als der Einbruch der Transzendenz in die Zeit in Gestalt der Inkarnation des Logos und seiner Wiederkunft im Zeichen des Jüngsten Gerichts: „Bekleidet war er mit einem blutgetränkten Gewand; und sein Name heißt ‚Das Wort Gottes‘“ (Offb 19,13) Inkarnation – Kreuz – Auferstehung – Gericht bilden gewissermaßen die vier Eckpfeiler der Logosoffenbarung; man könnte auch sagen des Baus der Kirche, wie er im Dogma seinen architektonischen Grundriss im Medium diskursiver Erkenntnis findet. Man könnte dagegen einwenden, daß der kirchliche Weg zum Dogma erst später einsetzte als die biblische, ja als die martyrologische Bekundung des christlichen Glaubens. Doch noch vor der kirchlichen Promulgation des Dogmas sind jene vier Elemente zum Fundament der *regula fidei* geworden. So vermerkt der heilige *Polykarp* in seinem Brief an die Philipper (Zweiter Polykarp-Brief: VII. 1), nachdem er in seiner Paränese zunächst einen sehr iranischen Ton gegenüber den Verirrten, Schwachen und Sündern eingeschlagen hat (die Presbyter sollten „nicht allzu schroff sein im Urteil und bedenken, dass wir alle ‚Schuldner‘ der Sünde sind“), mit unverhohlener Schärfe:

⁶² Ebd.

⁶³ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, hrsg. von H. Tietjen, Tübingen 1989. – Wir gehen auf den betreffenden Vortrag in der Schlußbetrachtung des letzten Beitrags näher ein.

„Denn jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist ein Antichrist; und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, ist aus dem Teufel; und wer die Worte des Herrn nach seinen eigenen Worten umdeutet und weder Auferstehung noch Gericht lehrt, ist der Erstgeborene des Satans“. – Die kompromißlose Wortwahl des großen Märtyrerbischofs läßt keinerlei Zweifel daran aufkommen, daß die Grundaussagen des christlichen Glaubens in der Wirklichkeit des Offenbarungsgeschehens gründen, und nicht etwa in den Bedeutungsgehalten, denen *wir* ihnen beimessen, d. h., in einer religiösen Semiotik, die unseren Interpretationsmustern entspringt.

Aus diesem Grunde sollte man sich hüten, das Schriftwort gegen das Dogma oder den Geist Gottes gegen das kirchliche Amt auszuspielen. Denn so unstrittig es ist, daß die Autorität des Amtes, ja der ganzen Kirche im Verlaufe der Kirchengeschichte Schaden genommen hat – wenn nicht schon zu neutestamentlicher Zeit: „Denn jetzt ist die Zeit, in der das Gericht beim Haus Gottes beginnt“ (1 Petr 4, 17a) – so ändert das nichts am pneumatologischen Fundament apostolischer Autorität, wie aus dem oben zitierten Apostelwort 2 Petr 1, 20 f. hervorgeht. Freilich beruht auf ihr nicht allein die Verbindlichkeit des Dogmas, sondern nicht minder des Kerygmas, wie aus 1 Thess 2, 13 hervorgeht, wo der Apostel Paulus Gott dafür dankt, „daß ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt; und jetzt ist es in euch, den Gläubigen, wirksam“. Nur daß das Wort der Verkündigung, der Predigt – gewissermaßen in der Fortführung, in der „Prolongatur“ des Prophetenwortes – zahllose Zugänge zum Wort Gottes, zur Logos Offenbarung eröffnen kann. Analoges läßt sich vom Dogma eben nicht sagen, insofern es einen „hermeneutischen Endpunkt“ (Georges Steiner) eines ekklesiologischen Prozesses setzt, wie der Märtyrer, der, Kardinal Newman zufolge, für die Wahrheit der Kirche stirbt, einen physischen Endpunkt eines staatsrechtlichen Prozesses setzt.

Aus diesem Grunde kann das Dogma niemals in einem privativen, liberalistischen Sinne bloße *Meinung* sein. Denn für eine „Meinung“ zu sterben wäre kein *Zeugnis*, sondern Borniertheit, Intransigenz. Meinungen kann man ändern, während man ein Dogma sowenig wie einen Leib ändern kann; er kann allenfalls seine Gestalt verändern, indem er sich wandelt. Er kann sich so wenig ändern, wie sich das Kreuz Christi ändern kann, mit dem sich Gottes Wort in unsere Wirklichkeit eingeschrieben hat⁶⁴ Von ihr aber hat die Theologie auszugehen, sofern sie nicht allein Gefahr laufen will, das Dogma preiszugeben und mit dem Dogma die Kirche, son-

⁶⁴ Wie inadäquat solche „Meinung“ für ein apokalyptisches Geschehen wie die Shoah sein, in der die menschliche Passion alles Private, „Jemeinige“ sprengt, zeigt ein Celan-Vers aus „Engführung“:

dern jedweden Realitätsbezug. Denn die Erlösung, von der das Dogma handelt, ist vorab die Erlösung unseres Leibes – keine Erlösung allein der Seelen oder des Geistes; daher spielt sie sich nicht in der Welt der Ideen und Ideale ab, die allenfalls einen Schatten der Wirklichkeit darstellen.

Streszczenie

Kościół i dogmat

Autor w artykule usiłuje ująć relację między Kościołem i dogmatem. Swoje rozważania skupia najpierw wokół trzech następujących tez: Kościół jak Ciało Chrystusa nie utożsamia się z żadną konkretną wspólnotą kościelną (teza I – eklezjologiczna); Kościół nie jest ciałem wierzącego (człowieka), lecz Ciałem Chrystusa (teza II – chrystologiczna); teologia bez dogmatu prowadzi do uhistorycznienia i uliteralnienia kościelnej nauki (teza III – pneumatologiczna). Następnie rozwija refleksje wokół wymowy objawienia Logosu w naszej ludzkiej historii oraz podejmuje problem sukcesji apostoelskiej i eschatologicznego realizmu. Fakt formułowania dogmatów łączy autor z działaniem Ducha Świętego, którego Chrystus obiecał Kościołowi. Rozważania autora są mocno osadzone w tekstach biblijnych i patrystycznych. Znajdujemy w nich także odniesienia do teologów współczesnych. Autor uwzględnia także bardzo mocno aspekt ekumeniczny rozważanego zagadnienia, co w przypadku autora proweniencji niemieckiej nie może budzić zdziwienia.

„... das andre, / du / weißts ja, wir, / lasens im Buche, war / Meinung. [-] War, war / Meinung. Wie / faßten wir uns / an – an mit / diesen / Händen?“ – zit. nach; P. Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe*, hrsg. von Barbara Wie-demann, Frankfurt am Main 2003, 114. – „Handgreiflicher“ gewissermaßen läßt sich gar nicht zum Ausdruck bringen, wie das, was im Bereich der physis, der leiblichen Wirklichkeit vor sich geht, *niemals* auf Meinungen reduzierbar ist, ohne die Wirklichkeit dessen in Abrede zu stellen, was dem Leibe widerfahren ist.