

Matthew Lamb

## Dogma, Erfahrung und politische Theologie

Das Aufkommen von kirchlichen Glaubenslehren, von Dogmen, hängt mit der Einwirkung des Logos, des begrifflichen Denkens der griechisch-römischen Kulturen auf das Christentum zusammen. Seit der Aufklärung, die im Namen einer neuen, empirischen Rationalität gegen dieses begriffliche Denken und das Christentum Einspruch erhob, standen die Theologen vor dem Dilemma: Dogma oder Erfahrung? Das eine als maßgebend annehmen, hieß, das andere als weniger oder überhaupt nicht maßgeblich ansehen. Einzelne Theologen entschieden sich für die mehr empirischen Formen der modernen Erkenntnis (z. B. für den Naturalismus, den Ritschlianismus, den Liberalismus, den Modernismus); andere suchten am dogmatischen Glauben festzuhalten, indem sie sich entweder über die Aufklärung hinwegsetzten (wie im Fundamentalismus und Fideismus) oder gegenüber den Forderungen des modernen Denkens für die Gültigkeit des klassischen begrifflichen Denkens eintraten (wie z. B. die protestantische Neuorthodoxie, die katholische Neuscholastik). Der vorliegende Aufsatz bespricht zuerst einige Haupteinwände gegen die Bemühungen, dieses Dilemma aufzulösen; sodann umreißt er eine mögliche Antwort auf das Dilemma im Sinn der politischen Theologie und dreier verschiedener Formen, welche die Aufklärung angenommen hat.

### *I. Sind Dogma und Erfahrung Gegensätze?*

Trotz mancher schöpferischer Anstrengungen von Theologen (denken wir an Schleiermacher, Blondel, Teilhard de Chardin, Bultmann, Rahner, Tillich, die Niebuhrs), das herkömmliche Dogma mit der modernen Empirie in Einklang zu bringen, wird die Gültigkeit solcher Vermittlungsversuche immer noch ernsthaft angezweifelt. Vier Einwände gegen solche Vermittlungsbemühungen sind besonders gewichtig.

Die von Peter Berger vertretene Erkenntnissoziologie mit ihrer Berufung auf ein empirisch gegebenes «Alltagsbewußtsein» und den Minderheitsstatus der

Glaubenden in einer säkularistischen Gesellschaft läßt ihn die Alternativen betonen, mit denen jede Theologie es heute zu tun hat. Entweder hält man an seinen religiösen Überlieferungen fest und steht der modernen Gesellschaft kritisch gegenüber, oder aber man bemüht sich, diese Überlieferungen an das moderne Denken anzupassen, und riskiert dabei, sie aufs Spiel zu setzen. Da die heutigen Theologien kognitive Minderheiten in einer weithin säkularistischen Kultur darstellen, erblickt Berger für sie keinen Ausweg aus dieser Zwickmühle – wemgleich dieses Dilemma, wie Berger es formuliert, wahrscheinlich ebenso sehr auf seine undifferenzierte lutherische Zwei-Reiche-Theologie wie auf seine Erkenntnissoziologie zurückgeht<sup>1</sup>.

Zwingender als Bergers Einwände gegen Vermittlungsbemühungen ist Eric Voegelins philosophische Kritik der Doktrinisierung. Voegelin setzt Dogma und moderne Empirie nicht zueinander in Gegensatz. Er betrachtet im modernen Denken vieles als das gesellschaftliche und kulturelle Ergebnis «der allgemeinen Umformung erlebnishafter Symbole zu Lehren»<sup>2</sup>. Die trinitarischen und christologischen Glaubenslehren des vierten und fünften Jahrhunderts waren durch die theologischen Auseinandersetzungen dieser Zeit bedingte, mehr durch Ableitung entstandene als aus dem Erleben stammende Symbola. Diese Doktrinisierung wuchs sich zu Begriffssystemen aus, die vom wirklichen Erleben der theophanen Wirklichkeit, wie sie in den auf Erzählung oder Erfahrung beruhenden Erkenntnissen des Neuen Testaments zum Ausdruck gebracht wird, abgeschnitten sind. Diese begrifflichen Glaubenslehren führten im Verein mit der Hybris der politischen Macht zu «Dogmatomachien», wie Voegelin sie nennt: «Diese Vorherrschaft der Lehrform hat zum modernen Phänomen der großen Dogmatomachien geführt, d. h. zur theologischen Dogmatomachie und zu den sogenannten Religionskriegen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts sowie zu der ideologischen Dogmatomachie und den entsprechenden Revolutionskriegen vom achtzehnten bis zum zwanzigsten Jahrhundert»<sup>3</sup>.

Während die Spätscholastik und der Nominalismus des Spätmittelalters sowie das Denken Descartes' für die theologische Dogmatomachie die Bühne herrichten, stellte vor allem der Hegelianismus gewissermaßen den Inbegriff eines Zeitalters dar, das sich gegen einen theologischen und metaphysischen Dogmatismus auflehnte. Doch Hegel und die Nachhegelianer gewannen nicht eine theophane Wirklichkeitserfahrung zurück. Statt dessen lenkten sie die dogmatische Rede um und leiteten die Erfahrung auf die Geleise egophaner Ideologien. Die griechischen und biblischen Erzählungen, welche die Wirklichkeitserfah-

rung in ihrem in die Spannung zwischen Gottheit und Menschheit (das *metaxy*) Hineingestelltsein symbolisierten, werden zu bloßen Projektionen einer unreifen Selbstwahrnehmung degradiert, die nun dem «ego-phänen Gottmenschen oder Übermenschen» (Feuerbach, Marx, Nietzsche) Platz macht, der das «endgültige Reich der Freiheit in der Geschichte» aufrichtet. Diese doktrinär abgeleiteten Gottmenschen oder «Heilande» können dann «versuchen, in ihrer Person die Parusie in die Geschichte hineinzuzwingen»<sup>4</sup>.

Einer Kritik Heideggers an der abendländischen Metaphysik folgend, äußert Bernhard Welte den Gedanken, daß Nizäa mit seiner Betonung des Wesens, der *Usia*, ein begrifflich-statisches Absehen vom Sein darstelle. Diese abendländische Metaphysik habe in der Technokratie des Neopositivismus und Empirismus der Moderne ihre Vollendung erreicht. Wenn wir die Urerfahrung des Seins zurückgewinnen wollten, so müßten wir die Geschichte der abendländischen Metaphysik der Kritik unterziehen und das Zeitbedingte, die «epochale Gestalt» der klassischen Dogmen sehen<sup>5</sup>.

In ähnlicher Richtung tritt David Tracy für eine Überprüfung der herkömmlichen Glaubenslehren im Licht von Kriterien ein, die unserer Situation als Menschen und der heutigen Erfahrung entsprechen. Aufgrund dieser Kriterien hält er den klassischen christlichen Theismus und jede exklusivistische Christologie für unangemessen und unrichtig<sup>6</sup>. Namentlich kritisiert er die auf die Praxis ausgerichteten politischen Theologien – wie die von Moltmann, Metz, Alves, Shaull, Segundo, Gutiérrez und Sölle –, weil sie ihm von dieser Problematik nicht Notiz zu nehmen scheinen. Nach Meinung Tracys bedienen sich diese Theologen eines veränderten neuorthodoxen Modells, das die herkömmlichen Dogmen in ihrer klassischen Form zu belassen sucht – als ob die Betonung der Orthopraxis das Versäumnis, die Rechtgläubigkeit kritisch zu analysieren, entschuldigen könnte<sup>7</sup>.

Wie sehr sich auch Berger, Voegelin, Welte und Tracy in ihren Auffassungen voneinander unterscheiden mögen, so treffen sich doch ihre kritischen Einwände gegen das herkömmliche Dogma, wenn sie im Licht ihrer jeweiligen Positionen gesehen werden, in drei Punkten: 1. jedes treffende Verständnis der menschlichen Erfahrung schließt eine innere Ausrichtung auf das Transzendente und Sakrale in sich; 2. diese Ausrichtung kommt in den biblischen und anderen Erzählungen dicht zum Ausdruck, geht jedoch in begrifflicher Lehrfassung leicht verloren; 3. jedes Nachdenken über diese Problematik muß, wenigstens negativ, den Einfluß der Aufklärung auf das moderne Denken ernst nehmen<sup>8</sup>.

## II. Die Veränderungsdimension der politischen Theologie

Als «politisch» gelten für mich alle jene Theologien, die der Ansicht sind, daß das menschliche Tun, die Praxis nicht nur Ziel, sondern auch Grundlage der Theorie ist. Wie ich anderswo dargelegt habe, gehören zu diesen auf der Praxis gründenden und auf sie ausgerichteten Theologien neben der von Metz in Gang gebrachten politischen Theologie auch die von Lonergan artikulierte theologische Methode und verschiedene Formen der Befreiungstheologie<sup>9</sup>. Diese Theologien sind nicht einfach neuorthodox, sofern man unter dieser Bezeichnung ein Theologiemodell versteht, das dem Theologisieren eines Karl Barth und eines Hans Urs von Balthasar gleicht. Solche neuorthodoxe Theologien vermitteln den christlichen Glauben nämlich anhand übernatürlicher Paradoxe; sie betonen so sehr, daß die Offenbarung die Vernunft übersteigt, daß die Vernunft Erfahrung irgendwie negiert erscheint. Die politische Theologie hingegen vermittelt den Glauben dialektisch, indem sie betont, daß dieser das menschliche Tun verändert<sup>10</sup>.

Während also die politischen Theologen den umgestaltenden Charakter der religiösen Wahrheit betonen, suchen Berger, Voegelin, Welte und Tracy ihren erschließenden Charakter hervorzuheben. Alle diese vier Autoren kritisieren die dogmatischen Annahmen der Neuorthodoxie. Was aber bei ihnen zu wenig beachtet wird, ist die Einsicht der politischen Theologie, wonach die Neuorthodoxie erweist, daß ein aufschließendes Wahrheitsmodell mit dem Dogma nicht richtig umzugehen weiß. Wenn die genannten Autoren die Tendenz der neuorthodoxen Theologien kritisieren, den Wert der empirischen und/oder historisch-kritischen Methode einerseits und der phänomenologischen oder ontologischen Reflexion andererseits für gering zu veranschlagen, nehmen sie bei der Formulierung ihrer Kritiken an, es sei diesen Methoden oder Reflexionen möglich, religiöse Symbole zu erschließen. Während die Neuorthodoxie auf den Erschließungskriterien der Offenbarung besteht, betonen die genannten vier Autoren, es sei notwendig, Offenbarungssymbole durch empirische, historisch-kritische, phänomenologische oder ontologische Erschließungskriterien zu ergänzen und sie mit ihnen in Übereinstimmung zu bringen.

Die Erschließungsmethoden der empirischen Forschung, der phänomenologischen Hermeneutik, der historisch-kritischen Analyse oder der ontologischen Reflexion haben in der Theologie sicherlich Beiträge zu leisten. Sie sind unerläßlich oder doch nützlich, um die fortlaufenden Kontexte zu erschließen, in denen

die Theologie die religiösen Überlieferungen mit einer Vielfalt persönlicher, gesellschaftlicher und kultureller Situationen der Vergangenheit und Gegenwart in Beziehung bringt. Die politische Theologie anerkennt dies in ihrem Eintreten für interdisziplinäre Forschung (Metz), für die Methoden der Natur- und Humanwissenschaften (Peukert), für die Einführung des hermeneutischen Zirkels (Segundo) und der soziologischen Analyse (Baum) in die Theologie, für das Aufschließungspotential der christlichen Symbola in unseren heutigen Situationen (Gutiérrez, Metz, Moltmann, Hodgson). Im Sinn der funktionalen Spezialisierung Lonergans eignen sich diese Erschließungsmethoden besonders in der ersten Phase der Theologie, in der es um eine immer treffendere Vermittlung des Einstigen in das Jetzige geht<sup>11</sup>.

Diese Erschließungsmethoden vermögen jedoch weder der menschlichen Erfahrung noch den Lehren der Kirche ganz gerecht zu werden. Diese Methoden können höchstens die dialektisch divergenten Sinn- und Werthorizonte erschließen, die in unterschiedlichen Forschungsergebnissen, unterschiedlichen Deutungen, widersprüchlichen historischen Analysen, gegensätzlichen Ontologien, andersgearteten Gesellschaften zutage treten. An diesem Punkt erhebt die Neuorthodoxie das Banner der religiösen Umkehr als das einzige Kriterium, das die letztgültige Wahrheit zu erschließen vermöge. Die Menschen könnten nicht einzig und allein von beständig revidierten Hypothesen leben. Die kirchliche Dogmatik (Barth) müsse den wahren Weg erschließen, indem sie die menschliche Erfahrung mit ihrem paradoxen Bedürfnis nach religiösem Glauben, Hoffen und Lieben konfrontiere.

In ihrer Kritik gegenüber diesem dogmatischen Standpunkt fallen Berger, Tracy, Voegelin und Welte nicht wieder in liberalen Skeptizismus zurück, sondern suchen (ganz ähnlich wie Bultmann dies Barth gegenüber tat) Bereiche der menschlichen Erfahrung ausfindig zu machen, welche Transzendenz erschließen. Durch verschiedenartige Hinweise auf Grenzerfahrungen (Berger, Tracy) und Transzendenzerfahrungen (Voegelin, Welte) suchen sie nach den ontologischen Grundlagen, von denen aus die Lehrsymbola der Vergangenheit sich revidieren (Tracy) oder radikal relativieren (Voegelin) lassen.

Von den verschiedenen Richtungen der politischen Theologie her gesehen sind diese Positionen unzureichend, sowohl was ihre kritischen Einwände gegen die Neuorthodoxie als auch was ihre Berufungen auf die menschliche Erfahrung betrifft. Ein begründendes Abstellen auf die menschliche Erfahrung ist unvollständig oder unzulänglich, wenn es auf eine bloß erschließende Ontologie von Grenz- oder Transzen-

denzerfahrungen ausgeht. Ein solches Vorgehen, wie ausgeklügelt es auch sein mag, unterschätzt den verändernden Einfluß, den religiöse oder Lehrsymbola auf die menschliche Erfahrung ausüben. Im Unterschied zu der Neuorthodoxie achtet die politische Theologie nicht nur auf diesen verändernden Einfluß von religiösen oder Lehrsymbola auf die menschliche Erfahrung, sondern sie beachtet auch die Veränderungsstrukturen oder -dynamismen der menschlichen Erfahrung selbst.

Werden Grenze und Transzendenz phänomenologisch oder ontologisch analysiert, so übersieht man dabei leicht ihre negative und heuristische Ausrichtung auf die Zukunft. Grenze und Transzendenz werden als Dimensionen oder Strukturen «erschlossen», die in der menschlichen Erfahrung implizit oder explizit *bereits vorhanden* sind<sup>12</sup>. Wenn sie auf die Zukunft oder die Freiheit bezogen werden, so werden diese nicht als die Grenze oder die Transzendenz begründend aufgefaßt, sondern als deren Folge oder Ziel<sup>13</sup>.

Die politische Theologie hingegen faßt Grenze und Transzendenz als im menschlichen Tun grundgelegt auf, da dieses durch die Grenze negativ konstituiert und durch die Transzendenz heuristisch konstituiert ist. Grenze und Transzendenz werden nicht als bereits präsent erschlossen, sondern als gebietische Herausforderungen erfahren, die imstande sind, die jetzige Unfreiheit der menschlichen Erfahrung zu verändern oder umzukehren.

Für diese verändernde Grunddimension in der politischen Theologie liegen manche Beispiele vor. Metz spricht von der auf die Praxis ausgerichteten politischen Theologie als von einem Grundzug der Theologie überhaupt und macht darauf aufmerksam, daß die Ontologie den Rang der Zukunft verbirgt. Sowohl er wie Moltmann arbeiten die grundlegende Wichtigkeit der Eschatologie (Zukunft) und des Leidens (Grenze) für die Theologie heraus. Peukert legt sorgfältig dar, daß die wissenschaftliche Theorie sowie die Theologie in einer Theorie der kommunikativen Interaktion als Praxis grundgelegt sein müssen. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologen betonen die konkreten Kontexte, in denen Theologie getrieben wird. Nach Ansicht Lonergans artikulieren die Grundlagen der zweiten Phase funktionaler Spezialisierung, der es um die Vermittlung von der Gegenwart in die Zukunft geht, gebietische Forderungen nach intellektueller, moralischer und religiöser Umkehr. Die Intentionalitätsanalyse Lonergans ist ja nicht so sehr phänomenologisch aufschließend, sondern eher praxisverändernd, da sie so sehr die Selbstaneignung und die Ebenen des bewußten Handelns als Imperative in Richtung auf die Transzendenz betont<sup>14</sup>.

In diesem Rahmen ist die Wahrheitserfahrung in erster Linie eine verändernde Entsprechung zwischen Subjekt und Objekt, und nur wenn Veränderung geschieht (im Subjekt oder Objekt oder in beiden), wird Wahrheit erschlossen. Die Veränderung ist Praxis, sofern Praxis als bewußte Leistung oder Handlung verstanden wird im Gegensatz zum Hervorbringen oder Machen und zu Theorie oder Definition. Dies unterscheidet den Praxisbegriff der politischen Theologie von der materialistischen oder idealistischen Verwendung dieses Ausdrucks. Bei diesen ist die von Aristoteles getroffene Unterscheidung zwischen *praxis* als menschlichem Verhalten oder Tun und *poiesis* als menschlichem Hervorbringen oder Machen maßgebend. Die politische Theologie hingegen stürzt den Primat der Theorie über die Praxis um. Während Aristoteles *praxis* und *poiesis* der erschließenden Theorie unterordnete, ordnet die politische Theologie Theorie und Produktion der Praxis unter. Und während Hegel Praxis und Produktion in der Theorie als absolutes Wissen aufhebt, hebt die politische Theologie Theorie und Produktion in der Praxis als bewußter, freier Leistung auf<sup>15</sup>. Und wenn Marx bestrebt ist, Theorie und Praxis in der Produktion als materialistischer Infrastruktur aufzuheben, so sieht dies die politische Theologie als Kryptopositivismus im Praxisbegriff Marxens an, und sie will die Produktion durch die Praxis aufgehoben wissen<sup>16</sup>.

In dieser Auffassung, wonach die menschliche Erfahrung und Aktion in erster Linie verändernd sind, liegen tiefgreifende und weitreichende Folgerungen. Theorie und Definition sowie Hervorbringen und Machen werden als erschließende Konsequenzen eines verändernden oder sich selbst berichtigenden Lernprozesses verstanden<sup>17</sup>. Veränderung wohnt der Erziehung und Aufklärung grundlegend inne, während Erschließung deduktiv ist. Dies führt zu einem radikal neuen Aufklärungsverständnis, insofern sich das Augenmerk auf die dialektisch verändernde Praxis der Aufklärung richtet. Dies ist von Grund auf neu, und zwar nicht deswegen, weil die verändernde Praxis beispielsweise in den Aufklärungen, die mit der griechischen philosophischen und der mittelalterlichen theologischen Ausrichtung auf die Theorie oder in der modernen Aufklärung mit ihrem Übergang zu empirisch-technischer Rationalität nicht am Werk gewesen wäre. Sondern es ist von Grund auf neu, weil diese Aufklärungen die verändernde Praxis entweder durch die Theorie (der Klassik) oder die empirische Technik (der Moderne) zu kontrollieren suchten. Die politische Theologie gehört einer heutigen Aufklärung an, indem sie die verändernde Praxis zum Kontrollorgan der Theorie und der empirischen Technik zu machen

sucht<sup>18</sup>. Im folgenden werde ich möglichst kurz darlegen, in welchem Sinn die Aufklärungen, die zuerst der Theorie, dann der empirischen Technik und schließlich der Praxis den Primat einräumten, die kirchlichen Glaubenslehren, die Dogmen, verstanden.

### III. Drei Aufklärungen und das Dogma

1. Zu einer *klassischen theoretischen Aufklärung* kam es im Mittelalter bei der Übernahme der griechisch-römischen Theorie in die Theologie. Im zwölften und dreizehnten Jahrhundert blühte die Theologie, da sie in ihre Kommentare, *Quaestiones* und *Summae* immer mehr hellenische und patristische Begriffe hineinbrachte. Während der aristotelische *episteme*-Begriff das scholastische Ideal der wissenschaftlichen Theorie beeinflusste, war das Weisheitsverständnis der Scholastiker den patristischen Rezeptionen mittel- und neuplatonischer Auffassungen entnommen, wonach eine Seinshierarchie besteht, die man vor allem durch kontemplative *theoria* erreicht. Diese Anschauungen boten erschließende Paradigmen, die eine hierarchische Ordnung im geistigen und materiellen Universum, in Gesellschaft und Kirche theoretisch entwarfen und widerspiegelten. Die Theologie als eine der Schau Gottes als der ersten Wahrheit untergeordnete spekulative und praktische Wissenschaft ordnete die Vielfalt der Naturdinge, des menschlichen Verhaltens und der offenbaren Wahrheiten im Rahmen eines schöpferischen *exitus* und eines erlösenden *reditus* zu dieser Wahrheit<sup>19</sup>.

Die kirchlichen Glaubenslehren wurden als Bekenntnisformeln oder Glaubenssymbole verstanden, die in der Offenbarung der in der Heiligen Schrift enthaltenen apostolischen Lehren den Glauben der Kirche erschließen. Biblische Geschichte und Dogma wurden im Schema hierarchisch geoffenbarter Glaubenswahrheiten miteinander vereint. So glaubten nach Auffassung des Aquinaten die Hauptgestalten in der vorjüdischen und in der alttestamentlichen Zeit ausdrücklich an die zentralen trinitarischen und christologischen Mysterien, nur daß sie diese Mysterien vor den weniger weisen Menschen (*minores*) ihrer Zeit in eine Bildsprache zu hüllen hatten. Diese höhere Weisheit hatten diese Hauptgestalten ihrem hierarchischen Vorrang bei der erlösenden Rückkehr aller Dinge zu Gott zu verdanken<sup>20</sup>. Die Glaubenslehersymbole wurden jedoch nicht vom verändernden Umkehrerlebnis gelöst, insofern Thomas und erst recht Bonaventura die negativen (*via negationis, pati divina*) und heuristischen (z.B. die psychologische Analogie zur Trinität) Aspekte der Teilhabe an der ontologischen Hierarchie hervorhoben<sup>21</sup>.

Diese negativen und heuristischen Elemente wurden im Perzeptionalismus und in der pedantischen Logik der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts immer mehr von der Erfahrung getrennt. Wenn, wie Peter Gay behauptet, der Begriff «Hierarchie» die Hauptmetapher des Mittelalters war, so ließ die dekadente Scholastik die Metaphysik dieser Metapher in logische Widersprüche ausarten (man beachte beispielsweise, wie der Fideismus Occams die «päpstliche Tyrannei», die er politisch verabscheute, theologisch beglaubigte). Die Mystik zog sich von den akademischen Schuldiputen zurück, und im fünfzehnten Jahrhundert konnte Nikolaus von Kues die hierarchische Theophanie des Universums nur dadurch, daß er sie privatisierte, wieder in ihre Rechte einzusetzen versuchen<sup>22</sup>. Die spätere tridentinische Scholastik eines Cajetan, Cano oder Suarez verfestigte eine konzeptualistische Doktrinisierung (im Sinn Voegelins), die das Dogma von den Erfahrungssymbolen trennte. Damit war die Grundlage gelegt für eine autoritäre Haltung des hierarchischen Lehramtes, das kaum auf die verändernde Praxis des *sensus fidelium* achtete. Die katholische Handbüchertheologie richtete sich im Grenzfall mehr nach den päpstlichen Verlautbarungen als nach Gott als der ersten Wahrheit<sup>23</sup>.

2. Eine *moderne technische Aufklärung*, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert tastend einsetzte und im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert zur Vollendung gelangte, brachte das Geschichtsstudium aus seiner Bevormundung durch irgendeine Metapher von Hierarchie (die in den Schriften der Gegenreformation noch so augenfällig ist) heraus und legte Schritt für Schritt die empirischen Kriterien für die historisch-kritischen Methoden fest. So wie die empirischen Methoden der Naturwissenschaften den Primat der klassischen Theologie ablösen, so ließ die Entwicklung der neuen empirischen Techniken an die Stelle des Interesses an einer göttlichen hierarchischen Geschichtsordnung (der *exitus-reditus*-Gedanke) das Interesse an der Geschichte als einem *Werk* oder *Erzeugnis* von Menschen treten. Rankes berühmte Frage, «wie es eigentlich gewesen ist», war nicht von einer erschließenden Metapher einer hierarchischen Theorie geleitet, sondern von einer erschließenden Metapher empirischer Objektivität, die den Blick auf das menschliche Machen von Geschichte richtet. Es lag darin, so man will, ein Hinüberwechseln von der Sicht einer durch Weisheit (*theoria, sophia*) erschlossenen aristotelischen Theorie zu dem durch Technik (*poiesis, techné*) erschlossenen aristotelischen Gedanken des Hervorbringens oder Machens. Theorie und Praxis gerieten immer mehr unter die Herrschaft der empirischen Technik<sup>24</sup>.

Noch verfeinere Methoden der empirischen Forschung, Kontextdeutung und Geschichtskritik ließen unsere Kenntnis des geschichtlichen Hintergrundes und der Redaktion der biblischen Geschichten und der Lehre der Kirche immens anwachsen. Doch diese Methoden wurden gern zu Techniken, die diese Erzählungen und Dogmen als *Erzeugnisse*, als Informationsgefüge studierten, deren Ursprünge und Sinngehalte sich unabhängig von irgendwelcher religiöser Haltung des Forschers, Deuters oder Historikers erschließen ließen. Der Graben zwischen empirischer Rationalität und religiöser Zustimmung verbreiterte sich noch, als eine Reihe psychologischer (Freud), soziologischer (Comte, Marx) und historisch-kritischer (Baur, Harnack, Wrede) Untersuchungen die Bibel und die Lehren der Kirche als rein menschliche, kulturbedingte Erzeugnisse sezierten und dabei von jeder lebendigen Verbindung mit entschieden religiösem Verhalten oder einer verändernden Praxis absahen. Es trat ja auch in theologischen oder hierarchischen Kreisen nicht viel davon in Erscheinung, denn die Spiritualität setzte ihren Rückzug in eine Privatfrömmigkeit fort. Der Säkularismus breitete sich immer mehr aus und paarte sich bald mit einer Industrierevolution, die die empirische Wissenschaft in die Technologie hineingebracht hatte, und stellte nebst dem Christentum eine ganze Reihe religiöser Überlieferungen in Frage<sup>25</sup>.

Ein blockierter Katholizismus verurteilte all dies als Modernismus, obwohl seine eigenen anerkannten Theologen die Glaubenslehren der Kirche als Erzeugnisse (wenn auch als von Gott geoffenbarte Erzeugnisse – *depositum fidei*) behandelten und auf sie die logischen Techniken der formellen und virtuellen Aussage, der expliziten oder impliziten Deduktion anwandten<sup>26</sup>. Die sogenannte Rechtgläubigkeit entwickelte ihre eigene Art des Sich-Abstützens auf die für den Liberalismus oder Modernismus charakteristische Technik. Als der Erste Weltkrieg zeigte, daß eine technisch aufgeklärte Menschheit die Erzeugnisse ihres neuen Wissens in den Dienst ihres alten unaufgeklärten und unbußfertigen Verhaltens (Praxis) stellen kann, ließ die Neuorthodoxie als Antwort darauf ihren Ruf zur *metanoia* erschallen. Bald machten sich eine Reihe vermittelnder Theologen (Bultmann, Teilhard de Chardin, Rahner, Tillich) verschiedene historische Ontologien zunutze, um schöpferische Beziehungen zwischen den Fortschritten der empirischen Wissenschaften oder Bildungstechniken und den herkömmlichen religiösen Lehren herzustellen<sup>27</sup>.

3. Eine *heutige Praxisaufklärung* hat ihre Ursprünge in einzelnen Bestrebungen des neunzehnten Jahrhunderts, für die Humanwissenschaften Methoden auszuarbeiten, die sich von denen der Naturwissenschaften

unterscheiden. Die wertfreien Bestrebungen der modernen technischen Aufklärung werden der Kritik unterzogen. Bloß erschließende Wahrheitsfindungsmodelle sind unzulänglich, denn was erschlossen wird, ist möglicherweise die entfremdende Falschheit voreingenommener Theorien, Techniken und menschlicher Verhaltensweisen (*praxis*), die sich in repressiven Gesellschaftsstrukturen niedergeschlagen haben. Wenn auch die Praxis als spezifisch bewusstes menschliches Verhalten zu falschem Handeln fähig ist, falls sie ausschließlich durch Theorien oder Techniken kontrolliert wird, so hat diese Praxis doch gebieterische Ausrichtungen auf die Freiheit, die sich bloß durch verändernde Handlungen, die mit diesen Imperativen übereinstimmen, erschließen lassen. Der höchste und letzte Schiedsrichter zwischen miteinander in Konflikt stehenden Theorien und Techniken ist einzig und allein in dieser verändernden Praxis zu finden. Der Wahrheitsuche wohnt somit eine innere Ausrichtung auf Freiheit und Verantwortung inne, da sie in der Gegenwart darum ringt, Sinn und Wert ausfindig zu machen<sup>28</sup>. Diese Praxisaufklärung will die erschließenden Leistungen der klassischen oder die empirischen Methoden der modernen Aufklärung keineswegs in ihrer Bedeutung herabsetzen, sondern diese Errungenschaften und Methoden auf zusammenhängende, wiederholte Tätigkeiten gründen, die gesellschaftlich, intellektuell, sittlich und religiös etwas zustande bringen. Sie sucht ihre positiven und negativen Aspekte zu erschließen, indem sie auf die der verändernden Praxis innewohnenden Normen achtet<sup>29</sup>.

Die Lehren und Dogmen der Kirche werden nicht bloß als hierarchisch geoffenbarte Wahrheiten und auch nicht einfach als sozio-psychologische oder kulturelle Erzeugnisse verstanden, sondern als subversive Erinnerung an die Unfreiheit (Metz), als Grenzlinien für die weitergehenden Erziehungstraditionen (Segundo), als Sinn- und Wertreihen, die das persönliche und das gemeinschaftliche christliche Leben bestimmen (Lonergan)<sup>30</sup>. Die Theologie wird zu einem kritischen Mitarbeiter mit anderen Wissenschaften und Bildungsdisziplinen, mit Pastoral- und Sozialdiensten. Im Verein miteinander sucht man die konkreten persönlichen, gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebensformen zu erschließen und zu ändern, in denen die Christen die verändernden Erinnerungen und Werte ihrer Traditionen ins Leben umsetzen oder auch nicht. Die Objektivität der Wahrheit von Dogmen ist von der verändernden Antwort der christlichen Praxis bedingt<sup>31</sup>.

Die politische Theologie sähe somit die Einwände, die von Berger, Tracy, Voegelin und Welte gegen das Dogma erhoben werden, als irgendwie verfehlt an. Die

Erschließungskategorien einer Phänomenologie, Ontologie oder Soziologie des Wissens begünstigen die Tendenz, die ortho-praktischen Grundlagen von Dogmen zu übersehen: die von ihnen zum Ausdruck gebrachten Forderungen nach Veränderung. Es ist nicht damit getan, daß man Lehrsymbole zu den Erfahrungssymbolen der biblischen Erzählungen in Gegensatz stellt. Sie alle beide schweben nämlich in Gefahr, zu statischen Formen zu erstarren, wenn ihre Forderungen nach Veränderung nicht in der Praxis ins Leben umgesetzt werden. Orthodoxie als «die Wahrheit sprechen» gründet auf der Orthopraxis als «die Wahrheit tun» und ist auf sie ausgerichtet.

Die verändernden Dimensionen des Dogmas werden beachtet von B. Lonergan in seinem Buch «The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology» und in seinem Aufsatz «The Origins of Christian Realism»<sup>32</sup>. Ebenso in den Studien von E. Peterson, der aufzeigt, daß die trinitarischen und christologischen Lehren eine Spiritualität zum Ausdruck brachten und einer Spiritualität riefen, die den zentralisierenden Ambitionen des römischen Kaisertums zuwiderliefen<sup>33</sup>. Die Bedeutung dieser Dogmen für unser heutiges Handeln, die gebieterischen Forderungen, die sie an uns stellen, werden in dem von J.B. Metz verfaßten «Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit» der Deutschen Synode zum Ausdruck gebracht, und sie werden erforscht im Buch «Nuestra idea de Dios» von J. Segundo, im Aufsatz «Critical Social Theory and Christology» von F. Fiorenza sowie in weiteren neueren Studien über die verändernden Dimensionen des christlichen Lebens<sup>34</sup>.

Doch ist noch viel mehr zu leisten. Wir müssen wissen, ob und wie Lehren der Kirche das christliche Leben einst dazu brachten, sich auf die jeweiligen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse kritisch auszuwirken. Im Unterschied zu den historischen Analysen, die unter der Ägide der modernen Aufklärungstechniken vorgenommen wurden, werden solche Studien diese Techniken der Geschichtsforschung zwar verwenden, aber Glaubenslehren nicht einfach auf die Glaubwürdigkeitsstrukturen ihres geschichtlichen Kontextes verkürzen. Eine solche Verkürzung würde den Lebensformen derer, welche diese Lehren ins Leben umsetzten, nicht gerecht. Sondern diese Studien würden zeigen, ob und wie die Dogmen eine Praxis zum Ausdruck brachten und begünstigten, welche die Glaubwürdigkeitsstrukturen kritisierte, insofern diese die intellektuelle, sittliche, gesellschaftliche und/oder religiöse Entwicklung behinderten. Inwieweit äußert sich in den Dogmen ein Wissen, das aus verändernder religiöser Liebe stammt – aus einer Liebe, die «nicht liebt mit Wort und Zunge,

sondern in Tat und Wahrheit», aus einer Liebe, an der wir «erkennen, daß wir zum Reich der Wahrheit gehören» (1 Joh 3, 18f)? Insofern Dogmen ein solches Wis-

sen sind, wir aber nicht aus ihnen leben, wird unsere Erfahrung ein Fluch sein.

<sup>1</sup> P. Berger, Zur Soziologie kognitiver Minderheiten: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969) 127–132; ders., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (Frankfurt 1970); J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: CONCILIUM 8 (1972) 399–407. Bergers undifferenzierte Zwei-Reiche-Theologie tritt in seinem Aufsatz zutage: *Secular Theology and the Rejection of the Supernatural*: *Theol. Studies* 38 (1977) 39–56.

<sup>2</sup> E. Voegelin, *The Ecumenic Age = Order and History IV* (Baton Rouge 1974) 48. 259–271.

<sup>3</sup> Ebd. 48.

<sup>4</sup> Ebd. 261–262.

<sup>5</sup> B. Welte: Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik: B. Welte (Hg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie = Quaestiones Disputatae* 51 (Freiburg i.Br. 1970) 100–117.

<sup>6</sup> D. Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York 1975) 64–87. 172–236.

<sup>7</sup> Ebd. 242–246.

<sup>8</sup> Vgl. P. Berger, *The Sacred Canopy* (New York 1967); ders., Auf den Spuren der Engel, aaO. 76ff; E. Voegelin, aaO. 2–58; B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg i.Br. 1965) 211–276. 380–426; D. Tracy, aaO. 111–171.

<sup>9</sup> M. Lamb, *The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies*: *Cath. Theol. Society of America Proceedings* 31 (1976) 149–178; ders., *History, Method and Theology* (Missoula 1977) 2–114.

<sup>10</sup> Ebd. 19–52. 479–536.

<sup>11</sup> B. Lonergan, *Method in Theology* (New York 1972) 125–145.

<sup>12</sup> P. Berger, Auf den Spuren..., aaO. 52–75; D. Tracy, aaO. 92–94; E. Voegelin, aaO. 6–11; B. Welte, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit (Frankfurt 1967).

<sup>13</sup> P. Berger, Auf den Spuren..., aaO. 61–64; D. Tracy, aaO. 210–211. 237–240. 244; E. Voegelin, aaO. 2–6. 333–335; B. Welte, *Dialektik der Liebe* (Frankfurt 1973) 49–63.

<sup>14</sup> Vgl. J. B. Metz, *Politische Theologie: Sacramentum Mundi III* (Freiburg i.Br. 1969) 1232–1240; ders., *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968) 89ff. 99–116; M. Lamb, *Les implications méthodologiques de la théologie politique*: M. Xhaufflaire (Hg.), *La pratique de la théologie politique* (Tournai 1974) 51–70; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (München 1973); J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*: L. Scheffczyk (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* (Freiburg i.Br. 1973) 120–140; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* (Düsseldorf 1976); J. Segundo, *Liberación de la teología* (Buenos Aires 1975); B. Lonergan, aaO. 3–55; ders., *Theology and Praxis*: *Cath. Theol. Society of America Proceedings* 32 (1977) 1–20.

<sup>15</sup> Vgl. J. Ritter, *Metaphysik und Politik* (Frankfurt 1969); R. Bernstein, *Praxis and Action* (Philadelphia 1971) 11–83; J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt 1971); K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie II* (Frankfurt 1973) 9–27. 96–154; M. Lamb, *History, Method and Theology* aaO. 56–114.

<sup>16</sup> Vgl. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Frankfurt 1969); D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik* (Frankfurt 1971); J. O'Neill (Hg.), *On Critical Theory* (New York 1976).

<sup>17</sup> Vgl. B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (New York 1957) 174–175. 286–287. 289–291. 713–718; G. Baum, *Man Becoming* (New York 1971).

<sup>18</sup> Vgl. C. Lenhardt, *The Wanderings of Enlightenment*: J. O'Neill (Hg.), aaO. 34–57; Metz, Moltmann, Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung* (Mainz 1970); J. Habermas, aaO. 253–305.

<sup>19</sup> Vgl. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1943); L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Acquin* (Paris 1953); H. Parkes, *The Divine Order* (New York 1969); J. Wright, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Rome 1957).

<sup>20</sup> Thomas v. A., *Summa Theologiae II-II*, 2, 6–8; diese hierarchische Ordnung wirkte sich auch auf das Klugheitsverständnis des Aquinaten aus: ebd. II-II, 47, 12.

<sup>21</sup> Vgl. J. Hochstaffl, *Negative Theologie* (Darmstadt 1976); B. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Notre Dame 1967); J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* (München 1962).

<sup>22</sup> Vgl. P. Gay, *The Enlightenment* (New York 1966) 242ff; F. Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy* (New York 1963) I, 74–107. 132f. 193–218; II, 37–54; K. Michalski, *La philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle*, hg. von K. Flasch (Frankfurt 1969).

<sup>23</sup> Vgl. T. Sanks, *Authority in the Church: A Study in Changing Paradigms* (Missoula 1974); M. Seckler, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI.*: *Tübinger Theol. Quartalsschrift* 149 (1969) 209–234.

<sup>24</sup> Vgl. H. Barnes, *A History of Historical Writing* (New York 1969) 136–276. Zu Rankes Auffassung, daß Macht Freiheit erschließe, vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965) 178–187. Zum falschen positivistischen Verständnis des «Geschichte-Machens» vgl. M. Lamb, *History, Method and Theology*, aaO. 73–92. 120–136. 249–254. 341–356. Zur weiten Verbreitung des technischen Denkens vgl. J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris 1954).

<sup>25</sup> Vgl. J. Habermas, *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation*: aaO. 231–257. M. Lamb aaO. 459–478; H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven 1974); J. Walgrave, *Unfolding Revelation* (Philadelphia 1972) 179–253.

<sup>26</sup> Ebd. 135–178; McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century* (New York 1977); W. Schulz, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis* (Rom 1969) 71–124.

<sup>27</sup> Vgl. P. Barthel, *Interprétation de langage mythique et théologie biblique* (Leiden 1963); W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt 1973) 29–224.

<sup>28</sup> Vgl. G. Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung* (Stuttgart 1969) 108–140. 183–202. 281–407.

<sup>29</sup> Vgl. B. Lonergan, *Method in Theology*, aaO. 235–293; H. Peukert, aaO. 250–323; E. Becker, *The Structure of Evil* (New York 1968).

<sup>30</sup> Vgl. J. B. Metz, *Erinnerung: Handbuch phil. Grundbegriffe* 2 (München 1973) 386–396; ders., *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*: CONCILIUM 8 (1972) 399–407; J. Segundo, aaO. 175–181; B. Lonergan, ebd. 311–320.

<sup>31</sup> Vgl. B. Lonergan, *Grace and Freedom* (New York 1971) 80–92. 103–109; ders., *De Constitutione Christi Ontologica et Psychologica* (Rom 1961) 51–56.

<sup>32</sup> Ders., *The Way to Nicea* (Philadelphia 1976); ders., *The Origins of Christian Realism: A Second Collection* (Philadelphia 1974) 239–261. Diese beiden Werke suchen aufzuzeigen, wie die Lehrentwicklung nicht einfach das Ergebnis einer sich auf das Christentum auswirkenden griechisch-römischen Begrifflichkeit war.

<sup>33</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem; Christus als Imperator: Theologische Traktate* (München 1951) 45–147. 150–164.

<sup>34</sup> J. Segundo, *Nuestra idea de Dios* (Buenos Aires 1970); F. Fiorenza, *Critical Social Theory and Christology*: *Cath. Theol. Society of America Proceedings* 30 (1975) 63–110; J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge* (Freiburg i.Br. 1977); S. Moore, *The Crucified Jesus is No Stranger* (New York 1977); J. Shea, *Stories about God* (Chicago 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MATTHEW L. LAMB

1939 in Wahington, D.C., geboren. 1962 Priesterweihe. Studium der Theologie im Monastischen Scholastikat Conyers, Ca., an der Päpstli-

chen Universität Gregoriana in Rom (Abschluß mit dem Lizentiat) und an der Universität Münster in Westfalen (Abschluß mit dem Doktorat). Seit 1973 Assistant Professor für Systematische Theologie und Fundamentaltheologie an der Marquette-Universität in Milwaukee, Wisconsin. Veröffentlichungen u.a.: St. Thomas' Commentary on

Ephesians (1966); History, Method, and Theology (1977); Mitarbeit an: Language, Truth and Meaning (1972), La pratique de la théologie politique (1974), Catechetics and Theology (1977), Lonergan Workshop: Interdisciplinary Collaboration (1977). Anschrift: W. Wells street 1404, Milwaukee, Wi. 53233, USA.

Carlo Molari

## Die kirchliche Gemeinschaft als hermeneutisches Subjekt der aus der jüdisch- christlichen Erfahrung erwachsenen Tradition

Für das Leben der Kirche ist es entscheidend wichtig, ihre geschichtliche Überlieferung sinngetreu zu deuten, geht es doch dabei um die Identität der Kirche in der Zeit, um die Kontinuität und den Sinn ihrer Sendung. Das Problem spitzt sich erst recht zu in Perioden rapider Kulturumbrüche, wo die auf dem Weg der Interpretation vor sich gehenden Anpassungs- und Umformulierungsprozesse noch notwendiger sind und in noch rascherem Tempo erfolgen.

Unter den zahlreichen Problemen in bezug auf die Interpretation einer religiösen Tradition, die sich auf Offenbarungsereignisse beruft, greifen wir die Frage nach dem eigentlichen Subjekt, also nach dem Ort heraus, an dem die entscheidenden Sinngehalte der zu übermittelnden Kultur hervortreten.

Dieser Aspekt des Problems darf nicht mit der Frage nach den offiziellen Organen (Lehramt) und nach den technischen Interpretationsstrukturen (theologische Schulen) verwechselt werden. Diese Organe und Strukturen haben es nämlich mit den Sinngehalten zu tun, die aus dem Glaubensleben hervorgehen und somit das hermeneutische Subjekt der Tradition voraussetzen: die Gemeinde, die sie übernimmt und sie übermittelt, indem sie sie in den verschiedenen geschichtlichen Situationen ins Leben umsetzt.

### 1. Voraussetzungen

Diese Annahme ist gerechtfertigt aufgrund einiger Vorgegebenheiten, die hier lediglich angeführt werden können.

### 1.1 Identität der Kirche

Die christliche Kirche findet ihre Identität in ihrer Überlieferung: in der Überlieferung, die aus der Geschichte Jesu von Nazaret hervorging, die ihrerseits mit der jüdischen Religion zusammenhängt, und zu deren Entwicklung viele andere Kulturelemente beigetragen haben. Um die jetzt bestehenden Christengemeinschaften zu definieren, genügt es nicht, sich einfach auf die Anfänge und den richtungweisenden Willen Jesu zu berufen. Die Christengemeinden von heute lassen sich bloß aufgrund ihrer geschichtlichen Überlieferung identifizieren.

### 1.2 Bei der Überlieferung verwendete Schemata

Eine Kulturtradition ist ein gesellschaftliches Gebilde, eine allmähliche Ablagerung intersubjektiver Erfahrungen, und sie bildet sich «nur, wenn sie in einem bestimmten Symbolsystem objektiviert wird, d.h. wenn die Möglichkeit zu einer wiederholten Objektivierung der gemeinsamen Erfahrungen gegeben ist»<sup>1</sup>.

Dies ist bei der jüdisch-christlichen Überlieferung in gesellschaftlich sehr bedeutsamen Formen der Fall gewesen. Erstens vermittelt der Sprache, die in der christlichen Überlieferung eine wesentliche Rolle spielt; denken wir nur an die dogmatischen Formulierungen, die biblischen Erzählungen und die mit dem Wort verbundenen zahlreichen rituellen Gebilde.

Eine zweite Form gesellschaftlicher Ablagerung von Erfahrungen ist die «ikonische», d.h. die in Bildern geschehende. Diese haben die Aufgabe, Gemütsempfindungen und Werte zu übermitteln und zu bewahren, aber auch, zu Verhaltensweisen anzuleiten. Im Unterschied zu einigen anderen religiösen Traditionen (wie z. B. der Islam und zum Teil das Judentum und der Urbuddhismus) haben in der christlichen Überlieferung die ikonischen Schemata bei der Traditionsablagerung eine wichtige Rolle gespielt. Während einiger Perioden haben die religiösen Bilder für ganze Christengemeinschaften den gewohnten Lebenshorizont gebildet.

Eine weitere wichtige Form von Erfahrungsablagerung wird von den rituellen Gesten gebildet. Nicht nur die Ereignisse, sondern auch ihre Bedeutung für das