

Wilfried Härle  
**Dogmatik**



Wilfried Härle

# **Dogmatik**



5., durchgesehene, überarbeitete und  
bibliographisch ergänzte Auflage

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-053974-5

e-ISBN (PDF) 978-3-11-054840-2

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-054862-4

**Library of Congress Control Number: 2018960717**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

---

Dem Andenken an  
Sigrid Glockzin-Bever  
(1947–2011)



# Inhalt

Vorwort — XXI

Vorwort zur zweiten Auflage — XXV

Vorwort zur dritten Auflage — XXVII

Vorwort zur vierten Auflage — XXIX

Vorwort zur fünften Auflage — XXXIII

Abkürzungsverzeichnis — XXXVII

## Einleitungsteil

- 1 Dogmatik im Gesamtzusammenhang der Theologie als Wissenschaft — 3**
  - 1.1 Zur Klärung des Wissenschaftsbegriffs — 4
    - 1.1.1 Methodische Wissenserweiterung und -überprüfung — 5
    - 1.1.2 Umfassende Wissenserweiterung und -überprüfung — 6
    - 1.1.3 Rationale Wissenserweiterung und -überprüfung — 7
      - 1.1.1–1.1.3 Fazit — 9
  - 1.2 Das Selbstverständnis der Theologie — 9
    - 1.2.1 Theologie und Glaube — 10
    - 1.2.2 Christlicher Glaube und kirchliche Lehre — 12
  - 1.3 Theologie als Wissenschaft — 14
    - 1.3.1 Die Frage nach der Notwendigkeit wissenschaftlicher Theologie — 14
    - 1.3.2 Die Auseinandersetzung um den Wissenschaftsbegriff — 15
    - 1.3.3 Die Wissenschaftlichkeit der Theologie — 17
      - 1.3.3.1 Methodisierbarkeit — 18
      - 1.3.3.2 Vorurteilsfreiheit — 18
      - 1.3.3.3 Wahrheitsfähigkeit und Wahrheitsgewißheit — 20
      - 1.3.3.4 Hypothesenbildung — 21
      - 1.3.3.5 Falsifizierbarkeit — 22
      - 1.3.3.6 Widerspruchsfreiheit — 24
      - 1.3.3.7 (Selbst-)Relativierung — 25
  - 1.4 Ort und Funktion der Dogmatik im Gesamtzusammenhang der Theologie — 27
    - 1.4.1 Die in sich differenzierte Einheit der Theologie — 28

- 1.4.1.1 Die einheitliche Aufgabe der Theologie — 28
- 1.4.1.2 Die innere Differenzierung der Theologie — 31
- 1.4.2 Ort und Funktion der Dogmatik innerhalb der Systematischen Theologie — 35
- 1.5 Die Gliederung der Dogmatik — 39
- 1.5.1 Grundsätzliche Überlegungen bezüglich der Gliederung einer Dogmatik — 39
- 1.5.2 Traditionelle Gliederungsprinzipien der Dogmatik — 40
- 1.5.2.1 Das trinitarische Gliederungsprinzip — 40
- 1.5.2.2 Das heilsgeschichtliche Gliederungsprinzip — 40
- 1.5.2.3 Das methodisch-inhaltliche Gliederungsprinzip — 41
- 1.5.3 Die Gliederung dieser Dogmatik — 41
- 1.5.3.1 Die trinitarische Gliederung des Gottesverständnisses — 42
- 1.5.3.2 Die „heilsgeschichtliche“ Gliederung des Weltverständnisses — 42
- 1.5.3.3 Die methodische Unterscheidung zwischen Rekonstruktion und Explikation — 42
- 1.5.3.4 Das Verhältnis der drei Teile zueinander — 43

## **Hauptteil I: Rekonstruktion des Wesens des christlichen Glaubens**

- 2 **Die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens — 47**
- 2.1 „Wesen“ und „Erscheinung“ — 47
- 2.1.1 Das Verhältnis von „Wesen“ und „Erscheinung“ — 47
- 2.1.2 Der Begriff „Wesen“ — 49
- 2.1.2.1 „Wesen“ als das Unterscheidende und Unverwechselbare — 49
- 2.1.2.2 „Wesen“ als das Unveränderliche und stets Gleichbleibende — 50
- 2.1.2.3 „Wesen“ als das Unaufgebbare und Unverzichtbare — 51
- 2.2 Glaube — 52
- 2.2.1 Zur Klärung des Glaubensbegriffs — 53
- 2.2.1.1 Glaube als Vertrauen — 55
- 2.2.1.2 Die Unbedingtheit des Glaubens — 56
- 2.2.1.3 Das Gegenüber des Glaubens — 57
- 2.2.2 Die Angefochtenheit des Glaubens — 59
- 2.2.3 Glaube als Lebensbewegung — 61
- 2.2.4 Anthropologische Ortsbestimmung des Glaubens — 63



- 2.2.4.1 Glaube und Wille — 64
- 2.2.4.2 Glaube und Vernunft — 64
- 2.2.4.3 Glaube und Gefühl — 65
- 2.2.5 Konstitutionsbedingungen des Glaubens — 66
- 2.2.5.1 Die Unverfügbarkeit des Glaubens — 66
- 2.2.5.2 Der personale Charakter des Glaubens — 67
- 2.2.5.3 Äußere Entstehungsbedingungen des Glaubens — 67
- 2.3 Zur Wesensbestimmung des christlichen Glaubens — 68
- 2.3.1 Der christliche Glaube als geschichtliche Wirklichkeit — 69
- 2.3.1.1 Der geschichtliche Ursprung des christlichen Glaubens — 69
- 2.3.1.2 Der geschichtliche Charakter des christlichen Glaubens — 70
- 2.3.2 Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Wesens-Bestimmung des christlichen Glaubens — 71
- 2.3.2.1 Die kategoriale Unterscheidung des Wesens von jeder Erscheinung — 71
- 2.3.2.2 Das zirkuläre Verhältnis von Erscheinung und Wesen — 73
- 2.3.2.3 Die Unabgeschlossenheit des christlichen Glaubens — 74
- 2.3.3 Konsequenzen für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens — 75
- 3 Gottes Offenbarung in Jesus Christus als Grund des christlichen Glaubens — 77**
- 3.1 Der Offenbarungsbegriff — 77
- 3.1.1 Offenbarung als Erschließungsgeschehen — 77
- 3.1.2 Die Strukturelemente der Offenbarung — 80
- 3.1.2.1 Der Gehalt der Offenbarung — 80
- 3.1.2.2 Der Urheber der Offenbarung — 81
- 3.1.2.3 Die Gestalt der Offenbarung — 82
- 3.1.2.4 Der Empfänger der Offenbarung — 83
- 3.1.2.5 Die Wirkung der Offenbarung — 84
- 3.2 Jesus Christus als Gottes Offenbarung — 85
- 3.2.1 Das Christusgeschehen als Offenbarungsgeschehen — 85
- 3.2.2 Die Verborgenheit Gottes in Jesus Christus — 87
- 3.2.2.1 Gottesoffenbarung in der Verborgenheit — 88
- 3.2.2.2 Der offenbare und der verborgene Gott — 89
- 3.2.2.3 Das bleibende Geheimnis der Gottesoffenbarung in Jesus Christus — 90
- 3.3 Gottesoffenbarung außerhalb von Jesus Christus? — 92
- 3.3.1 Die inhaltliche Exklusivität der Gottesoffenbarung in Jesus Christus — 92

- 3.3.2 Die Möglichkeit und Wirklichkeit anderer Gottesoffenbarung — **93**
- 3.3.3 Das Verhältnis von allgemeiner und besonderer Offenbarung — **94**
- 3.4 Der sog. Absolutheitsanspruch des Christentums — **97**
- 3.4.1 Begriffliche Vorklärungen — **98**
- 3.4.1.1 Was bedeutet „Absolutheit“? — **98**
- 3.4.1.2 Was bedeutet in diesem Zusammenhang „Christentum“? — **99**
- 3.4.1.3 Was bedeutet in diesem Zusammenhang „Anspruch“? — **101**
- 3.4.2 Die Absolutheit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus — **102**
  
- 4 Die Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens — 106**
- 4.1 Die Bibel als Kanon — **106**
- 4.1.1 Die geschichtliche Notwendigkeit der Kanonbildung — **106**
- 4.1.2 Die Legitimation des Kanons — **108**
- 4.1.3 Die Autorität des biblischen Kanons für den christlichen Glauben — **109**
- 4.1.3.1 Die auctoritas causativa des Kanons — **109**
- 4.1.3.2 Die auctoritas normativa des Kanons — **110**
- 4.2 Die Begründung der Bibelautorität — **112**
- 4.2.1 Mögliche Begründungsansätze — **112**
- 4.2.1.1 Die Verfasser der biblischen Schriften — **112**
- 4.2.1.2 Der Inhalt der Bibel — **114**
- 4.2.1.3 Das Zustandekommen der Bibel — **114**
- 4.2.2 Das Verhältnis der Begründungsansätze zueinander — **118**
- 4.2.3 Die Anwendbarkeit der Begründung der Schriftautorität auf das Alte Testament — **119**
- 4.3 Das Problem der sachgemäßen Schriftauslegung — **123**
- 4.3.1 Das Verstehen der Bibel als Auslegungsgeschehen — **123**
- 4.3.2 Schriftauslegung als Erfassung des Schriftsinnes — **125**
- 4.3.2.1 Wahrheitsmomente der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn — **125**
- 4.3.2.2 Die Erfäßbarkeit des Literalsinnes — **127**
- 4.3.3 Die „Mitte der Schrift“ als Auslegungsprinzip — **128**
- 4.3.3.1 Die Frage nach der Einheit des Kanons als Auslegungsaufgabe — **129**
- 4.3.3.2 Die Vielfalt der biblischen Schriften und die Mitte der Schrift — **130**

- 4.3.3.3 Die kritische Funktion der Mitte der Schrift — 133
- 5 Das kirchliche Bekenntnis als maßgebliche Auslegung des christlichen Glaubens — 135**
- 5.1 Der konfessionelle und ökumenische Charakter der Dogmatik — 136
- 5.2 Die Bedeutung von Dogma und Bekenntnis für den christlichen Glauben — 141
- 5.2.1 „Dogma“ und „Bekenntnis“ — 142
- 5.2.1.1 Zur Klärung des Dogma-Begriffs — 142
- 5.2.1.2 Zur Klärung des Bekenntnis-Begriffs — 143
- 5.2.2 Die theologische Bedeutung des kirchlichen Bekenntnisses — 145
- 5.2.3 Die Relevanz des kirchlichen Bekenntnisses — 150
- 5.2.3.1 Die Relevanz des Bekenntnisses für das kirchliche Leben — 150
- 5.2.3.2 Die Relevanz des Bekenntnisses für das ordinierte Amt — 151
- 5.2.4 Die Notwendigkeit der angemessenen Auslegung des kirchlichen Bekenntnisses — 152
- 5.3 Das reformatorische Verständnis des christlichen Glaubens — 154
- 5.3.1 Die Mitte des reformatorischen Bekenntnisses — 154
- 5.3.2 Die Entfaltung der reformatorischen Grundeinsicht — 156
- 5.3.2.1 Der Glaube als Täter der guten Werke — 156
- 5.3.2.2 Gerechter und Sünder zugleich — 157
- 5.3.2.3 Das weltliche und das geistliche Regiment Gottes — 159
- 5.3.2.4 Die Kirche als geistliche und leibliche Versammlung — 160
- 5.3.2.5 Äußeres Wort und Geistwirken — 160
- 6 Die gegenwärtige Lebenswelt als Kontext des christlichen Glaubens — 163**
- 6.1 Die gegenwärtige Lebenswelt — 164
- 6.1.1 Zum Begriff „Lebenswelt“ — 164
- 6.1.1.1 „Lebenswelt“ als umfassende Wirklichkeit — 164
- 6.1.1.2 „Lebenswelt“ als alltägliche Wirklichkeit — 165
- 6.1.1.3 „Lebenswelt“ als subjektbezogene Wirklichkeit — 166
- 6.1.1.4 „Lebenswelt“ als geschichtliche Wirklichkeit — 166
- 6.1.2 Die Gegenwärtigkeit der Lebenswelt — 167
- 6.1.3 Die Erkenntnis der gegenwärtigen Lebenswelt — 168

6.2	Der Kontext-Charakter der gegenwärtigen Lebenswelt —	<b>170</b>
6.2.1	Der Begriff „Kontext“ und die Kontexte —	<b>171</b>
6.2.1.1	Der Kontextbegriff —	<b>171</b>
6.2.1.2	Unterschiedliche Kontexte —	<b>172</b>
6.2.2	Die Funktion der Lebenswelt als Kontext des christlichen Glaubens —	<b>173</b>
6.2.3	Kontextuelle Dogmatik? —	<b>176</b>
6.3	Christlicher Glaube im Kontext der gegenwärtigen Lebenswelt —	<b>178</b>
6.3.1	Grundzüge der gegenwärtigen Lebenswelt —	<b>178</b>
6.3.1.1	Allgemeine Charakteristika neuzeitlicher Lebenswelten —	<b>178</b>
6.3.1.2	Grundlegende Bestimmungsfaktoren der gegenwärtigen Lebenswelt —	<b>182</b>
6.3.2	Christlicher Glaube in der gegenwärtigen Lebenswelt —	<b>186</b>

## **Hauptteil II: Explikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses**

<b>7</b>	<b>Die im christlichen Wirklichkeitsverständnis vorausgesetzte Gottes- und Welterkenntnis —</b>	<b>193</b>
7.1	Die Bedingungen der Möglichkeit von Gottes- und Welterkenntnis —	<b>193</b>
7.1.1	Erkenntnis —	<b>195</b>
7.1.1.1	Der rezeptive Aspekt der Erkenntnis —	<b>197</b>
7.1.1.2	Der produktive Aspekt der Erkenntnis —	<b>198</b>
7.1.1.3	Die Zusammengehörigkeit des rezeptiven und des produktiven Aspekts der Erkenntnis —	<b>201</b>
7.1.1.4	Das Entsprechungsverhältnis von Wirklichkeit und Interpretation —	<b>203</b>
7.1.2	Der Begriff „Gott“ —	<b>205</b>
7.1.2.1	„Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ —	<b>205</b>
7.1.2.2	„Woran du dein Herz hängst und verläßt dich darauf“ bzw. „Was einen Menschen unbedingt angeht“ —	<b>206</b>
7.1.2.3	„Das Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins“ bzw. „Der Grund des Seins“ —	<b>207</b>
7.1.2.4	„Der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit“ —	<b>208</b>

- 7.1.2.5 „Das Geheimnis der Wirklichkeit“ bzw. „das Geheimnis der Welt“ — 210
- 7.1.3 Der Begriff „Welt“ — 212
- 7.2 Zugänge zur Gottes- und Welterkenntnis — 215
- 7.2.1 Ansatzpunkte in der Welterkenntnis — 215
- 7.2.1.1 Die Erkennbarkeit des Ursprungs der Welt — 218
- 7.2.1.2 Die Erkennbarkeit der Sinnhaftigkeit der Welt — 219
- 7.2.1.3 Die Erkennbarkeit des Bestimmungszieles der Welt — 221
- 7.2.2 Charakteristika der Gotteserkenntnis — 222
- 7.2.2.1 Gotteserkenntnis als Ziel menschlichen Suchens — 222
- 7.2.2.2 Gotteserkenntnis als Offenbarungserkenntnis — 225
- 7.2.2.3 Gotteserkenntnis als Glaubenserkenntnis — 227

## Teil A: Das Gottesverständnis des christlichen Glaubens

- 8 Gottes Sein (Theo-logie) — 233**
- 8.1 Gottes Wesen und Eigenschaften — 234
- 8.1.1 Gottes Wesen als Liebe — 234
- 8.1.1.1 Was ist „Liebe“? — 235
- 8.1.1.2 Die Zuordnung von Liebe zu Gottes Wesen — 239
- 8.1.1.3 Die Grenzen des Redens von Gottes Wesen als Liebe — 241
- 8.1.2 Die Personalität Gottes — 245
- 8.1.2.1 Zur Klärung der Begriffe „Person“ und „Personalität“ — 246
- 8.1.2.2 Die Anwendbarkeit personaler Kategorien auf Gott — 248
- 8.1.2.3 Männliche und/oder weibliche Ausdrucksformen im Reden von Gott — 251
- 8.1.3 Die Eigenschaften Gottes — 254
- 8.1.3.1 Einheit und Unterscheidbarkeit der Eigenschaften Gottes — 255
- 8.1.3.2 Die Eigenschaften, die den kategorialen Unterschied zum Ausdruck bringen — 256
- 8.1.3.3 Die Eigenschaften, die die reale Verbundenheit zum Ausdruck bringen — 265
- 8.2 Gottes Wirklichkeit — 268
- 8.2.1 Infragestellungen der Wirklichkeit Gottes — 268
- 8.2.1.1 Der Illusionsverdacht — 269
- 8.2.1.2 Die naturalistische Antithese — 270
- 8.2.1.3 Das Theodizee-Problem — 272
- 8.2.2 Das christliche Verständnis der Wirklichkeit Gottes — 273

- 8.2.2.1 „Existenz“ und „Wirklichkeit“ in Anwendung auf Gott — **273**
- 8.2.2.2 Die Wirklichkeit Gottes als Wirklichkeit der Liebe — **275**
- 8.3 Gottes Wirken — **281**
- 8.3.1 „Handeln“ oder „Wirken“ Gottes — **282**
- 8.3.2 Gottes daseinskonstituierendes Wirken — **284**
- 8.3.3 Gottes geschichtliches Wirken (providentia) — **286**
- 8.3.3.1 Vorsehung als Mitwirkung (concursum divinum) — **290**
- 8.3.3.2 Vorsehung als Lenkung (gubernatio divina) — **292**
- 8.3.4 Engel als Boten Gottes — **295**
- 8.3.5 Gottes Wirken und das Gebet des Menschen — **299**
- 8.3.6 Segen als Wirken Gottes — **301**
  
- 9 Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus (Christologie) — 304**
- 9.1 Das Thema der Christologie — **304**
- 9.1.1 Der christliche Glaube als Glaube an das Evangelium von Jesus Christus — **304**
- 9.1.1.1 Die Botschaft von Jesus Christus als Evangelium — **304**
- 9.1.1.2 Das Evangelium als Botschaft von Jesus Christus — **305**
- 9.1.1.3 Der Bezug des Evangeliums zu Jesus von Nazareth — **305**
- 9.1.1.4 Das Evangelium von Jesus als dem Christus — **306**
- 9.1.2 Die Einheit von Person und Werk Jesu Christi — **307**
- 9.2 Verkündigung, Wirken und Geschick Jesu — **308**
- 9.2.1 Die geschichtliche Überlieferung von Jesus — **308**
- 9.2.2 Verkündigung und Wirken Jesu — **309**
- 9.2.3 Der Tod Jesu — **313**
- 9.2.4 Die Auferweckung Jesu — **314**
- 9.3 Das Heilswerk Jesu Christi — **315**
- 9.3.1 Jesus Christus als Offenbarung Gottes für den Menschen — **318**
- 9.3.1.1 Jesus Christus als Offenbarung in Person — **318**
- 9.3.1.2 Jesus Christus als Selbstoffenbarung Gottes — **319**
- 9.3.1.3 Der Gehalt der Gottesoffenbarung in Jesus Christus — **320**
- 9.3.2 Jesus Christus als Versöhnung zwischen Gott und Mensch — **321**
- 9.3.2.1 Die Schwierigkeiten der Versöhnungslehre — **322**
- 9.3.2.2 Die Bedeutung der Versöhnungslehre — **324**
- 9.3.2.3 Denkmöglichkeiten der Versöhnungslehre — **327**
- 9.3.3 Jesus Christus als Erlösung des Menschen durch Gott — **335**
- 9.4 Die Person Jesu Christi — **340**
- 9.4.1 Das Wesen Jesu Christi — **342**

- 9.4.2 Das Geheimnis des göttlichen Ursprungs Jesu Christi — **347**
- 9.4.2.1 Die Einsetzung in die Gottessohnschaft durch die Auferstehung — **347**
- 9.4.2.2 Die Berufung zur Gottessohnschaft durch die Taufe — **348**
- 9.4.2.3 Die Geburt des Gottessohnes von der Jungfrau Maria — **349**
- 9.4.2.4 Die Präexistenz des Gottessohnes — **354**
  
- 10 Die Gegenwart Gottes als Heiliger Geist (Pneumatologie) — 357**
- 10.1 Die Rede vom „Geist“ in Verbindung mit Gott — **360**
- 10.1.1 Beobachtungen und Überlegungen zum Geistbegriff — **361**
- 10.1.2 Geist als Gott und Mensch verbindende Wirklichkeit — **362**
- 10.1.3 Geist als Gabe und Geber — **365**
- 10.2 Gott als Heiliger Geist — **366**
- 10.2.1 Der Heilige Geist als Geist der Wahrheit — **367**
- 10.2.2 Der Heilige Geist als Geist der Liebe — **369**
- 10.2.3 Der Heilige Geist als Geist des Lebens — **370**
- 10.2.1–10.2.3 Fazit — **371**
- 10.3 Die Wirkungen des Heiligen Geistes — **372**
- 10.3.1 Die heiligende Wirkung des Heiligen Geistes — **373**
- 10.3.1.1 Gemeinschaft der Heiligen — **374**
- 10.3.1.2 Vergebung der Sünden — **376**
- 10.3.1.3 Auferstehung der Toten und das ewige Leben — **377**
- 10.3.2 Die begabende Wirkung des Heiligen Geistes — **378**
- 10.3.2.1 Theologische Begabungen — **379**
- 10.3.2.2 Die Gabe der Krankenheilung — **380**
- 10.3.2.3 Die Gabe der Zungenrede — **382**
  
- 11 Die Dreieinigkeit Gottes (Trinitätslehre) — 384**
- 11.1 Begründung und Status der Trinitätslehre — **384**
- 11.1.1 Die Begründung der geschichtlichen Notwendigkeit der Trinitätslehre — **386**
- 11.1.2 Die Trinitätslehre als Theorie reflektierten Redens von Gott — **388**
- 11.1.3 Die Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinitätslehre — **390**
- 11.2 Die Lehre von der ökonomischen Trinität — **391**
- 11.2.1 Die Vielfalt des göttlichen Wirkens — **392**
- 11.2.2 Die Einheit des göttlichen Wirkens — **392**
- 11.2.3 Das Wirken des dreieinigen Gottes — **394**

- 11.3 Die Lehre von der immanenten Trinität — **398**
- 11.3.1 Der „Vater“ als die innertrinitarisch ursprungshafte Seinsweise Gottes — **399**
- 11.3.2 Der „Sohn“ als die innertrinitarisch zur welthaften Existenz bestimmte Seinsweise Gottes — **402**
- 11.3.3 Der Heilige Geist als die innertrinitarisch erkenntnisbegründende Seinsweise Gottes — **403**
- 11.4 Die Vermittlung der Trinitätslehre als didaktische Aufgabe — **406**

## **Teil B: Das Weltverständnis des christlichen Glaubens**

- 12 Die geschaffene Welt (Schöpfungslehre) — 411**
- 12.1 Der Sinn der Bezeichnung der Welt als „Schöpfung“ oder als „geschaffen“ — **411**
- 12.1.1 Geschaffensein als konstitutives Bezogensein der Welt auf Gott — **412**
- 12.1.1.1 Die Wesensverschiedenheit zwischen Welt und Gott — **413**
- 12.1.1.2 Die Verbundenheit von Welt und Gott — **415**
- 12.1.1.3 Die Einheit von Wesensverschiedenheit und Verbundenheit — **416**
- 12.1.2 Schöpfung und Weltentstehung — **417**
- 12.1.2.1 Schöpfung und zeitlicher Anfang des Universums — **417**
- 12.1.2.2 Schöpfung als innerer Grund der Weltentstehung — **420**
- 12.1.2.3 Schöpfung als creatio ex nihilo — **423**
- 12.1.3 Schöpfung als creatio continua(ta) — **425**
- 12.2 Die Geschöpfe — **427**
- 12.2.1 Vielfalt und Einheit der Geschöpfe — **427**
- 12.2.1.1 Die Vielfalt der Geschöpfe — **428**
- 12.2.1.2 Die Einheit der Geschöpfe — **430**
- 12.2.2 Der Mensch als Geschöpf Gottes — **431**
- 12.2.2.1 Der Begriff „Mensch“ — **432**
- 12.2.2.2 Die Bestimmung des Menschen zum Ebenbild Gottes — **436**
- 12.2.2.3 Das Verhältnis des Menschen zu den anderen Geschöpfen — **439**
- 12.3 Das Theodizeeproblem — **441**
- 12.3.1 Bedingungen für die Bearbeitung des Theodizeeproblems — **441**



- 12.3.1.1 Theodizee als Gerichtsverfahren des Menschen gegen Gott? — **441**
- 12.3.1.2 Theodizee als Akt des Unglaubens? — **442**
- 12.3.1.3 Theodizee als Widerlegung aller Anklagen? — **443**
- 12.3.2 Die konstituierenden Elemente des Theodizeeproblems — **444**
- 12.3.2.1 Das Übel in der Welt — **445**
- 12.3.2.2 Ein allmächtiger, allwissender, gütiger Gott als Schöpfer und Herr der Welt — **447**
- 12.3.2.3 Das Theodizeeproblem als Konflikt zwischen der Erfahrung des Übels und dem Glauben an Gott — **447**
- 12.3.3 Lösungsmöglichkeiten für das Theodizeeproblem — **448**
- 12.3.3.1 Das metaphysische Übel als Konsequenz des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf — **448**
- 12.3.3.2 Die Möglichkeit des moralischen Übels als Preis personaler Freiheit — **450**
- 12.3.3.3 Das physische Übel und die Reifung des Menschen — **451**
- 12.3.4 Ergebnis und Folgerungen — **454**
- 12.3.4.1 Der Ausgang des Theodizeeprozesses — **454**
- 12.3.4.2 Der Sinn der Beschäftigung mit dem Theodizeeproblem — **455**
- 12.3.4.3 Der Umgang mit dem Theodizeeproblem in der Seelsorge — **457**
  
- 13 Die gefallene Welt (Hamartiologie) — 459**
- 13.1 Zur Klärung des Begriffs „Sünde“ (und „Schuld“) — **460**
- 13.1.1 Zum biblischen Sprachgebrauch — **460**
- 13.1.1.1 Hauptbegriffe für „Sünde“ im Alten Testament — **460**
- 13.1.1.2 Das Reden von „Sünde“ im Neuen Testament — **462**
- 13.1.2 „Sünde“ (und „Schuld“) in den Bekenntnisschriften — **464**
- 13.1.3 „Sünde“ und „Schuld“ in unserer Sprache — **465**
- 13.1.3.1 „Sünde“ und „Schuld“ im allgemeinen Sprachgebrauch — **465**
- 13.1.3.2 Theologisch verantwortliches Reden von „Sünde“ und „Schuld“ — **467**
- 13.1.3.3 Das Wesen der Sünde — **468**
- 13.2 Die Wurzel der Sünde — **469**
- 13.2.1 Die Legitimität der Frage nach der Wurzel der Sünde — **470**
- 13.2.2 Die Wurzel der Sünde und der „Sündenfall“ — **471**
- 13.2.2.1 Die Möglichkeit des Sündenfalls — **472**

- 13.2.2.2 Die Wirklichkeit des Sündenfalls — **477**
- 13.2.3 Sünde als Erbsünde — **478**
- 13.2.3.1 Erbsünde als peccatum originale — **479**
- 13.2.3.2 Erbsünde als peccatum personale — **480**
- 13.3 Erscheinungsformen der Sünde — **482**
- 13.3.1 Der Umschlag der kreatürlichen Angst in dämonische Angst — **483**
- 13.3.2 Übertragung und Verdrängung eigener Angst — **484**
- 13.4 Auswirkungen der Sünde — **487**
- 13.4.1 Folgen der Sünde — **488**
- 13.4.1.1 Sünde und Scham — **488**
- 13.4.1.2 Sünde und Tod — **490**
- 13.4.2 Sünde und Teufel — **491**
  
- 14 Die versöhnte Welt (Soteriologie) — 495**
- 14.1 Das Heil in Jesus Christus — **496**
- 14.1.1 Vielfalt und Einheit des Heils — **496**
- 14.1.1.1 Die vielfältigen Erscheinungsformen des Heils — **497**
- 14.1.1.2 Das einheitliche Wesen des Heils — **501**
- 14.1.2 Erwählung als Grund des Heils — **507**
- 14.1.2.1 Erwählung und doppelte Prädestination — **508**
- 14.1.2.2 Die Unwiderstehlichkeit der Erwählung — **510**
- 14.1.3 Die Aneignung des Heils durch den Glauben — **512**
- 14.1.3.1 Der Glaube als Heilmittel oder als Heil — **512**
- 14.1.3.2 Das Zustandekommen des Glaubens — **517**
- 14.1.4 Die Lebenspraxis des Glaubens — **518**
- 14.1.4.1 Liebe als Lebenspraxis des Glaubens — **518**
- 14.1.4.2 Die gesellschaftliche Lebenspraxis des Glaubens — **526**
- 14.1.4.3 Liebe als innere Konsequenz des Glaubens — **528**
- 14.2 Die Heilmittel („media salutis“) — **533**
- 14.2.1 Die Notwendigkeit äußerer Heilmittel — **534**
- 14.2.2 Wortverkündigung und Sakramente — **535**
- 14.2.2.1 Sinn und Begründung der Unterscheidung zwischen Wortverkündigung und Sakramenten — **536**
- 14.2.2.2 Begründung und Abgrenzung der Sakramente — **542**
- 14.2.3 Die Taufe — **548**
- 14.2.3.1 Die Taufe als zeichenhafte Eingliederung in den „Leib Christi“ — **549**
- 14.2.3.2 Das Verhältnis von Taufe und Glaube — **550**
- 14.2.3.3 Die Heilsbedeutung der Taufe — **551**

- 14.2.3.4 Erwachsene- und Säuglingstaufe — **553**
- 14.2.3.5 Taufverantwortung — **559**
- 14.2.4 Das Abendmahl — **560**
- 14.2.4.1 Das Abendmahl als zeichenhafte Anteilhabe am „Leib Christi“ — **561**
- 14.2.4.2 Die Realpräsenz Christi in den sinnhaften Zeichen — **563**
- 14.2.4.3 Würdiger oder unwürdiger Empfang des Abendmahls — **566**
- 14.2.4.4 Teilnahme am Abendmahl — **568**
- 14.2.5 Die Beichte — **570**
- 14.3 Die Kirche (Ekklesiologie) — **572**
- 14.3.1 Das Wesen der Kirche — **573**
- 14.3.1.1 Kirche als *communio* und *congregatio sanctorum* — **573**
- 14.3.1.2 Die verborgene und die sichtbare Kirche — **575**
- 14.3.1.3 Die Eigenschaften und Kennzeichen der Kirche — **578**
- 14.3.2 Der Auftrag der Kirche — **580**
- 14.3.2.1 Die Bestimmung des kirchlichen Auftrags — **580**
- 14.3.2.2 Verwirklichungsformen des kirchlichen Auftrags — **582**
- 14.3.2.3 Die Grenzen des kirchlichen Auftrags — **583**
- 14.3.3 Die Ämter in der Kirche — **586**
- 14.3.3.1 Das Allgemeine Priestertum — **587**
- 14.3.3.2 Das ordinierte Amt — **588**
- 14.3.3.3 Mitarbeiter in der Kirche — **591**
- 14.3.3.4 Kirchenleitende Ämter — **591**
- 14.3.4 Zur Struktur der Kirche — **594**
- 14.3.4.1 Die Gemeinde im Verbund mit anderen Gemeinden — **594**
- 14.3.4.2 Binnendifferenzierungen der Gemeindestruktur — **596**
- 14.3.4.3 Übergemeindliche Strukturen — **597**
- 14.3.4.4 Volkskirche und Freikirche — **598**
  
- 15 Die vollendete Welt (Eschatologie) — 603**
- 15.1 Die vollendete Welt als Gegenstand theologischer Aussagen — **604**
- 15.1.1 Sinn und Notwendigkeit eschatologischer Aussagen — **605**
- 15.1.2 Erkenntnistheoretische und ontologische Probleme der Eschatologie — **606**
- 15.1.2.1 Erkenntnistheoretische Probleme der Eschatologie — **607**
- 15.1.2.2 Ontologische Probleme der Eschatologie — **608**
- 15.1.3 Konsequenzen für die Gewinnung eschatologischer Aussagen — **611**

- 15.2 Vollendung als partikulares oder universales Heil — **613**
- 15.2.1 Der „doppelte Ausgang“ — **614**
- 15.2.1.1 Der Maßstab der Entscheidung — **615**
- 15.2.1.2 Anthropologische Implikationen — **618**
- 15.2.1.3 Theo-logische Implikationen — **621**
- 15.2.2 Die Einbeziehung des annihilatio-Gedankens — **622**
- 15.2.3 Die Apokatastasis panton als Allerlösung — **626**
- 15.2.1 – 15.2.3 Fazit — **628**
- 15.3 Ausblicke auf die vollendete Welt — **630**
- 15.3.1 Tod — **631**
- 15.3.1.1 Der Tod als Trennung der Seele vom Leib — **631**
- 15.3.1.2 Der Tod als definitives Ende des Menschen — **632**
- 15.3.1.3 Tod als Verhältnislosigkeit — **633**
- 15.3.1.4 Tod als reine Passivität — **634**
- 15.3.2 Auferstehung der Toten — **635**
- 15.3.2.1 Diskontinuität und Kontinuität — **635**
- 15.3.2.2 Auferstehung zum Gericht oder zum Heil — **637**
- 15.3.3 Christi Kommen zum Gericht — **640**
- 15.3.3.1 Das Gericht als Aufdeckung der Wahrheit des irdisch-geschichtlichen Lebens — **641**
- 15.3.3.2 Christus als der Richter — **643**
- 15.3.3.3 Gericht über die Person und über die Werke — **644**
- 15.3.4 Ewiges Leben — **646**
- 15.3.4.1 Der Begriff „ewiges Leben“ — **646**
- 15.3.4.2 Ewiges Leben und die Realität des Todes — **647**
- 15.3.4.3 Die kosmische Dimension des ewigen Lebens — **648**

**Literaturhinweise — 650**

- Neuzeitliche Gesamtdarstellungen der evangelischen Dogmatik. Eine Auswahl in chronologischer Reihenfolge — **650**
- Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln bzw. Abschnitten dieser Dogmatik — **651**

**Bibelstellenregister — 672**

**Personenregister (ohne biblische Namen) — 687**

**Begriffsregister — 691**

# Vorwort

Ein Lehrbuch der Dogmatik trifft in unserer Zeit auf Interesse *und* auf Skepsis. Schon der Begriff „Dogmatik“ ruft bei vielen Menschen Assoziationen von Enge, Starrheit und Dogmatismus hervor. Im Bewußtsein der hier drohenden Mißverständnisse bin ich nur zögernd an diese Aufgabe herangegangen. Ihre Übernahme wurde mir erleichtert durch die Tatsache, daß dieses Lehrbuch in einer Reihe erscheint, in der Wolfgang Trillhaas vor fast einem Vierteljahrhundert das Ziel der Dogmatik beschrieben hat mit der Formulierung, sie möge „zu einer eigenen Überzeugung und zu befreiendem Verstehen behilflich sein“ (Dogmatik, 1972<sup>3</sup>, S. VIII). Diese Zielsetzung möchte ich mir gern zu eigen machen.

Angesichts des zunehmenden religiösen Pluralismus gibt es gerade heute viele Menschen, denen es wichtig ist, sich über ihren Glauben gedanklich Rechenschaft zu geben und so im Dialog mit anderen Auffassungen gesprächsfähig zu sein. Das kann aber nur gelingen, wenn sie in der Auseinandersetzung mit den Inhalten des Glaubens, wie sie durch eine lange Überlieferungsgeschichte vorgegeben sind, dazu angeleitet werden, eine aus eigenem Verstehen gewonnene Überzeugung auszubilden und argumentativ zu vertreten.

Die vorliegende Dogmatik will die Leserinnen und Leser dadurch zur eigenen Urteilsbildung anregen, daß in einem zusammenhängenden Gedankengang die Fragen, Argumente und Lösungsansätze entfaltet werden, die sich für den Verfasser bei seiner Beschäftigung mit dem christlichen Glauben ergeben haben. Diese Darstellung der *eigenen* Auffassung (anstelle der Wiedergabe mehrerer unterschiedlicher Lehrmeinungen) soll dazu anregen, in kritischer Anknüpfung an das Vorgetragene nun auch selbst einen *eigenen* Weg zu suchen.

In diesem Prozeß der Ausbildung systematisch-theologischer Urteilsfähigkeit sind die Anfragen und Einwände aus der gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und religiösen Lebenswelt (aber auch aus dem eigenen Nachdenken) nicht störende Zwischenrufe, sondern notwendige Herausforderungen, die verhindern können, daß Glaube und Leben sich voneinander isolieren und damit – zum Schaden beider – beziehungslos werden. Je deutlicher diese Einwände artikuliert werden, desto mehr nötigen sie die Theologie, in der Besinnung auf ihre Sache nach tragfähigen Antworten zu suchen und über sie allgemeinverständlich Rechenschaft zu geben – oder ihre eigene Ratlosigkeit einzugestehen und auszuhalten.

Daraus resultieren für das vorliegende Dogmatik-Lehrbuch drei vorrangige Intentionen:

- Die Klärung der verwendeten *Begriffe* mit dem Ziel, zu einem möglichst genauen Verstehen vorzudringen und so Verständigung zu ermöglichen. Deswegen beginnen viele Kapitel und Abschnitte mit Vorüberlegungen zum Sprachgebrauch und zur verwendeten Begrifflichkeit.
- Die Anknüpfung an die biblische und kirchliche *Tradition*, in der der christliche Glaube für die heutige kritische Reflexion und Auslegung vorgegeben ist. Deswegen spielt der Bezug auf die Aussagen der Bibel und der kirchlichen Lehrentscheidungen durchgehend eine wichtige Rolle.
- Die Vermittlung dieser Tradition mit den Erfahrungen und mit dem Denken der gegenwärtigen *Lebenswelt*, weil der Glaube nur so als Grundlage und Orientierung für das Leben des einzelnen und der Gesellschaft entdeckt und angeeignet werden kann. Deswegen werden die Themen und Fragen, die in der heutigen Diskussion eine besondere Rolle spielen (wie z. B. der Absolutheitsanspruch, das Theodizeeproblem oder die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Denken), relativ ausführlich behandelt.

Um dieser Klärung, Anknüpfung und Vermittlung willen geht diese Dogmatik an einigen Stellen neue, unvertraute Wege. Das ist insbesondere der Fall in der Gotteslehre, in der Christologie und in der Schöpfungslehre, wo mittels der Denkfigur des „kategorialen Unterschieds“ der Versuch unternommen wird, sowohl das Wesen Gottes<sup>1</sup> als auch das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf so zu bestimmen, daß mit dem grundlegenden Unterschied zugleich die Verbundenheit, ja (bezogen auf Jesus Christus) die Einheit zwischen Gott und Mensch denkbar wird. Diese Gedanken sowie die Überlegungen zum (rezeptiven und) produktiven Aspekt des Erkennens (s. 7.1.1) sind anfängliche Schritte auf einem Weg, der für künftige Bewährung und Korrektur offenbleibt.

Wegen der vorgegebenen Umfangsbegrenzung mußten andere mögliche Zielsetzungen einer Dogmatik in den Hintergrund treten: So nimmt die Information über die dogmen- und theologiegeschichtlichen Lehrentwicklungen nur geringen Raum ein, und das *fachwissenschaftliche* Gespräch mit anderen theologischen Auffassungen findet allenfalls anmerkungsweise statt. Wer diese Elemente

---

<sup>1</sup> Die Aussagen über Gottes Wesen als Liebe werden mit großer Wahrscheinlichkeit mißverstanden und irreführend gebraucht, wenn die Hinweise in Abschn. 8.1.1.3 über die Grenzen des Redens von Gottes Wesen als Liebe und wenn die durchgehend vorausgesetzte Unterscheidung zwischen der göttlichen Liebe und ihren irdischen Verwirklichungsformen nicht beachtet oder nicht ernstgenommen werden.

sucht, wird in anderen Dogmatiken eher fündig werden. Die beigefügten Literaturhinweise (s. S. 669 ff.) sollen aber einen *Zugang* zur fachwissenschaftlichen Diskussion eröffnen.<sup>2</sup>

Diese Dogmatik richtet sich dementsprechend nicht primär an Fachkollegen, sondern an Theologiestudierende sowie an Frauen und Männer, die beruflich im Pfarramt oder im schulischen Religionsunterricht tätig sind und nach Anregungen für ihr systematisch-theologisches Nachdenken suchen. Deswegen hoffe ich, daß das Lehrbuch sowohl für das Studium und die Examensvorbereitung brauchbar ist, als auch in der Berufspraxis (etwa bei der Predigt- und Unterrichtsvorbereitung) mit Gewinn verwendet werden kann. Letzteres ist meines Erachtens *die* Bewährungsprobe für den Nutzen *aller* dogmatischen Arbeit. Die beigefügten Bibelstellen- und Begriffsregister dienen vor allem der Verwendbarkeit in diesem Bereich und für diese Aufgaben.

Das Lehrbuch ist mit seinen 15 Kapiteln so konzipiert, daß es auch als Textgrundlage für ein dogmatisches Repetitorium verwendet werden kann. In diesem Falle empfiehlt es sich jedoch, das sehr umfangreiche Kap. 14 entweder in zwei Einheiten aufzuteilen oder, wenn dies nicht möglich ist, den Abschn. 14.1 zusammen mit Kap. 13 zu behandeln. Das hätte den zusätzlichen Vorteil, daß der Zusammenhang zwischen Sünde und Heil besonders deutlich würde.

An dem Zustandekommen dieses Buches haben viele Menschen mitgewirkt, denen ich mich dadurch verbunden fühle:

An erster Stelle möchte ich Studienleiterin Pfarrerin *Sigrid Glockzin-Bever* nennen, die den größten Anteil am Werden dieser Dogmatik hat. In der – durchaus kontroversen – Kommunikation mit ihr ist dieses Buch entstanden. Die Offenheit und Weite ihres theologischen Denkens, ihre eigenständige weibliche Perspektive und ihr verlässliches Unterscheidungsvermögen zwischen lebendigen Gedanken und toten Formeln haben dieses Lehrbuch wesentlich mitgeprägt. Ihr ist darum die Dogmatik gewidmet.

Auf dem beschwerlichen Weg der Entstehung dieses Buches sind mir Bot-schaften von Menschen zuteil geworden, die mich ermutigt und die mir weitergeholfen haben: aus meiner Familie, insbesondere von meinem Sohn *Michael*; aus dem Kreis der Kollegen und Freunde, besonders von *Eilert Herms* und *Manfred Marquardt*, sowie von meinem Arzt.

Einige meiner Mitarbeiter haben den Entstehungsprozeß der Dogmatik kontinuierlich mit wohlwollender, kritischer Aufmerksamkeit begleitet und mir eine

---

<sup>2</sup> Sofern im Text oder in den Anmerkungen der Dogmatik Literaturhinweise in Kurzform vorkommen, sind die ausführlichen Angaben den jeweils zu diesem Kapitel oder Abschnitt gehörigen Literaturhinweisen zu entnehmen.

Fülle sachlicher und sprachlicher Korrekturvorschläge gemacht: *Rüdiger Gebhardt*, der insbesondere in den Abschnitten 2.2.4 und 15.3.2 für wesentliche Verbesserungen sorgte und außerdem das Bibelstellenregister anfertigte; *Frank Miede*, der mir insgesamt anhand von Peirce zu neuen semiotischen Einsichten verholfen und in Abschn. 7.1.1 bis in die sprachlichen Formulierungen hinein mitgewirkt hat; *Susanne Hahn*, die sich nicht ganz erfolglos darum bemühte, die Sprache ohne ästhetische Einbußen frauenfreundlicher zu gestalten; *Thomas Jeromin*, der in unermüdlicher Geduld Fehler und Ungenauigkeiten im Text aufspürte und zur Strecke brachte, sowie *Harald Goertz*, der mich im Abschn. 14.3.3 an dem profitieren ließ, was er zum Allgemeinen Priestertum und ordinierten Amt bei Luther erarbeitet hat. Die beiden Letztgenannten haben mich außerdem bei der Anfertigung des Personen- und Begriffsregisters mit großem Einsatz unterstützt.

Zu danken habe ich ferner meinem Kollegen *Dieter Lührmann*, der sich der Mühe unterzog, Kap. 4 sowie Abschn. 9.2 aus der Perspektive des Neutestamentlers kritisch durchzusehen. Daraus resultierten zahlreiche wertvolle Verbesserungsvorschläge. Es versteht sich von selbst, daß er nicht die Verantwortung für das trägt, was schließlich aus seinen Anregungen geworden ist.

Danken möchte ich ferner den Mitarbeitern des Verlags Walter de Gruyter, insbesondere Herrn *Dr. Hasko von Bassi*, der von Anfang an das Entstehen dieses Lehrbuchs mit sachkundigem Interesse, großzügiger Unterstützung und gelegentlichem sanftem Druck begleitet und gefördert hat.

Ein besonderer Dank gebührt Frau *Brigitte Ritter*, die diese Dogmatik mit bewundernswerter Sorgfalt in immer neuen Fassungen weit über ihre Arbeitszeit hinaus auf Diskette geschrieben hat. In zunehmendem Maße regte sie auch stilistische Verbesserungen an und ließ so ihr feines Sprachgefühl dem Entstehen dieses Buches zugute kommen.

Daß sie für diese Tätigkeit immer wieder freigestellt wurde, habe ich neben anderen Formen der Unterstützung meiner Arbeit der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck zu verdanken, die mir durch die Ernennung zum Landeskirchenrat im Nebenamt auch diese Hilfe zuteil werden ließ. Es ist mir ein Bedürfnis, dafür an dieser Stelle meinen herzlichen Dank auszusprechen.

Abschließend möchte ich noch einmal der Hoffnung Ausdruck geben, daß neben den Studierenden insbesondere Pfarrer und Pfarrerrinnen, Lehrerinnen und Lehrer als *die* Amtsträger im Bereich der evangelischen Landeskirchen, die den groß gewordenen Abstand zwischen der Kirche mit ihrer Botschaft und den Menschen in unserer Lebenswelt zu überbrücken haben, aus diesem Buch Anregungen, neue Einsichten, vor allem aber Ermutigung zum *eigenen* theologischen Denken empfangen.



# Vorwort zur zweiten Auflage

Die 1995 erschienene erste Auflage dieser Dogmatik hat eine erfreulich positive Aufnahme gefunden. Das kam in Briefen, Gesprächen, Rezensionen und nicht zuletzt in den Verkaufsziffern zum Ausdruck. So ist schon nach relativ kurzer Zeit eine zweite Auflage nötig und möglich geworden.

Ich hatte zunächst die Absicht, das Buch für diese Neuauflage anhand der Verbesserungsvorschläge und Anregungen, die mir von verschiedenen Seiten gemacht wurden, zu überarbeiten. Aber eine solche Neubearbeitung hätte die gemeinsame Benutzung der beiden Auflagen im Rahmen von Repetitorien, Seminaren und Arbeitsgruppen erheblich erschwert. Deshalb habe ich von diesem Plan Abstand genommen und mich auf die Korrektur von Fehlern und mißverständlichen Formulierungen sowie auf eine Ergänzung der Literatur im bibliographischen Anhang beschränkt, ohne in den Umbruch, d. h. in die Aufteilung und Zählung der Seiten einzugreifen.

Drei der vorgenommenen Änderungen verdienen Erwähnung:

- Die auffälligste Änderung betrifft die *Überschriften* der beiden Hauptteile. Diese wurden zwar etwas umständlicher, aber dafür genauer. Während die alten Formulierungen den Anschein erwecken konnten, es gehe um den Unterschied zwischen *Wesen und Wirklichkeitsverständnis* des christlichen Glaubens, wird nun deutlich, daß es um den zwischen *Rekonstruktion und Explikation* des christlichen Wirklichkeitsverständnisses geht, das das Wesen des christlichen Glaubens ausmacht.
- In der Behandlung des *Theodizeeproblems* (12.3) habe ich einen Denkfehler entdeckt und zu beheben versucht. Ich hatte in der ersten Auflage (S. 442 und 452) behauptet, *nur* wer den Anspruch erhebe, die Schöpfungsaussage beweisen zu können, müsse auch die Anklagen im Theodizeeprozess widerlegen. Richtig ist dagegen, daß man sich dieser „Beweislast“ auch dann nicht entziehen kann, wenn man nur hypothetisch von der Welt als Schöpfung Gottes spricht. Man muß dann „nur“ die Hypothese begründen.
- Den Abschn. 14.1.4.1 habe ich aufgrund kritischer Hinweise und konstruktiver Verbesserungsvorschläge von S. Glockzin-Bever und J. Stolch sprachlich überarbeitet. Das hat dem Text m. E. gutgetan. Für diese Anregungen möchte ich auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

Zu danken habe ich ferner vor allem meinem Kollegen Th. Mahlmann, der bei seiner sorgfältigen Lektüre eine große Anzahl Corrigenda entdeckt hat. Für Hinweise auf Fehler bin ich auch Herrn Kollegen G. Meckenstock, Herrn OKR Dr. R.

Brandt, Frau K. Huxel und stud. theol. H. Riehm dankbar. Meine Mitarbeiter R. Gebhardt, M. Kauer, F. Miede, A.K. Redecker und W. Schmitt waren mir beim Korrekturlesen, bei der Überarbeitung der Register und bei der Erstellung der Druckfassung eine große Hilfe.

Ich hoffe, daß das Buch auch weiterhin Menschen in Studium und Beruf, in Kirche und Gesellschaft anregt und herausfordert zum theologischen Nachdenken und zum verantwortlichen Reden vom Glauben im Kontext unserer Lebenswelt.

Heidelberg, den 29. Januar 1999

*Wilfried Härle*

## Vorwort zur dritten Auflage

Daß auch die zweite Auflage dieser Dogmatik in relativ kurzer Zeit ausverkauft war, erfreut den Verlag und den Autor gleichermaßen. Und erneut stellte sich aus diesem Anlaß die Frage, ob nun, elf Jahre nach der Erstveröffentlichung, (nicht) eine gründliche Überarbeitung angesagt sei. Aber ich konnte auch jetzt dafür keine hinreichend guten Gründe finden.

Fehler, die bei der Drucklegung der zweiten Auflage unentdeckt geblieben waren, konnten behoben werden, ohne daß in die Gesamtanlage eingegriffen werden mußte. Zwischenzeitlich erschienene Literatur ließ sich ebenfalls ohne Eingriff in das Ganze im Literaturanhang nachtragen, wobei manche ältere Titel inzwischen auch entfallen konnten.

Mit dem auf diese Weise unverändert gebliebenen Umbruch ist der Vorteil verbunden, daß – z. B. in Seminaren, Repetitorien oder Arbeitsgruppen – die drei unterschiedlichen Auflagen unschwer nebeneinander benutzt werden können, da sie seitengleich sind.

Kurz vor dem Verfassen dieses Vorwortes entdeckte ich jedoch eine neue sprachliche Formulierungsmöglichkeit, die nun zwar nicht mehr von mir in die dritte Auflage eingearbeitet wurde, auf die aber hier ausdrücklich hingewiesen werden soll: Durch einen Brief meines Heidelberger Kollegen, Michael Welker, wurde mir bewußt, daß ich die auf Bultmann zurückgehende und u. a. auch von mir verwendete ‚Definitions‘-Formel für Gott als „die Alles bestimmende Wirklichkeit“ (s. u. S. 213 f. u. o.) ersetzen bzw. präzisieren sollte durch die Formulierung „Gott ist die Wirklichkeit, die Allem seine Bestimmung gibt“. Diese Formulierung ist anwendbar auf die Liebe als das Wesen Gottes. Hingegen wäre es *nicht* angemessen zu sagen: „Die Liebe bestimmt alles“. Durch die genannte Präzisierung werden zugleich einige der Bedenken und Vorbehalte, die ich selbst gegenüber dieser Formel geäußert habe, berücksichtigt und ausgeräumt.

Daß diese präzierte Formulierung auf alles Geschaffene, aber auch auf das Böse und sogar auf Gott selbst anwendbar ist, zeigt jedenfalls, dass sie *umfassend* gültig ist. Zwar muß man wohl zugeben, daß die Benennung Gottes als „Allem seine Bestimmung gebende Wirklichkeit“ sprachlich sperriger und weniger schön ist als die Rede von Gott als „Alles bestimmende Wirklichkeit“, aber sie ist – jedenfalls meinem Verständnis nach – genauer und angemessener, und darauf kommt es mir vor allem an. Deswegen werde ich vermutlich in einer künftigen Auflage diese Formulierungen entsprechend ein- bzw. umarbeiten. Ich bin jedoch froh, daß ich bis dahin noch einige Bedenkzeit habe. Jetzt möchte ich mich darauf beschränken, für diese Auflage anzumerken, daß dort, wo die Rede von Gott als

„Alles bestimmender Wirklichkeit“ vorkommt, sie im Sinne von „Allem seine Bestimmung gebende Wirklichkeit“ zu verstehen ist.

Michael Welker habe ich es auch hauptsächlich zu verdanken, daß in Kürze eine englischsprachige bzw. amerikanische Version dieses Buches unter dem Titel „Doctrine of Christian Faith“ erscheinen soll. Die Besonderheiten dieser anglo-amerikanischen Ausgabe sind auf die verstärkte Auseinandersetzung mit englischsprachiger theologischer Literatur und mit den amerikanischen Lebensverhältnissen zurückzuführen.

Ich hoffe, daß auch für diese angloamerikanische Ausgabe das gelten wird, was mir erfreulich viele Leserinnen und Leser immer wieder für die deutsche Fassung rückmelden, daß sie nämlich „lesbar“ und „brauchbar“ sei, und zwar sowohl für die Entwicklung der persönlichen Urteilsbildung als auch für die Bewältigung beruflicher Aufgaben.

Zu danken habe ich im Blick auf diese neue, geringfügig überarbeitete Auflage vor allem meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Christian Polke, der mir bei der Auswahl der neuesten Literatur ein kompetenter Gesprächspartner und Helfer war.

Heidelberg, den 23. Juni 2006

*Wilfried Härle*

## Vorwort zur vierten Auflage

Knapp 16 Jahre nach ihrer Erstveröffentlichung wurde die 4. Auflage dieser Dogmatik erforderlich. Das bot Anlaß und Gelegenheit für eine gründliche Durchsicht und Überarbeitung, die sich nicht nur auf die weitere Eliminierung von sprachlichen Fehlern bezieht, sondern auch sachliche Veränderungen, Erweiterungen und Kürzungen einschließt. Diese ergaben sich vor allem aus der Tatsache, daß mein theologisches Denken sich in diesen Jahren naturgemäß weiterentwickelt hat, ich heute manches anders sehe<sup>1</sup> oder jedenfalls anders und hoffentlich noch etwas verständlicher formulieren kann, als es mir bei der ursprünglichen Abfassung möglich war. Dazu hat aber auch die Vorbereitung der englischsprachigen Version dieses Buches, das demnächst in den USA unter dem Titel „Doctrine of Christian Faith“ erscheinen soll, beigetragen. Denn diese Vorbereitung bestand nicht nur in einer Übersetzung, sondern auch in einer gründlichen Überarbeitung und milden Kürzung.

Es sind vor allem vier Stellen, an denen ich in den Text der 3. Auflage eingegriffen habe:

- Am Ende der Gotteslehre (8.3.6) wurde endlich ein Abschnitt über „Segen“ aufgenommen, dessen Fehlen mir schon lange bewußt war. Aber erst jetzt (im Gefolge der amerikanischen Ausgabe) sah ich mich in der Lage, dazu etwas zu schreiben, das mich selbst überzeugte.
- Der tiefste Eingriff erfolgte in den Text der *Trinitätslehre*, wo die Abschnitte 11.2–4 ganz neu entstanden oder grundlegend umgearbeitet wurden. Das ist das Ergebnis meiner Bemühungen, die Trinitätslehre besser zu verstehen und klarer darzustellen. In diesem Zusammenhang habe ich mich auch von der Leitthese Karl Rahners verabschiedet, die bisher für das ganze Kapitel strukturbildend war.
- Die dritte gravierende Änderung hat wiederum den Charakter einer Ergänzung. So kam in die Tauflehre ein neuer Abschnitt (14.2.3.3) über die *Heilsbedeutung der Taufe*. Diese Einfügung verdankt sich vielen Gesprächen, die im Anschluß an Vorträge über die Taufe (besonders im Jahr der Taufe 2011) stattfanden, und aus denen eine erhebliche theologische Ratlosigkeit im Blick auf (immer mehr) ungetaufte Kinder, ungetaufte oder aus der Kirche ausgetretene Erwachsene und gemischt-religiöse Konstellationen hervorging. Abendmahlsfeiern (mit Kindern, für Konfirmanden und im Umfeld von

---

<sup>1</sup> Wo meine heutigen Urteile von denen abweichen, die ich in den früheren Auflagen vertreten habe, weise ich darauf (in der Regel in den Fußnoten) hin.

Konfirmationen) scheinen das kirchliche Handlungsfeld zu sein, auf dem diese Ratlosigkeit hauptsächlich erlebt und erlitten wird.

- Die vierte Veränderung ist die *Streichung* des Abschnittes 7.1.4 über das „Erkenntnisinteresse des christlichen Glaubens“, der aus der Beschäftigung mit Tillichs Systematischer Theologie (und zwar dem Teil über Vernunft und Offenbarung) hervorgegangen war, aber m. E. in meiner Dogmatik keine unersetzliche Funktion erfüllte.

Angesichts der genannten Erweiterungen war ich für die zuletzt genannte Entdeckung einer Kürzungsmöglichkeit dankbar. Sie ändert nichts daran, daß der Umfang des Buches ein klein wenig zugenommen hat. Aber das ergibt sich auch aus der Hinzufügung zwischenzeitlich erschienener Literatur und der (zumindest punktuellen) Auseinandersetzung mit ihr in zusätzlichen Fußnoten. Dabei verdanke ich besonders viel an neuen theologischen Einsichten dem zweibändigen Jesus-Buch von Joseph Ratziger/Benedikt XVI. (2007/2011), den beiden von E. Herms und L. Žak herausgegebenen Ergebnisbänden des fundamentaltheologischen ökumenischen Forschungsprojektes über „Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre“ (2008 und 2011) sowie dem wunderbaren Buch „Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens“ (2010, 3. Auflage 2011), das der beeindruckende Geigenbauer Martin Schleske verfaßt hat.

Im Vorwort zur dritten Auflage hatte ich (auf S. XV) erwogen zu prüfen, ob der anhaltend-heftigen Kritik meines Heidelberger Kollegen Michael Welker an der Bultmann'schen Rede von Gott als der „Alles bestimmenden Wirklichkeit“ künftig von mir Rechnung getragen werden sollte durch eine Veränderung dieser Formulierung. Diese Erwägung hat sich beim gründlicheren Nachdenken nicht als Verbesserungsmöglichkeit erwiesen. Ich verwende nun aber die Formulierung Bultmanns häufiger in *Verbindung* mit der auf Tillich und auf Jüngel zurückgehenden Rede von „Gott als Grund des Seienden“ und „Gott als Geheimnis der Welt“, die sich alle drei gegenseitig interpretieren.

Von Frauke Vermeulen erhielt ich die Anregung, die – nicht allzu zahlreichen – hebräischen Wörter, die in der Dogmatik vorkommen, nicht nur in allgemein lesbarer Umschrift, sondern auch in hebräischen Lettern setzen zu lassen, damit die des Hebräischen Kundigen diese Begriffe leichter in Wörterbüchern und Konkordanzen auffinden und ihnen nachspüren können. Das hat mir als ein Beitrag zur Pflege der alten Sprachen in der Theologie eingeleuchtet; deshalb habe ich diesen Vorschlag gerne und dankbar aufgenommen. In den Dank beziehe ich jedoch ausdrücklich Herrn Wolfram Burckhardt mit ein, der diesen Vorschlag fachkundig umgesetzt hat und mir darüber hinaus bei allen anstehenden Korrektur- und Registerarbeiten eine große Hilfe war. Danken möchte ich

ferner Frau Angelika Hermann, die die Überarbeitung des Buches umsichtig begleitet und sein fristgerechtes Erscheinen ebenso zielstrebig wie freundlich gefördert hat.

Zu danken habe ich ferner Herrn Paul S. Peterson, Tübingen, der mir bei der Beschaffung und Sichtung der neueren inländischen und ausländischen theologischen Literatur behilflich war, sowie Frau Gertraud Kramer, die mich wiederum von ihrem großen Talent zum gründlichen Korrekturlesen profitieren ließ.

Im Vorwort zur ersten Auflage dieser Dogmatik habe ich ausführlich begründet, warum ich dieses Buch der Pfarrerin und Studienleiterin (Dr. h. c.) Sigrid Glockzin-Bever, Marburg, gewidmet habe. Sie starb im Januar 2011 im Alter von 63 Jahren. Die „Vielbegabte“, wie sie in der Traueranzeige zu recht genannt wurde, hat Vielen Vieles gegeben, auch mir. Ihr bleibt diese Dogmatik in großer Dankbarkeit gewidmet.

Ostfildern, den 14. April 2012

*Wilfried Härle*





## Vorwort zur fünften Auflage

Im gewohnten Rhythmus von 5 bis 6 Jahren erscheint – gleichzeitig mit der zweiten Auflage meiner „Ethik“ – die fünfte Auflage dieser „Dogmatik“. Am Gesamtaufbau dieses Buches habe ich nach reiflicher Überlegung nichts geändert, so dass auch in Zukunft die verschiedenen Auflagen z. B. in Examensgruppen ohne größere Schwierigkeiten nebeneinander verwendet werden können.

Die „reifliche Überlegung“ wurde angestoßen durch eine Idee, die sich mir beim Schreiben des Buches „Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen“, Leipzig (2013) 2014<sup>2</sup> aufdrängte und die sich auch bei der Ausarbeitung meines Katechismus unter dem Titel: „Worauf es ankommt“, Leipzig 2018, bewährte. Die übliche Reihenfolge in der Gotteslehre besteht ja in der Abfolge: „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ sowie der nachfolgenden Trinitätslehre. Für sie habe ich mich auch in dieser „Dogmatik“ in den Kapiteln 8–11 entschieden. Bei der Ausarbeitung der oben genannten neuen Texte wurde mir aber bewußt, daß es für den Zugang zum *christlichen* Gottesverständnis passender ist, bei *Jesus Christus* einzusetzen, dann zum *Heiligen Geist* weiterzugehen, und erst danach *Gott den Vater* zu thematisieren, den wir durch den Sohn und den Heiligen Geist erkennen. Daran schließt sich dann auch die Trinitätslehre organisch an. Der Vorteil dieser geänderten Reihenfolge besteht darin, daß sie dort beginnt, wo auch dem Neuen Testament zu Folge die christliche Gotteserkenntnis beginnt: bei der Begegnung mit der Person, der Verkündigung, dem Wirken und Geschick Jesu Christi und damit „unten“, wie das Luther in seiner Heidelberger Disputation als den Erkenntnisweg der Theologie des Kreuzes darstellt.<sup>1</sup>

Aber auch diese Reihenfolge hat ihren Nachteil und Preis: Sie kann so mißverstanden werden, als bekämen wir es in Jesus Christus nicht schon mit Gott dem Vater, sondern nur mit einem – prophetisch begabten – Menschen zu tun. Damit wäre aber das Bekenntnis zu Jesus Christus als „wahrer Gott und wahrer Mensch“ gründlich verkannt.

Gleichgültig, welche Reihenfolge man in der Gotteslehre wählt, es ist immer darauf zu achten, daß die innere Einheit des göttlichen Wesens in seiner trinita-

---

<sup>1</sup> So lauten die (erläuterten) Thesen 19 und 20 aus dem theologischen Teil der Heidelberger Disputation: „Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciat ... Sed qui visibilia et posteriora Dei, per passiones et crucem conspecta intelligit.“ (dt.: „Nicht der wird mit Recht ein Theologe genannt, der das unsichtbare [Wesen] Gottes erblickt, das durch das erkannt wird, was gemacht ist ... Sondern wer das Sichtbare und die dem Menschen zugewandte Rückseite Gottes erkennt, die durch Leiden und Kreuz erblickt wird.“) (WA 1,361,32–362,3/LDStA 1,52,2–53,13)

rischen Entfaltung zur Geltung kommt. Demgegenüber sind Fragen der Reihenfolge in der Darstellung eher didaktischer Art und haben als solche zwar auch ihre Bedeutung und ihr Gewicht, aber das ist nur vorletzter und nicht letzter Art. Deshalb habe ich mich – trotz der Stärken der anderen Reihenfolge – nach reiflicher Überlegung dazu entschlossen, den Aufbau der Gotteslehre in dieser „Dogmatik“ nicht zu verändern, zumal damit der oben genannte Vorteil der gemeinsamen Arbeit mit unterschiedlichen Auflagen erheblich beeinträchtigt worden wäre.

Das wichtigste Ereignis in Sachen „Dogmatik“ zwischen der 4. und der 5. Auflage war für mich nach mehrjähriger Übersetzungstätigkeit von Ruth Yule und Nicholas Sagovsky das Erscheinen der englischsprachigen Ausgabe in den USA, genauer gesagt: bei William B. Eerdmans in Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. im Jahr 2015 unter dem Titel: „Outline of Christian Doctrine. An Evangelical Dogmatics“. Dabei handelt es sich um eine auf Wunsch des amerikanischen Verlags um ca. 100 Seiten gekürzte Ausgabe, in der mehrere Abschnitte entfallen sind. Wenn in einer sehr positiven amerikanischen Rezension mit Überraschung notiert wurde, daß in dieser lutherischen Dogmatik die Rechtfertigungslehre nicht ausführlicher behandelt wird, dann ist das freilich nicht auf eine solche Kürzung zurückzuführen, sondern auf die Einsicht, daß die Rechtfertigungslehre meinem Verständnis nach nicht in *inhaltlicher*, sondern in *struktureller* Hinsicht das Identitätsmerkmal lutherischer Theologie und Dogmatik ist und darum die Soteriologie, ja die Theologie *im Ganzen* bestimmt.

Bei zwei Themen haben sich im Lauf der zurückliegenden sechs Jahre allerdings für meine „Dogmatik“ auch inhaltliche Änderungsnotwendigkeiten ergeben: einerseits – wie bei allen zurückliegenden Auflagen – im Kapitel 6 über „Die gegenwärtige Lebenswelt als Kontext des christlichen Glaubens“, bei dem die Flüchtlingsthematik zwar nicht völlig überraschend, aber doch spürbar den Kontext der Dogmatik verändert hat; andererseits bei einem erkenntnistheoretischen Thema, genauer gesagt: bei der Bedeutung von *Symbolen* für die religiöse Sprache, bei dem sich für mich neue Einsichten ergeben haben: Mir wurde bewußt, daß Tillichs These, (repräsentative) Symbole seien die *einzig*e Sprache, in der Religion sich direkt ausdrücken kann<sup>2</sup>, in dieser generellen Form *nicht* richtig ist. Sie gilt zwar für all *diejenigen* Symbole (oder Metaphern), die wir in unserer

---

<sup>2</sup> So P. Tillich in vielen seiner Texte, besonders pointiert in „Recht und Bedeutung religiöser Symbole“ (in: ders., GW Bd. V, S.237): „Das Symbol ist die Sprache der Religion. Es ist die einzige Sprache, in der sich die Religion direkt ausdrücken kann. Indirekt und reflektiert kann sie auch in theologischen und religiösen Begriffen und in künstlerischen Bildern Ausdruck finden, aber ihr primärer Ausdruck ist das Symbol ... Ist diese Grundthese verstanden, bedarf es keiner besonderen Rechtfertigung der religiösen Symbole.“

Umgangs- oder Wissenschaftssprache auch auf Gegenstände unserer Welt anwenden, aber sie gilt nicht für sprachliche Ausdrücke wie z. B. „Allmacht“, „Allwissenheit“ und „Ewigkeit“, die wir sinnvoll und sachgemäß auf nichts Welthaftes, sondern nur auf Gott anwenden können. Diese Einsicht verdanke ich intensiven Gesprächen mit dem Berliner Philosophen Holm Tetens. Ich setze sie in dieser neuen Auflage der „Dogmatik“ voraus. Im Austausch mit ihm wurde mir auch die Bedeutung und Leistungsfähigkeit der schon seit langem von mir vorausgesetzten panentheistischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt bewusst. Ich möchte Holm Tetens auch an dieser Stelle und in dieser Form für diese und andere produktive Anregungen und Ermutigungen sowie vor allem für seine wertvolle Freundschaft danken.

Was hat sich sonst in dieser Neuauflage geändert? Ich habe noch einmal eine Handvoll Druckfehler gefunden und eliminiert, und wo es sich als möglich und sinnvoll erwies, habe ich versucht, noch verständlicher und klarer zu formulieren. Das hat insbesondere in dem Abschnitt über das Theodizeeproblem (12.3) zu einigen Klarstellungen und Korrekturen geführt. Ferner habe ich Verweise auf die beiden Luther-Studienausgaben (LDStA und DDStA), die im zurückliegenden Jahrzehnt bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig erschienen sind, als leicht zugängliche Quellen für viele wichtige Lutherschriften eingefügt. Ebenso habe ich sämtliche deutschsprachige Zitate aus den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSLK) an die „Ausgabe für die Gemeinde“ angepasst, die im Jahr 2013 unter dem Titel „Unser Glaube“ (UG) erschienen ist. Schließlich habe ich sämtliche deutsche Bibelzitate auf die neu revidierte Bibelübersetzung Luthers aus dem Jahr 2017 umgestellt.

Ostfildern, den 10. November 2017

*Wilfried Härle*



# Abkürzungsverzeichnis

Apol	Apologie der Confessio Augustana
BSLK	Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
CA	Confessio Augustana / Augsburgisches Bekenntnis
Conc(D)	Concilium, Einsiedeln
DDStA	Martin Luther, Deutsch-Deutsche Studienausgabe
DH	Denzinger-Hünemann, Enchiridion Symbolorum
DS	Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum
EG	Evangelisches Gesangbuch
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
Ep	Epitome (der Konkordienformel)
EvTh	Evangelische Theologie
FC	Konkordienformel
FS	Festschrift
GS	Gesammelte Schriften
GTB	Gütersloher Taschenbücher
GuV	Glauben und Verstehen (R. Bultmann)
GW	Gesammelte Werke
HDThG	Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte
HK (Fr.)	Heidelberger Katechismus (Frage)
HST	Handbuch Systematischer Theologie
HW	Hauptwerke
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
KD	Kirchliche Dogmatik (K. Barth)
KTB	Kohlhammer Taschenbücher
LDStA	Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe
LK	Leuenberger Konkordie
LM	Lutherische Monatshefte
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Luj	Luther-Jahrbuch
LuThK	Lutherische Theologie und Kirche
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts
MJTh	Marburger Jahrbuch Theologie
MPG	Migne Patrologia Graeca
MPL	Migne Patrologia Latina
MThSt	Marburger theologische Studien
MW	Main Works
MySal	Mysterium Salutis
NA	Neuausgabe
ND	Nachdruck
NR	Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche
NZSystTh	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie
QD	Quaestiones disputatae
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum

RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SA	Schmalkaldische Artikel
SD	Solida Declaratio (der Konkordienformel)
STB	Siebenstern Taschenbücher
STh	Systematische Theologie
stw	Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
ThB	Theologische Bücherei
ThExh	Theologische Existenz heute
ThSt	Theologische Studien
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Universalbibliothek
UG	Unser Glaube
UTB	Uni-Taschenbücher
VuF	Verkündigung und Forschung
WA	Weimarer Ausgabe (M. Luther)
WABr	Weimarer Ausgabe, Briefe (M. Luther)
WADB	Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel (M. Luther)
WATR	Weimarer Ausgabe, Tischreden (M. Luther)
WuG	Wort und Glaube (G. Ebeling)
WzM	Wege zum Menschen
ZdZ	Zwischen den Zeiten
ZEE	Zeitschrift für Evangelische Ethik
ZSystTh	Zeitschrift für Systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

---

## **Einleitungsteil**





# 1 Dogmatik im Gesamtzusammenhang der Theologie als Wissenschaft

Alles Lebendige braucht den Austausch mit seiner Umgebung. Nur so kann es leben, sich entwickeln und fruchtbar werden. Das gilt auch für eine Dogmatik. Isoliert von ihrem Umfeld wird sie leicht zu einer vertrockneten oder sogar toten Angelegenheit. Um diese Gefahr zu vermindern, soll hier der Versuch unternommen werden, die Dogmatik von vornherein in die Zusammenhänge einzuordnen, in denen sie ihren Lebensraum hat. Das geschieht z. B., indem wir nach Ort und Funktion der Dogmatik innerhalb der Systematischen Theologie im besonderen und innerhalb der christlichen Theologie im ganzen fragen und diese wiederum als Teil der gesellschaftlichen Institution „Wissenschaft“ betrachten. Das ist der wissenschaftlich-theologische Zusammenhang der Dogmatik. In anderer Hinsicht bilden der christliche Glaube und die christliche Kirche im Kontext der allgemeinen Religiosität einen konstitutiven Zusammenhang, in den die Dogmatik hineingehört. Dies ist der kirchlich-religiöse Zusammenhang der Dogmatik.

Die Einzeichnung der Dogmatik in solche Zusammenhänge kann nun entweder so erfolgen, daß man vom Speziellen, also von der Dogmatik, ihrer Aufgabenstellung und Funktionsbestimmung ausgehend zu den immer umfassenderen Kontexten weiterschreitet, oder so, daß man zunächst ein möglichst weites Feld der Kommunikation in den Blick nimmt, in dem dann die Dogmatik mit ihren Besonderheiten verortet wird. In *beiden* Fällen muß man in der Darstellung zunächst Elemente voraussetzen, die erst später expliziert werden können. In dieser Hinsicht ist also keiner der beiden Wege dem anderen eindeutig vorzuziehen. Aber der Weg vom Allgemeinen zum Besonderen empfiehlt sich, weil so die konstitutive Bedeutung des Gesamtzusammenhanges von vornherein im Blick ist.

Das Interesse an einer Kommunikation über Grenzen hinweg spricht ferner auch eher dafür, mit dem wissenschaftlichen statt mit dem kirchlichen Kontext zu beginnen. Damit ist *nichts* über deren jeweilige Wichtigkeit gesagt, sondern nur etwas über das empfehlenswerte Vorgehen und über den Aufbau dieses ersten Kapitels, das den Einleitungsteil dieser Dogmatik bildet.

Bevor die für dieses Kapitel zentrale Frage nach der *Theologie als Wissenschaft* (1.3) beantwortet werden kann, müssen zunächst die grundlegenden Elemente des *Wissenschaftsbegriffs* (1.1) und das Selbstverständnis der (christlichen) *Theologie* (1.2) erhoben werden, um beides dann unter der Leitperspektive der Wissenschaftlichkeit der Theologie miteinander zu verbinden. Danach soll der Versuch unternommen werden, die *Dogmatik* in den Gesamtzusammenhang der in sich gegliederten Theologie einzuzeichnen (1.4). Den Abschluß dieses ersten

Kapitels bildet das, was zu *Aufbau und Gliederung* des vorliegenden Lehrbuchs der Dogmatik zu sagen ist (1.5).

## 1.1 Zur Klärung des Wissenschaftsbegriffs

*Wissenschaft hat die Funktion, Wissen<sup>1</sup> auf überprüfbare Weise zu erweitern.* Damit ist zunächst die Aufgabe gestellt, zu klären, was mit dem Begriff „Wissen“ gemeint ist. Im Begriff „Wissen“ sind jedenfalls drei Elemente enthalten, die auch für den Wissenschaftsbegriff unaufgebbar sind:

- der *kognitive Inhalt*, der sich in Aussagen formulieren läßt;
- die *subjektive Überzeugung* vom Wahrsein dieser Aussagen;
- das *tatsächliche Wahrsein* dieser Aussagen.

Während die beiden ersten Elemente selbstverständlich sind, weil sie schon sprachlich aus der Formel „x weiß a“ abgeleitet werden können, ruft das dritte Element in der Regel Widerspruch hervor. Trotzdem ist es konstitutiv für den Begriff „Wissen“ auch und gerade in seinem wissenschaftstheoretischen Verwendungszusammenhang.

Selbstverständlich gibt es *vermeintliches* oder *angebliches* Wissen, von dem das Wahrsein der Aussagen *nicht* gilt, aber eben *deshalb* handelt es sich dabei auch *nicht* um Wissen, sondern nur um vermeintliches oder angebliches Wissen. „Wissen“ impliziert „Wahrsein“, und „Wissensanspruch“ impliziert „Wahrheitsanspruch“. So ist es mit den Verwendungsregeln des Wortes „Wissen“ nicht vereinbar zu sagen: „Jemand weiß, daß etwas der Fall ist, aber es ist gar nicht der Fall.“ Um das damit Gemeinte auszudrücken, müssen wir sagen: „Jemand meint zu wissen, daß etwas der Fall ist, aber es ist nicht der Fall.“

Freilich: Genau in dem Unterschied zwischen der subjektiven *Überzeugung* vom Wahrsein und dem tatsächlichen *Wahrsein* von Aussagen steckt das Problem, das der wissenschaftlichen Arbeit ihre Wichtigkeit verleiht. Sie sucht Antwort auf die Frage: Was wissen wir *wirklich*? Was ist also tatsächlich *wahr*?

Wenn es in der Wissenschaft darum geht, Wissen zu *erweitern*, so ist dies denkbar als Überprüfung und Bestätigung (oder Verwerfung) von vorgegebenen Vermutungen oder Wissensansprüchen, aber auch als Erschließung von völlig neuen, in der Alltagskommunikation so gar nicht auftauchenden Fragestellun-

---

<sup>1</sup> Dabei geht es in der Wissenschaft grundsätzlich um alles überhaupt mögliche Wissen, obwohl sich die gesellschaftlich institutionalisierte Wissenschaft faktisch auf relevantes bzw. als relevant vermutetes Wissen konzentriert.

gen, Erkenntnissen oder ganzen Wissensgebieten. Ein wesentliches Element wissenschaftlicher Arbeit kommt jedoch erst in den Blick mit der Forderung, diese Wissenserweiterung müsse *auf überprüfbare Weise* erfolgen. Was ergibt sich daraus für die Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs?

### 1.1.1 Methodische Wissenserweiterung und -überprüfung

Von zahlreichen Formen alltäglicher oder zufälliger Wissenserweiterung und -überprüfung unterscheidet sich die Wissenschaft durch ihre strenge Ausrichtung an *Methoden*. Unter „Methoden“ werden hierbei verstanden geordnete Wege zur Gewinnung neuen Wissens und zur Kontrolle von Wissensansprüchen oder -vermutungen. Sie erfüllen damit mehrere Funktionen:

- Zunächst dient die *Frage* nach Methoden der Bewußtmachung möglicher oder faktisch beschrittener Erkenntniswege;
- sodann ermöglicht die *Formulierung* von Methoden die Wiederholung von Erkenntnisprozessen an gleichen oder vergleichbaren Gegenständen;
- schließlich ermöglicht die *Offenlegung* von Methoden die Überprüfung sowohl der erzielten Ergebnisse (wurde die Methode unter Umständen fehlerhaft angewandt?) als auch die Überprüfung der Methode selbst (ist die Methode in sich stimmig und dem Gegenstand angemessen?).

An diesem schlichten Dreischritt wird bereits deutlich, daß die Orientierung an Methoden die Durchsichtigkeit des Prozesses der Wissenserweiterung und -überprüfung und damit die Kommunikation über ihn nicht nur erheblich befördert, sondern eigentlich erst ermöglicht. Zugleich zeigt sich, daß Methoden selbst nicht nur der Gewinnung von Wissen und der Überprüfung von Wissensansprüchen dienen, sondern selbst der kritischen Prüfung unterliegen (müssen). Kriterium dieser Prüfung ist insbesondere die *Sachgemäßheit* einer Methode. Woran entscheidet sich aber, ob eine Methode sachgemäß ist? Offensichtlich daran, ob sie unser Wissen über diesen Gegenstand erweitert. Ob das aber der Fall ist, läßt sich nur mittels einer dem Gegenstand angemessenen Methode überprüfen. So zeigt sich, daß zwischen Gegenstand und Methode offenbar ein zirkuläres Verhältnis besteht, das nicht von einem archimedischen Punkt aus aufgebrochen werden kann. Die Wissenschaft (auch die Naturwissenschaft) kann nur jeweils in einen solchen Zirkel eintreten und in ihm arbeiten, um dadurch zu einem angemesseneren Verständnis des Gegenstandes und der Methode zu kommen. Vergleiche, Prognosen, Überprüfungen der Widerspruchsfreiheit und dabei sich einstellendes Gelingen oder Mißlingen sind die Elemente, durch die die zirkuläre Bemühung um Wissenserweiterung und -überprüfung so vorangebracht

werden kann, daß sie die Form einer Spirale annimmt, also Wissensfortschritt ermöglicht. Aber auch die Konstatierung solchen Wissensfortschritts entrinnt nicht der zirkulären Struktur und steht insofern stets unter einem wissenschaftstheoretischen Vorbehalt.

### 1.1.2 Umfassende Wissenserweiterung und -überprüfung

Der Wissensdrang, der in der Wissenschaft zum Zuge kommt, mag zwar von der geheimen Ahnung und Scheu des Menschen begleitet sein, daß er zerstörerisch werden könnte, gleichwohl ist er aus sich selbst heraus *unbegrenzt*. Sollen ihm Grenzen gesetzt werden, so muß dies von außerhalb geschehen und kann legitimerweise nur die Methoden betreffen, durch die Wissen erworben werden soll (z. B. Wissenserweiterung durch Menschenversuche, durch entbehrliche Tierversuche oder durch risikoreiche Projekte), oder die Anwendung, die von diesem Wissen gemacht werden kann oder soll. Zwar gehört zu verantwortlicher wissenschaftlicher Arbeit auch die Anerkennung dessen, was wir *nicht* wissen können, aber diese Begrenzung, die sich im Wissenschaftsprozeß selbst einstellt und verändert, betrifft nicht den Wissensdrang, sondern nur seine mögliche Befriedigung. Daß Wissenserweiterung und -überprüfung umfassend geschehen und nicht willkürlich begrenzt werden, ist vor allem deswegen wichtig, weil nur so die immer schon vor auszusetzenden Vorverständnisse und Vorurteile in den Prozeß wissenschaftlicher Prüfung einbezogen werden können und nicht aus ihm ausgeklammert werden und ihn gerade dadurch beeinflussen.

Es ist längst erkannt worden, daß das damit angesprochene Postulat der *Vorurteilslosigkeit* der Wissenschaft keinesfalls mit irgendeiner Form von *Voraussetzungslosigkeit* verwechselt oder gleichgesetzt werden darf. Voraussetzungslos (und d. h. immer auch: ohne Vorverständnisse und Vorurteile) geschieht *gar nichts* – auch keine wissenschaftliche Arbeit. Schon die *Sprache*, mittels deren in der Wissenschaft kommuniziert wird, ist eine Voraussetzung wissenschaftlichen Arbeitens, die im Blick auf die Methoden und Gegenstände keineswegs indifferent ist. Dasselbe gilt von den *grundlegenden Überzeugungen* (basic beliefs), die den Menschen im Laufe ihrer Lebensgeschichte zugewachsen sind und die als mitgebrachte Vorurteile oftmals erst im Lauf eines Forschungsprozesses bewußt werden und als solche erkannt werden können. Nicht der Verzicht auf solche Grundannahmen und Voraussetzungen ist sinnvollerweise zu fordern und deswegen ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit, wohl aber die Bereitschaft, alle diese Größen im Prozeß wissenschaftlichen Arbeitens der Überprüfung auszusetzen. Es ist kein Verlust, sondern ein *Zugewinn* an Wissenschaftlichkeit, wenn solche Voraussetzungen, *die stets vorhanden sind*, in den Wissenschaftsprozeß

einbezogen werden, indem sie bewußtgemacht und kritisch auf ihre Angemessenheit und Tragfähigkeit hin befragt werden.

### 1.1.3 Rationale Wissenserweiterung und -überprüfung

Wissenschaftliche Arbeit ist *rationale*, also vernunftgeleitete Tätigkeit. Das Medium, in dem sie sich artikuliert, sind komplexe Zeichen, insbesondere Begriffe, Aussagen und Schlußfolgerungen. Von da aus läßt sich auch – jedenfalls annäherungsweise – bestimmen, was unter der allen Wissenschaften gemeinsamen (also für „Wissenschaft“ generell zu fordernden) *Rationalität* zu verstehen ist:

Rationalität ist zunächst und grundlegend die Fähigkeit zu differenzieren und zu präzisieren. Exemplarisch geschieht dies dort, wo *Begriffe* wissenschaftlich definiert, also inhaltlich bestimmt und von anderen Begriffen abgegrenzt werden.

Rationalität ist sodann die Fähigkeit, Zeichen so miteinander zu verbinden, daß verstehbare, wahrheitsfähige *Aussagen* entstehen. Mindestbedingung hierfür ist die Vermeidung kontradiktorischer Widersprüche, d. h. von Aussagen, die implizieren, daß etwas zum gleichen Zeitpunkt und in derselben Hinsicht bejaht und verneint wird.

Rationalität erweist sich schließlich als die Fähigkeit, Aussagen so miteinander zu verbinden, daß dadurch gültige (wenn auch nicht immer zwingende) *Schlußfolgerungen* entstehen. Unter diesen gültigen Schlußfolgerungen nimmt traditionell die *Deduktion* den ersten Rang ein, wenn sie nicht sogar als einzige anerkannt wird, weil nur sie „zwingend“ ist, d. h. bei fehlerfreier Anwendung *stets* von wahren Prämissen zu wahren Konklusionen führt. Der Preis für diese Exaktheit liegt freilich darin, daß durch Deduktionen das Wissen *inhaltlich nicht erweitert wird*.

Neben der Deduktion ist insbesondere im Bereich der empirischen Wissenschaften die *Induktion* von erheblicher Bedeutung. Sie ist (in positiver Hinsicht) nicht zwingend, erweitert aber insofern auf unsichere<sup>2</sup> Weise unser Wissen, als sie von (einer Vielzahl von) Einzelfällen auf eine generelle Regel schließt. Die Wissenserweiterung ist in diesem Falle also quantitativer Art, nämlich verallgemeinernd. Bei genauer Betrachtung ergibt sich freilich, daß die eigentliche wissenschaftliche Funktion der Induktion darin besteht, anhand von Aussagen über Einzelfälle die Richtigkeit von Prämissen zu überprüfen, aus denen Folgerungen für diese Einzelfälle abgeleitet wurden.

---

<sup>2</sup> Eine Ausnahme bildet die sog. vollständige Induktion, die nicht unsicher ist, dafür aber auch das Wissen nicht erweitert.

Neben Deduktion und Induktion ist die dritte, vielleicht schon von Aristoteles, jedenfalls aber von Peirce (1839 – 1914) entdeckte Schlußform der *Abduktion* kaum beachtet worden. Dabei ist sie für *jede* Form qualitativer Wissenserweiterung grundlegend und verdient insofern größte Aufmerksamkeit. Freilich teilt die Abduktion den problematischen, also unsicheren Charakter mit der Induktion. Sie führt uns also nur zu (begründeten) *Vermutungen*, die wahr sein *können*. Aber sie dient dadurch der Gewinnung möglicher neuer Erkenntnis. Die Abduktion besteht darin, daß ein (unbekannter oder unerklärbarer) Einzelfall versuchsweise einer Regel zugeordnet und dadurch erklärt wird. Jede medizinische Diagnose, jede Textinterpretation und jede kreative Theoriebildung erweist sich als Abduktion. Auch für die Theologie sind die abduktiven Schlußfolgerungen von größter Bedeutung.

Von der *Abduktion* her läßt sich übrigens verstehen und erklären, wie die generellen Prämissen oder Axiome entstehen, aus denen mittels *Deduktion* Folgerungen abgeleitet werden, die sich mittels *Induktion* überprüfen lassen, um so entweder die ursprüngliche Abduktion zu bestätigen oder zu widerlegen. Im Falle der Widerlegung wird die Wissenschaft sich veranlaßt sehen, eine neue Abduktion zu bilden, die wiederum der deduktiven und induktiven Überprüfung ausgesetzt wird. Die drei Schlußverfahren bilden also einen Kreislauf, genauer gesagt: eine Spirale.

Keines dieser drei rationalen Schlußverfahren ist jedoch in der Lage, Letztbegründungen für Wissensansprüche zu geben. Stets muß entweder das Wahrsein der Axiome oder Prämissen, aus denen Theoreme oder Einzelaussagen gefolgert werden können, schon vorausgesetzt werden, oder die Folgerungen haben selbst keinen schlüssigen Charakter. Sicherheit läßt sich allenfalls dort erreichen, wo Theoreme oder Einzelaussagen, die aus Axiomen oder Prämissen abgeleitet wurden, induktiv *widerlegt* werden können. Wissenschaft ist grundsätzlich nicht in der Lage, generelle (affirmative) Aussagen zu *verifizieren*, sie kann sie allenfalls (mit Sicherheit) *falsifizieren*. Generelle Aussagen, die nicht falsifiziert, sondern induktiv bestätigt sind, können als „wahrscheinlich“, als „bewährt“ o. ä. gekennzeichnet werden. Da ihre künftige Falsifizierung aber nicht ausgeschlossen werden kann, ist eine (definitive) Verifikation nicht möglich. Hier besteht also eine wissenschaftstheoretisch relevante Asymmetrie: Die Wahrheit genereller (affirmativer) Aussagen muß letztlich offenbleiben, während ihr Falschsein gegebenenfalls definitiv festgestellt werden kann. D. h.: Wissenschaftliche Sicherheit gibt es nur im Blick auf das, was wir *nicht* wissen, nicht dagegen im Blick auf das, was wir positiv *wissen*. Die Wissenschaft ist zwar in der Lage, für viele generelle Aussagen gute Gründe beizubringen – und das ist außerordentlich

wichtig –, aber sie kann *keine Letztbegründung* und damit keine Verbürgung eines Wahrheitsanspruchs liefern.<sup>3</sup>

### 1.1.1–1.1.3 Fazit

Die drei Charakterisierungen der Wissenserweiterung und -überprüfung als methodisch, umfassend und rational, die ihrerseits aus dem Begriff der überprüf-  
baren Erweiterung des Wissens abgeleitet sind, ergeben zusammengenommen einen hinreichend konkreten Begriff von Wissenschaft bzw. Wissenschaftlichkeit, an dem sich die weiteren Überlegungen orientieren können. Dabei sei noch einmal ausdrücklich notiert, daß in dieser Begriffsbestimmung, die selbst ein Resultat wissenschaftlicher, nämlich wissenschaftstheoretischer Reflexion ist, eine Selbstrelativierung der Wissenschaft enthalten ist, die über die Einsicht in die prinzipielle Irrtumsfähigkeit aller menschlichen Aussagen noch hinausreicht: Es geht um die Erkenntnis, daß zwar durch Wissenschaft Wissenserweiterung intendiert wird, daß aber das Erreichen dieses Zieles nicht definitiv festgestellt (also nicht verifiziert) werden kann. Der von der Aufgabe der überprüf-  
baren Wissenserweiterung her verstandene Wissenschaftsbegriff erweist sich somit als eine „*regulative Idee*“ (I. Kant), von der alle wissenschaftliche Arbeit bestimmt wird, ohne daß sie je den Anspruch erheben könnte, das damit formulierte Ziel erreicht zu haben oder zu irgendeinem Zeitpunkt zu erreichen.

Bevor entschieden werden kann, ob der so verstandene Wissenschaftsbegriff auf die Theologie angewandt werden kann, muß nun in einem zweiten Schritt das Selbstverständnis der Theologie in den Blick genommen werden.

## 1.2 Das Selbstverständnis der Theologie

Mit dem christlichen Glauben beschäftigt sich nicht nur die Theologie, sondern z. B. auch die Religionswissenschaft in ihren verschiedenen Ausprägungen als Religionsphänomenologie, Religionssoziologie, Religionspsychologie und Religionsphilosophie einschließlich der Religionskritik. Während die Religionswissenschaft sich mit dem christlichen Glauben bewußt aus einer *Außenperspektive* befaßt, arbeitet die Theologie ebenso bewußt aus der *Innenperspektive* heraus.

---

<sup>3</sup> Dies ist eines der wichtigsten Ergebnisse des wissenschaftstheoretischen Grundlagenwerks von Wolfgang Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft* (1954), zweite, verbesserte Auflage Berlin/Heidelberg/New York 1969, bes. S. 374–456.

Beides ist zu unterscheiden, aber aufeinander bezogen, in vielerlei Hinsicht sogar aufeinander angewiesen. Wichtig ist deshalb, daß beide, indem sie je ihre spezifische Aufgabe erfüllen, die Fähigkeit und Bereitschaft zur Kommunikation miteinander nicht verlieren.

Was aber besagt die Formel, daß Theologie bewußt aus der Innenperspektive heraus betrieben werde?

### 1.2.1 Theologie und Glaube

*Theologie ist eine Funktion des Glaubens.* Christliche Theologie ist folglich eine Funktion des *christlichen* Glaubens. Das besagt zweierlei:

Erstens: Es gibt christliche Theologie nur, weil, solange und sofern es christlichen Glauben gibt. Die Wirklichkeit des christlichen Glaubens ist also einerseits die *Begründung* und zeitliche *Begrenzung* für die Existenz einer christlichen Theologie, und sie ist andererseits der *Aspekt*, unter dem die christliche Theologie sich mit den Inhalten und Vollzügen des Christentums beschäftigt: nämlich um des christlichen Glaubens *willen*. Gäbe es keinen christlichen Glauben mehr, so bliebe das Christentum zwar als ausgestorbene Religion ein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, aber einer christlichen *Theologie* wäre damit der Boden entzogen. Zweitens: Christliche Theologie *dient* dem christlichen Glauben, indem sie ihn jeweils in ihrer Zeit zu verstehen versucht und auf seinen Wahrheitsgehalt hin überprüft. Das ist ihr *Erkenntnisinteresse*. *Weil und sofern* diese Überprüfung die Tragfähigkeit des christlichen Glaubens bestätigt, hat die Theologie über das Erkenntnisinteresse hinaus ein *Erhaltungsinteresse*. Insofern ist sie (und zwar als jüdische, christliche, islamische etc. Theologie) nicht neutral, sondern geschieht *aus der Perspektive des Glaubens heraus*, also noch einmal: um des christlichen Glaubens *willen*.

Die These von der (christlichen) Theologie als Funktion des (christlichen) Glaubens steht nicht im Widerspruch zu der bekannten These von der Theologie als Funktion der *Kirche* (K. Barth, P. Tillich), ist mit ihr allerdings auch nicht identisch, sondern ist als eine Präzisierung gemeint. Wird die Theologie der Kirche funktional zugeordnet, so wird sie damit auf die institutionalisierte Sozialgestalt des christlichen Glaubens bezogen. Da der Gemeinschaftscharakter aber auch schon für den christlichen Glauben an sich konstitutiv ist, stehen die beiden Thesen nicht im Widerspruch zueinander, besagen aber nicht dasselbe. Zwar entsteht die Theologie als *Institution* tatsächlich erst dort, wo es eine institutionalisierte Glaubensgemeinschaft mit ihren spezifischen Erfordernissen gibt. Und insofern ist die Theologie *als Institution* tatsächlich eine Funktion der Kirche. Aber die theologische *Aufgabenstellung* und damit das allgemeine Erfordernis theo-



gischen Nachdenkens ergibt sich nicht erst aus der institutionalisierten Sozialgestalt des Glaubens, sondern schon aus seinem spezifischen *Geltungsanspruch* für das menschliche *Leben*. Deshalb ist es genauer und angemessener, die Theologie dem *Glauben* funktional zuzuordnen.

Mit dieser Präzisierung verbindet sich als weiterer Vorteil die Möglichkeit, ein häufig anzutreffendes Mißverständnis zu vermeiden: Die These von der Theologie als Funktion der Kirche erweckt leicht den Eindruck, als habe die Theologie die Aufgabe, unabhängig von der Wahrheitsfrage der Erhaltung oder Stabilisierung kirchlicher Organisationen oder der Kirche als Institution zu dienen. Daran ist zwar richtig, daß die Theologie auch der Institution Kirche dient, und zwar deshalb, weil sie dem als wahr erkannten Glauben dient, weil dieser nur in einer Gemeinschaft von Glaubenden entstehen und bestehen kann, und weil diese Gemeinschaft ihrerseits nicht dauerhaft ohne institutionelle Gestaltung existieren kann. Aber nur in dieser (zweifach) vermittelten Weise dient die Theologie der Institution Kirche. Das schließt jedoch nicht aus, daß die Theologie u.U. die gesamte institutionalisierte Kirche oder eine bestimmte kirchliche Institution kritisieren, ja radikal in Frage stellen muß, *wenn* diese sich in wesentlichen Punkten vom christlichen Glauben entfernt oder entfremdet.

Wird Theologie in diesem Sinne als Funktion des Glaubens (und der Kirche) verstanden, dann ist sie *kein Selbstzweck*, sondern unterstellt sich und untersteht damit dem Kriterium, ob und inwieweit sie tatsächlich dem Glauben dient. Die Zusammenordnung von Theologie und Glauben hat also nicht nur zur Folge, daß die Theologie unter Berufung auf den Glauben zum kritischen Gegenüber für die Kirchen wird, sondern auch, daß die Theologie zur Adressatin möglicher Kritik wird, die sich ihrerseits auf den Glauben beruft. Die Theologie ist also sowohl Subjekt als auch Gegenstand solcher Kritik. Es ist kein Zeichen von Souveränität, sondern von Funktionsvergessenheit, wenn die Theologie sich solcher Kritik entzieht oder verweigert – gleichgültig ob diese Kritik ihr aus den Kirchen oder aus anderen Teilen der Gesellschaft entgegengehalten wird.

In jedem Fall resultiert aus der hier vorausgesetzten Verhältnisbestimmung von Theologie und Glauben, daß die Beschäftigung mit dem Glauben nicht nur zu den unverzichtbaren Aufgabenstellungen der Theologie gehört, sondern daß auch das Selbstverständnis der christlichen Theologie im allgemeinen und der Dogmatik im besonderen sachgemäßerweise nicht unter Absehen vom Wesen des christlichen Glaubens bestimmt werden kann. Insofern verweisen die Vorverständigungen über Theologie und Dogmatik, wie sie in diesem ersten Kapitel vorgetragen werden, auf den folgenden ersten Hauptteil (I) und setzen ihn in inhaltlicher Hinsicht sogar voraus.

### 1.2.2 Christlicher Glaube und kirchliche Lehre

Die christliche Verkündigung geschieht in der Überzeugung, daß die christliche Botschaft sich im Lebensvollzug als wahr und tragfähig erweist. Deshalb verfolgt sie das Ziel, Glauben zu wecken. Die dabei vorausgesetzte Wahrheitsgewißheit begegnet jedoch Anfragen und Zweifeln, die aufgenommen und beantwortet werden müssen. Der als wahr bezeugte Inhalt des christlichen Glaubens verlangt nach Verstehen und Einsicht: *Fides quaerens intellectum*<sup>4</sup>. Deshalb ist es dem Glauben angemessen, daß seine Inhalte in Form von Aussagen und Aussagenzusammenhängen als Lehre dargestellt werden.

Während bei der Verkündigung das Moment der *Vermittlung* der christlichen Botschaft im Vordergrund steht, geht es in der Lehre vorrangig um die *Reflexion* dieser Botschaft. Ein Verbindungsglied zwischen Verkündigung und Lehre bildet die kirchliche Unterweisung (z.B. in Form des Konfirmandenunterrichts, der Christenlehre oder der kirchlichen Erwachsenenbildung), aber auch der schulische Religionsunterricht, die beide sowohl eine *reflektierende* als auch eine *vermittelnde* Funktion erfüllen. Verkündigung und Lehre (sowie Unterweisung und Unterricht) haben also durchaus denselben Gegenstand, nämlich die christliche Botschaft, aber sie befassen sich mit der christlichen Botschaft in unterschiedlicher Absicht, wobei die reflektierende Intention primär der Lehre, die vermittelnde Intention primär der Verkündigung zugeordnet ist.

In einem weiten Sinn des Wortes kann man jede Form solcher (reflektierender) *Lehre* als „Theologie“ bezeichnen. In einem engeren und präziseren Sinn wird der Begriff „Theologie“ dagegen verwendet zur Bezeichnung der institutionalisierten, wissenschaftlichen Form der Reflexion über Inhalte der christlichen Botschaft und Vollzugsweisen ihrer Vermittlung.

Gegen diesen Theologiebegriff läßt sich jedoch ein naheliegender Einwand erheben: „Theologie“ heiße Lehre (oder Rede) von *Gott*, aber nicht: Lehre von der Verkündigung oder vom Glauben. Dieser Einwand ist nicht nur sprachlich berechtigt, sondern enthält auch ein zu berücksichtigendes Sachanliegen. Das wird sichtbar, wenn wir hier schon im Vorgriff (s.u. 2.2.1.3) die These formulieren: Glaube im religiösen Sinn des Wortes ist zu verstehen als unbedingtes Vertrauen, das sich stets und notwendigerweise auf (einen) Gott richtet. Um dieses Gottesbezuges willen verdient der Einwand gegen das oben angedeutete Theologieverständnis Beachtung, aber er ist gleichwohl nicht durchschlagend. Denn der Verweis auf die Verkündigung und den Glauben ist ja *kein Ersatz* für den Bezug der

---

<sup>4</sup> So die programmatische Formel, die von Anselm von Canterbury stammt (Monologion, Vorrede).

Theologie auf Gott, sondern bezeichnet genau die *Art und Weise*, wie allein der Bezug des Menschen auf Gott (unter irdischen Bedingungen) möglich und gegeben ist: eben nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die Verkündigung, die ihrerseits aus dem Glauben erwächst und erst dadurch zum Ziel kommt, daß sie Glauben findet.

Angesichts des geschichtlichen Wandels und der kritischen Infragestellung der christlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens stellt sich die – freilich nie abschließend lösbare (s.u. 2.3.2.3) – Aufgabe, innerhalb der Kirche immer wieder neu über die Verkündigung und den Glauben eine Verständigung zu suchen. Die theologische Arbeit bezieht sich also auf die in der Kirche geltende Lehre, ohne daß deswegen die theologische Lehre mit dieser kirchlichen Lehre identisch wäre. Die Theologie kann deshalb auch den für die Kirche erforderlichen Konsens<sup>5</sup> nicht *herstellen*, aber sie kann durch ihre Stellungnahmen, die den Charakter von „Gutachten“ haben<sup>6</sup>, der Kirche begründete Interpretationsvorschläge unterbreiten, und sie kann insbesondere denen, die (künftig) ein kirchliches oder schulisches Amt innehaben, diejenige theologische Kompetenz<sup>7</sup> vermitteln, die sie zu einer der christlichen Botschaft angemessenen Wahrnehmung ihrer beruflichen Aufgaben befähigt.

Da an der Bildung und Erhaltung des kirchlichen Lehrkonsensus nach evangelischem Verständnis grundsätzlich alle Christen verantwortlich beteiligt sind, partizipieren sie auch grundsätzlich *alle* an der (produktiven und rezeptiven) Pflege theologischer Lehre. Es gibt von den Anfängen der Christenheit an bis heute eine in ihrer Qualität und Bedeutung nicht zu unterschätzende Gemeinde- oder Laintheologie<sup>8</sup>, die freilich selbst das Resultat spezifischer Bildungsprozesse ist und deswegen ihrerseits zwar nicht der Reglementierung, wohl aber der Deutung und der Pflege bedarf. Auch dies ist ein – leider noch nicht genügend wahrgenommenes – Aufgabengebiet für eine Theologie, die sich als Funktion des Glaubens und der Kirche versteht.

---

5 Vgl. CA 1: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent ...“ (BSLK 50,3f./UG 45).

6 S. dazu H. G. Fritzsche, Lehrbuch der Dogmatik I, S. 23.

7 Was unter „theologischer Kompetenz“ zu verstehen ist, wurde nach einem langen Diskussionsprozeß definiert in dem Band: Grundlagen der theologischen Ausbildung und Fortbildung im Gespräch, hg. von W. Hassiepen und E. Herms, Stuttgart 1993, S. 20f. Dieser Text ist leicht zugänglich in W. Härle, Von Christus beauftragt, Leipzig 2017, S. 143f.

8 Zu ihr zähle ich ausdrücklich auch die Kinder- (und Jugend-)theologie, die seit einiger Zeit verstärkt Beachtung auch innerhalb der theologischen Wissenschaft findet. Siehe dazu insbesondere das „Jahrbuch für Kindertheologie“, das seit dem Anfang des 21. Jahrhunderts im Calwer Verlag erscheint.

## 1.3 Theologie als Wissenschaft

Nachdem nun sowohl der Wissenschaftsbegriff (1.1) als auch das Selbstverständnis der Theologie (1.2) in wenigstens elementarer Weise geklärt worden ist, kann die Frage angegangen werden, ob es notwendig, angemessen und möglich ist, Theologie als Wissenschaft zu verstehen und zu betreiben.

### 1.3.1 Die Frage nach der Notwendigkeit wissenschaftlicher Theologie

Man kann sich ohne Schwierigkeiten Religionen vorstellen, die keine wissenschaftliche Theologie, ja nicht einmal so etwas wie eine kirchliche Lehre brauchen. Anschauungsbeispiele dafür sind etwa Stammesreligionen, die ausschließlich rituellen Charakter haben. Der christliche Glaube hingegen braucht – wie sich im vorigen Abschnitt zeigte – die denkende Verantwortung seiner Inhalte und Vollzüge, weil er das Leben des Menschen in umfassender Weise in Anspruch nimmt. Würde dieser Anspruch nicht *denkend* expliziert, reflektiert, überprüft und vermittelt, so bliebe er von einem wesentlichen Teil des menschlichen Seins und Selbstverständnisses ausgeschlossen. Das aber widerspräche dem Wesen des christlichen Glaubens. Und deswegen ist das Christentum zwar niemals *nur*, aber immer *auch* „denkende Religion“.<sup>9</sup>

Im Unterschied zum *Denken*, das eine anthropologische Konstante darstellt, ist die *Wissenschaft* als die institutionalisierte, methodisch kontrollierte Form der Wissenserweiterung und -überprüfung und damit der Wirklichkeitserkenntnis eine vergleichsweise späte *geschichtliche Errungenschaft* der Menschheit. Deshalb kann man *nicht* sagen, christlicher Glaube brauche *notwendigerweise* die wissenschaftliche Durchdringung und Reflexion. Sehr wohl lässt sich aber die These vertreten, der christliche Glaube könne in einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation, in der die Institution „Wissenschaft“ ausgebildet worden und also vorhanden ist, um seiner selbst willen nicht auf die denkende Verantwortung auf wissenschaftlicher Basis, also anhand der Standards wissenschaftlicher Arbeit verzichten. Würde dies bestritten oder verweigert, so bliebe nicht nur die denkende Verantwortung des christlichen Glaubens unterbestimmt, sondern es würde auch die individuell wie gesellschaftlich unverzichtbare *Vermittlung* des christlichen Glaubens mit dem wissenschaftlich erarbeiteten Wissen der jeweili-

---

<sup>9</sup> Vgl. zum Sinn dieser auf A. von Harnack zurückgehenden Formel den Aufsatz von C. H. Ratschow, Das Christentum als denkende Religion (1963), in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie, Berlin/New York 1986, S. 3–23.

gen Zeit versäumt. Der Glaube stünde dann in Gefahr, zu einer isolierten, partikularen, nicht-kommunikablen Größe zu werden.

Gleichwohl ist die wissenschaftliche Analyse und Reflexion des christlichen Glaubens nicht frei von Problemen. Für die Wissenschaft, wie sie als Frucht des griechischen Denkens entstanden ist, seit dem Mittelalter vor allem im Abendland heimisch wurde und in der Neuzeit – insbesondere in Gestalt der Naturwissenschaften – zu universaler und dominierender Bedeutung gelangte, ist der Prozeß einer immer weiterschreitenden Differenzierung und damit verbundenen Spezialisierung charakteristisch. Wissenschaftliche (und keineswegs nur naturwissenschaftliche) Arbeit tendiert dazu, den jeweiligen Untersuchungsgegenstand aus größeren Zusammenhängen herauszupräparieren, um ihm auf experimentellem oder analytischem Weg sein Geheimnis zu entlocken und ihn so (besser) handhabbar oder beherrschbar zu machen. Dabei muß – methodisch – von vielen Zusammenhängen abstrahiert werden. Solange dies nicht dazu führt, daß diese Zusammenhänge ignoriert oder bestritten werden, *muß* das abstrahierende Verfahren nicht zu grundlegenden Fehlorientierungen führen. Im Blick auf den Verlauf und die Auswirkungen der abendländischen Wissenschaftsgeschichte ist aber kaum zu bestreiten, daß die darin liegenden Gefahren in wachsendem Maß akut werden.

Solche Gefahren betreffen einerseits die *Angemessenheit* wissenschaftlicher Methoden für alle möglichen Bereiche der Wirklichkeitserkenntnis. So stellt sich etwa im Blick auf Religiosität im allgemeinen und christlichen Glauben im besonderen die Frage, ob wissenschaftliche Analyse und Reflexion überhaupt eine diesem „Gegenstand“ angemessene Form des Umgangs sein kann. Ähnliche Fragen stellen sich bekanntlich aber auch im Blick auf Teile der medizinischen Forschung, also hinsichtlich des Umgangs mit Krankheit und Gesundheit. Andererseits betreffen die hier bestehenden Gefahren den Aspekt der verantwortbaren *Anwendung* wissenschaftlicher Ergebnisse in gesellschaftlichen und individuellen Lebenszusammenhängen. Wissenschaft bedarf deshalb der kritischen, wissenschaftstheoretischen und -ethischen Reflexion und (Selbst-)Begrenzung. Und das gilt auch im Blick auf die Frage nach der möglichen oder sogar zu fordernden Wissenschaftlichkeit der Theologie.

### 1.3.2 Die Auseinandersetzung um den Wissenschaftsbegriff

Schon die Überlegungen des vorigen Abschnitts haben gezeigt, daß der Begriff der Wissenschaft oder Wissenschaftlichkeit nicht so klar und eindeutig ist, daß eine Reflexion über seinen Gehalt sowie eine gegebenenfalls damit verbundene auswählende Entscheidung überflüssig wäre. Damit stellt sich aber in unserem Zu-

sammenhang die spezielle Frage, von wo die Theologie den für sie maßgeblichen Wissenschaftsbegriff herleiten und gewinnen soll.

Zwei Grundpositionen stehen sich in dieser Frage gegenüber: Einerseits wird die Auffassung vertreten, daß die Theologie, wenn sie sich als Wissenschaft verstehen wolle, nicht einen eigenen Wissenschaftsbegriff einführen könne, der speziell auf sie zugeschnitten sei, sondern daß sie sich am *allgemeinen Wissenschaftsbegriff* orientieren müsse (so z. B. H. Scholz und W. Pannenberg). Andererseits wird dem entgegengehalten, daß die Theologie, wenn sie ihrer Sache treu bleiben wolle, sich nicht einem allgemeinen, von außerhalb der Theologie stammenden Wissenschaftsbegriff unterwerfen dürfe, sondern *selbst bestimmen* müsse, in welchem Sinne sie sich als Wissenschaft verstehen und wissenschaftlich arbeiten könne und wolle (so z. B. K. Barth).

Muß man zwischen diesen beiden Auffassungen wählen oder lassen sie sich so miteinander verbinden, daß die berechtigten Anliegen beider Seiten zum Zuge kommen?

Zunächst wird man der ersten Auffassung darin Recht geben müssen, daß es den *Sinn* der Wissenschaftlichkeit ausmacht, daß Theologie damit ihre Sache auf dem allgemeinen Feld des Denkens mit allgemein anerkannten Methoden verantwortet und kommunizierbar hält. Würde Theologie, die sich als Wissenschaft versteht, unabhängig von den anderen Wissenschaften für sich definieren, was „Wissenschaft“ ist, dann ließe sie sich nicht wirklich auf die Herausforderung ein, die im Element der Wissenschaftlichkeit enthalten ist. Denn die denkende Verantwortung anhand *allgemein* gültiger Standards und Methoden bildet das *Spezifikum* der Wissenschaftlichkeit einer Theologie. Würde aber diese Allgemeinheit durch Einführung eines spezifisch theologischen Wissenschaftsbegriffs in Frage gestellt, so ginge offenbar gerade das verloren, was die Wissenschaftlichkeit leisten soll. Kann die Theologie hingegen die auf dem allgemeinen Feld des Denkens gültigen Kriterien nicht akzeptieren, dann ist Wissenschaftlichkeit für sie offenbar nicht möglich, und die Theologie sollte diese dann auch nicht für sich reklamieren. Damit wäre ja keineswegs gesagt, daß Theologie überhaupt nicht möglich wäre, sondern nur eben nicht *als Wissenschaft*.

Trotz dieser grundsätzlichen Zustimmung zu der erstgenannten Auffassung gibt es aber auch ein Wahrheitsmoment der zweiten Position, und zwar in zwei Facetten: So ist zunächst festzustellen, daß der Begriff „Wissenschaft“ selbst umstritten ist. Es gab und gibt nicht *den* Wissenschaftsbegriff, sondern über diesen Begriff ist eine langanhaltende und intensive Auseinandersetzung im Gange, und seine Klärung ist eine Aufgabe, die sich immer wieder neu stellt und keineswegs notwendig oder faktisch zu einem einheitlichen Ergebnis führt. Insofern muß die Theologie zumindest prüfen und entscheiden, *welchen* Wissenschaftsbegriff sie sich zu eigen machen kann und will – und welchen nicht.

Darüber hinaus nimmt die Theologie – gerade wenn und weil sie sich selbst als Wissenschaft versteht – teil an der Auseinandersetzung um den Wissenschaftsbegriff. Das gilt grundsätzlich für jede Wissenschaft. Die Theologie kann sich aber um ihrer willen auf keinen Fall von dieser Auseinandersetzung dispensieren. Da Wissenschaft es mit methodisch kontrollierter und reflektierter Erkenntnis von Wirklichkeit zu tun hat, und da der christliche Glaube ein umfassendes Wirklichkeitsverständnis impliziert (s.u. 3.1.1 und 3.1.2.1), kann die christliche Theologie sich nicht von der Auseinandersetzung (gegebenenfalls: dem Streit) um das Wissenschaftsverständnis ausschließen oder ausschließen lassen; denn das christliche Wirklichkeitsverständnis ist auch wissenschaftstheoretisch relevant. In der jüngeren (insbesondere deutschen) Geschichte gibt es überdies Beispiele dafür, daß der Versuch eines solchen Ausschlusses (z. B. unter ideologisch totalitären Bedingungen) ein Gefahrenpotential für die Institution Wissenschaft, ja für das Bildungswesen insgesamt darstellt.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich als Fazit: Da es für die Theologie gute, aus dem Wesen des christlichen Glaubens resultierende Gründe gibt, die Allgemeinheit der Methoden, Kriterien, Verfahren und Institutionen der Wissenschaft für sich in Anspruch zu nehmen, wäre es nicht sachgemäß, wenn die Theologie den Wissenschaftsbegriff unabhängig von der Philosophie und den Einzelwissenschaften für sich definierte. Wohl aber hat sich die Theologie an der allgemeinen Auseinandersetzung über das, was „Wissenschaft“ ist, zu *beteiligen*, und sie hat dabei zu *prüfen*, welchen Wissenschaftsbegriff sie akzeptieren und übernehmen kann. Als Extremsituation ist dabei der Fall zu denken, daß der Wissenschaftsbegriff (trotz theologischen Protestes) in einer Gesellschaft eine verengte Bestimmung oder gar eine ideologisierte Fassung erhalte, aufgrund deren die Theologie gezwungen wäre, auf die Verwendung des Begriffs (vorübergehend) zu verzichten oder dem allgemein in Geltung stehenden Wissenschaftsbegriff einen eigenen Wissenschaftsbegriff entgegenzusetzen. Diesen dürfte sie dann freilich nicht bloß als für sie selbst gültig in Anspruch nehmen, sondern müßte ihn als *allgemeingültig* behaupten und vertreten.

### 1.3.3 Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

In diesem Abschnitt geht es nun um die Frage, ob die Theologie – und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen, mit welchen Einschränkungen oder Ergänzungen – in der Lage ist, sich den in 1.1 explizierten Wissenschaftsbegriff zu eigen zu machen. Bei der Beantwortung dieser Frage gehe ich an sieben Begriffen entlang, die bei der Klärung des Wissenschaftsbegriffs eine bestimmende Rolle gespielt haben und die geeignet sind, sowohl die für die Theologie unproble-

matischen, als auch die möglicherweise inakzeptablen sowie schließlich die für die Theologie spezifischen Aspekte des Wissenschaftsbegriffs zu beleuchten.

### 1.3.3.1 Methodisierbarkeit

Die Forderung der Methodisierbarkeit wissenschaftlicher Verfahrensweisen könnte nur eine Theologie in Schwierigkeiten bringen, die entweder die *öffentliche* Kommunikation ihrer Inhalte und Methoden prinzipiell ablehnt oder einschränkt (also sich als Funktion einer Mysterienreligion versteht), oder die unter Berufung auf das Wirken Gottes (als Heiliger Geist) jegliche theologische Methode ablehnt. Der erste Fall kann wegen der Universalität der christlichen Botschaft sofort ausgeschlossen werden. Die Methodenverweigerung aus theologischen (bzw. pneumatologischen) Gründen ist an den Rändern des Christentums hingegen immer wieder mit einem Schein von Plausibilität aufgetreten. Ihr Wahrheitsmoment liegt darin, daß die christliche Theologie, weil sie um das Angewiesensein des Menschen auf das erleuchtende Wirken des Heiligen Geistes weiß, die Leistungsfähigkeit von Methoden als *grundsätzlich begrenzt* beurteilen muß. Diese Begrenzung darf aber gerade nicht zu einer Verwechslung, Vermischung oder Vertauschung von wissenschaftlichen Methoden und Geistwirken führen, weil sonst die in ihr vorausgesetzte theologische Unterscheidung zwischen Gottes- und Menschenwerk (s. dazu u. S. 161f.) verlorengeht. Zu dem nicht suspendierbaren *Menschenwerk* gehört die methodisch kontrollierte wissenschaftliche Arbeit einschließlich der Rechenschaft über die Methodenwahl. Kriterium dieser Rechenschaft ist die Funktion und damit zugleich der Gegenstand der Theologie, also – unserer Auffassung zufolge – der christliche Glaube. Aus der Vielfalt seiner Aspekte resultiert zugleich eine Vielfalt theologischer Methoden, die keine Beliebigkeit ist, weil und solange sie ihrerseits aus dem Kriterium der Sachgemäßheit ihre Begründung und Begrenzung empfängt.

### 1.3.3.2 Vorurteilsfreiheit

Das Element der Vorurteilsfreiheit scheint einer Theologie, die sich als Funktion des Glaubens versteht, gewisse Schwierigkeiten zu bereiten. Ist nicht das Interesse an der Erhaltung und Weitergabe des Glaubens eine erhebliche Beeinträchtigung der Unabhängigkeit, die zu Recht von jeder Wissenschaft gefordert wird? Am konfessionellen Charakter der christlichen Theologie, also an ihrer Identität als evangelische oder katholische Theologie, entzündet sich diese Frage immer wieder mit besonderer Heftigkeit. Tatsächlich hat die Theologie in dieser Hinsicht einen – teilweise sogar staatskirchenrechtlich fixierten – Sonderstatus innerhalb der Universität. Die Frage ist jedoch, ob dieser Sonderstatus ihre Wissenschaft-



lichkeit aufhebt oder jedenfalls einschränkt. Man kann auch umgekehrt fragen, ob die Theologie sich trotz dieser Sonderstellung die Forderung zu eigen machen kann, *alle* vorgefaßten Überzeugungen (also auch die von der Wahrheit und Bedeutung des christlichen Glaubens) der Überprüfung auszusetzen und kritisch zu hinterfragen. Hier scheint es für die Theologie als Funktion des Glaubens Grenzen zu geben, die sie um ihrer Identität willen nicht überschreiten kann, aber um ihrer Wissenschaftlichkeit willen überschreiten müßte. Doch christliche Theologie ist nur *insofern* und *solange* eine Funktion des christlichen Glaubens, als sie von der Wahrheit und Bedeutung des christlichen Glaubens überzeugt ist (s.o. 1.2.1). Indem die christliche Theologie sich als Wissenschaft etabliert, übernimmt sie die *Verpflichtung*, diese (vorgefaßte) Überzeugung der wissenschaftlichen Prüfung auszusetzen. Täte sie dies nicht, dann hörte die Theologie tatsächlich auf, Wissenschaft zu sein. Setzt sie jedoch auch die Gewißheit des Glaubens der wissenschaftlichen Prüfung aus, dann muß es zumindest denkbar sein, daß diese Gewißheit dabei auch zerbrechen und verlorengehen kann. Eine Theologie, die zu diesem Ergebnis käme, wäre dann keine Funktion des Glaubens mehr und verlöre damit ihre Existenzberechtigung als Theologie. Sie müßte sich dann konsequenterweise als Religionswissenschaft definieren oder sogar zur Gegnerin von Glauben, Kirche und Theologie werden. Beide Möglichkeiten, die sich in der Geschichte immer wieder individuell realisiert haben, markieren Grenzen einer Theologie als Wissenschaft, aber sie stellen die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht (weder prinzipiell noch faktisch) in Frage. Daß ein negativer Ausgang der theologischen Prüfung des christlichen Glaubens das Ende der christlichen Theologie markieren würde, ist wohl wahr. Gegen die Vermutung oder Unterstellung, daß die christliche Theologie *schon deswegen* nicht zu vorurteilsfreier Prüfung des christlichen Glaubens in der Lage sei, liefert die Theologiegeschichte hinreichend viele Beispiele, zu denen auch die Herkunft mancher Religionskritiker zu zählen ist.

In diesem Zusammenhang stellt sich jedoch noch ein anderes Problem. Das bisher Gesagte könnte so verstanden werden, als sei der persönliche Glaube eines Menschen die notwendige Bedingung dafür, Theologie treiben zu können. Diese Vermutung hat genau besehen zwei *Aspekte*: einen wissenschaftstheoretischen und einen wissenschaftsethischen. Wissenschaftstheoretisch würde sie besagen, daß Nicht-Glaubende gar nicht in der Lage sind, Theologie zu betreiben, weil ihnen der *existentielle* Bezug zur Sache der Theologie fehlt, ohne den diese gar nicht richtig *verstanden* und folglich auch nicht kritisch geprüft werden kann. Wissenschaftsethisch besagt diese Vermutung, daß Nicht-Glaubende nicht das moralische Recht haben, Theologie zu treiben, weil ihnen der *positive* Bezug zur Sache der Theologie fehlt, ohne den theologische Arbeit ihren Sinn und ihre *Existenzberechtigung verliert*. In dem wissenschaftstheoretischen Aspekt taucht

ein Problem auf, das unter dem Schlagwort „*theologia (ir-)regentorum*“ („Theologie der [Nicht-] Wiedergeborenen“) bereits in den Kontroversen zwischen Pietismus und Orthodoxie eine Rolle gespielt hat. Dabei geht es um die Frage, ob persönlicher Glaube oder Wiedergeburt eine notwendige Bedingung theologischer Arbeit sei. Diese Frage ist zu *verneinen*, obwohl sie auf einen wichtigen Problemaspekt hinweist. Es ist richtig, daß sachgemäße theologische Arbeit nur einem Menschen möglich ist, dem sich die Sache der Theologie, also der Glaube, so erschlossen hat, daß er dessen Wahrheitsgehalt und seine Bedeutung versteht. Aber dieses Verstehen ist weder identisch mit der Wahrheitsgewißheit noch mit dem Glauben eines Menschen noch setzt sie diesen notwendigerweise voraus oder zieht ihn nach sich. Ob ein Mensch den Wahrheitsgehalt und die Bedeutung des christlichen Glaubens wirklich verstanden hat, zeigt sich vielmehr daran, daß er angeben kann, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit der christliche Glaube als wahr und relevant gelten kann. Und nur dieses Verstehen ist eine notwendige Bedingung theologischer Arbeit.

Der wissenschaftsethische Aspekt umfaßt sowohl persönliche wie institutionelle Probleme, die durch die Begriffe Wahrhaftigkeit und Loyalität angedeutet werden. Grundsätzlich gilt auch hier: Kriterium in wissenschaftsethischer Hinsicht ist nicht der persönliche Glaube eines Menschen, sondern seine persönliche Bereitschaft, dem Glauben zu dienen (s. o. 1.2.1). Ein Mensch kann so lange aufrichtigerweise Theologe sein, als diese Bereitschaft bei ihm vorhanden ist. Es ist freilich nicht zu sehen, wodurch diese Bereitschaft bei einem Menschen begründet sein könnte, der zu der *Überzeugung* gekommen ist, daß es sich beim christlichen Glauben um Irrtum oder Lüge handelt. Wenn diese Überzeugung sich nicht als momentaner Zustand oder als Station in einem Entwicklungsprozeß, sondern als Resultat sorgfältiger Prüfung und Erwägung einstellt, dann erscheint die Trennung von der Theologie als die einzig redliche Konsequenz. Aus der Sicht des christlichen Glaubens kann man sagen, daß ein Mensch dann durch die Wahrhaftigkeit, mit der er zu seinem *Unglauben* steht, Gott die Ehre gibt, indem er nicht bereit ist, sich oder anderen vorzumachen, daß das auf Gott verweise, was den Charakter des Irrtums oder der Lüge hat.

### 1.3.3.3 Wahrheitsfähigkeit und Wahrheitsgewißheit

Schon das im Begriff des Wissens implizierte Element der Wahrheitsfähigkeit ist in Anwendung auf die Theologie nicht unumstritten. Außerhalb wie innerhalb der Theologie hat es immer wieder Versuche gegeben, den kognitiven Charakter, die Verstehbarkeit, ja sogar die Sinnhaftigkeit theologischer Aussagen zu bestreiten oder für entbehrlich zu erklären. So werden etwa Glaubensaussagen als unangemessene, irreführende Ausdrucksformen von subjektiven Gefühlszuständen,

von Lebenseinstellungen oder von Handlungsappellen interpretiert, die allesamt keinen angebbaren, wahrheitsfähigen Inhalt, sondern nur eine psychische oder soziale Funktion haben. Demzufolge müßte die Theologie alle kognitiven Interpretationen von Glaubensaussagen als irreführend abweisen und sich auf die Analyse (und Stabilisierung oder Kritik) solcher Funktionen beschränken. Eine so verstandene Theologie könnte zwar noch wahrheitsfähige Meta-Aussagen (über den Sinn der religiösen Sprache) formulieren, aber keine wahrheitsfähigen Aussagen über den Inhalt des christlichen Glaubens machen.

Gegen diese Auffassung ist zweierlei einzuwenden: Sie widerspricht erstens dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens, für den es konstitutiv ist, einen aussagbaren, wahren (also jedenfalls auch wahrheitsfähigen) Inhalt zu haben. Und zweitens verkennt diese Auffassung, daß der christliche Glaube seine psychischen und sozialen Funktionen für Menschen nur erfüllen *kann* unter der Voraussetzung, daß er für wahr gehalten wird. Alles andere läuft auf Betrug – im schwierigsten Fall auf Selbstbetrug – hinaus. Gerade um seiner möglichen psychischen und sozialen Funktionen willen bedarf der christliche Glaube der wissenschaftlichen Prüfung seiner wahrheitsfähigen Aussagen.

Diese Aussagen sind der Theologie aber vorgegeben mit dem Anspruch, wahr zu sein, und darum dort, wo sie als solche angenommen werden, im Modus der Wahrheitsgewißheit. Die allgemeine wissenschaftstheoretische Einsicht, daß Wissenschaft auf Voraussetzungen aufbauen muß, die nur im Modus der subjektiven Wahrheitsgewißheit zugänglich sind, ist für die Theologie deshalb nicht nur akzeptabel, sondern nimmt wesentliche theologische Einsichten auf. Dabei weiß auch die Theologie, daß Wahrheitsgewißheit und Zweifel (sei es als existentieller oder als methodischer Zweifel) sich keineswegs gegenseitig ausschließen, sondern sich vielmehr bedingen: Aller Zweifel lebt von vorausgesetzter (und gesuchter) aber fragwürdig gewordener Gewißheit, und alle Gewißheit erweist sich erst dadurch als echt, daß sie sich der Konfrontation mit dem Zweifel aussetzt (s. dazu u. 2.2.2). Daher gilt, daß der Zweifel die Gewißheit begleitet und bedroht, aber auch zu sich selbst bringt, indem er sie von einem unangreifbaren Besitz unterscheidet. Die Teilnahme an dieser Auseinandersetzung um die Wahrheitsgewißheit des Glaubens qualifiziert die Existenz als *theologische* Existenz.

#### 1.3.3.4 Hypothesenbildung

Die wissenschaftstheoretisch wichtige Unterscheidung zwischen Axiomen und Theoremen stellt für die Theologie nur dann ein Problem dar, wenn der Axiombegriff mit der Zusatzbedingung verbunden wird, es müsse sich bei Axiomen um Aussagen von *allgemeiner Plausibilität* oder *allgemeiner Evidenz* handeln. Tatsächlich stand diese Zusatzbedingung über Jahrhunderte in Kraft und hat sich erst

im Gefolge der fundamentalen Umbrüche in der Logik und Mathematik um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert als unsachgemäß erwiesen. Versteht man unter Axiomen jedoch lediglich die Aussagen, deren Wahrsein im Prozeß wissenschaftlichen Arbeitens vorausgesetzt und bis zum Erweis des Gegenteils festgehalten wird, dann ist gegen die theologische Übernahme dieses Konzepts nichts einzuwenden. Im Gegenteil: Gerade von hierher ergibt sich für die Theologie die wissenschaftstheoretische Unterscheidung zwischen den Aussagen des kirchlichen Bekenntnisses oder Dogmas, deren Wahrsein im Vollzug theologischer Arbeit vorausgesetzt (und überprüft) wird, und den theologischen Aussagen, die daraus abgeleitet werden.

Damit stellt sich freilich auch für die Theologie die Aufgabe, das Zustandekommen jener Fundamentalsaussagen zu erklären. Ihrem Selbstverständnis nach sind sie (abduktive) Interpretationen des Geschehens, das mit der Person Jesu von Nazareth (seinem Leben, seiner Verkündigung, seinem Wirken und seinem Geschick) verbunden ist. Ihre elementarsten Gestalten waren Aussagen wie: „Herr ist Jesus (Christus)“ (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11), „Er ist auferstanden“ (Mt 28,6 f.; Lk 24,6 u. 34; 1 Kor 15,4) oder „Dieser ist (bzw. Du bist) Gottes Sohn!“ (Mk 15,39; Mt 16,16; Joh 11,27). Solche Fundamentalsaussagen enthalten den christlichen Glauben in nuce. Vom Selbstverständnis des christlichen Glaubens her ist es jedoch mißverständlich, ja in gewisser Hinsicht sogar inakzeptabel, solche Fundamentalsaussagen als „Hypothesen“ zu bezeichnen. Für Menschen, die von der Wahrheit und Bedeutung dieser Aussagen ergriffen worden sind, also in existentieller Hinsicht, handelt es sich dabei gerade nicht um Hypothesen (im Sinne von Vermutungen oder nur bedingt gültigen Sätzen), sondern um tragende Gewißeiten, für die nicht wenige Menschen Hab und Gut, ja Leib und Leben aufs Spiel gesetzt und verloren haben. Wenn solche Fundamentalsaussagen als „Hypothesen“ bezeichnet werden, so gilt das ausschließlich in wissenschaftstheoretischer Hinsicht. In dieser Hinsicht ist die Bezeichnung akzeptabel.<sup>10</sup> Dies hebt nicht auf, daß Aussagen, die wissenschaftstheoretisch als Hypothesen bezeichnet werden (können oder müssen), in existentieller Hinsicht den Charakter unumstößlicher, existenztragender Gewißeiten haben können.

### 1.3.3.5 Falsifizierbarkeit

In den Grenzen, in denen das deduktive Verfahren in der wissenschaftlichen Arbeit anwendbar ist, gilt dies auch für die Theologie. D. h., es ist auch für die

---

<sup>10</sup> In diesem Zusammenhang sei noch einmal ausdrücklich an die *prinzipielle* Begrenztheit der Überprüfung wissenschaftlicher Hypothesen erinnert. S. o. 1.1.3.

Theologie ganz sachgemäß, aus gegebenen und als wahr vorausgesetzten Aussagen mittels deduktiver Schlußformen Ableitungen vorzunehmen, die – wenn sie korrekt vollzogen wurden – zu Aussagen führen, die den gleichen Wahrheitsgehalt besitzen wie die vorausgesetzten Aussagen. Aber auch für die Theologie bleibt das Problem, daß solche Ableitungen immer schon von Aussagen ausgehen müssen, deren Wahrsein vorausgesetzt wird. Der daraus resultierende *Verzicht auf Letztbegründungen* ist jedenfalls für eine Theologie akzeptabel, ja angemessen, die gelernt hat, sich selbst und ihre Aussagen sowohl von ihrem Gegenstand (also dem christlichen Glauben) zu unterscheiden als auch von dem, worauf sich der Glaube richtet (also von Gott in seiner Offenbarung). Der Theologie entspricht durchaus ein Wissenschaftskonzept, das um das Angewiesensein wissenschaftlicher Arbeit auf Fundamentalsaussagen (Axiome) weiß und das den Versuch unternimmt, sich der Wahrheit dieser Fundamentalsaussagen so und dadurch zu vergewissern, daß sie aus ihnen Ableitungen vornimmt und deren mögliches Falschsein überprüft.

Problematisch, ja inakzeptabel würde dieses Konzept für die Theologie nur dann, wenn es (was in der Wissenschaftsgeschichte teilweise der Fall war und ist) mit dem Zusatz verbunden würde, es dürften nur solche Fundamentalsaussagen zugelassen werden, denen zu entnehmen sei, durch welche *empirischen* Daten sie falsifiziert werden könnten. Der christliche Glaube schließt zwar auch empirische Aussagen ein, und zwar sowohl als Aussagen über einzelne in der Erfahrung gegebene Tatbestände (z. B. die Existenz Jesu von Nazareth oder die Existenz der christlichen Kirche als leibliche Versammlung) als auch (und insbesondere) in Form von Aussagen über die Erfahrungswirklichkeit im ganzen (z. B. über die Welt als Schöpfung oder über die Sünde als Signatur unserer Welt), aber ein empirisches Sinnkriterium<sup>11</sup> wäre ihrem Gegenstand und ihrer Aufgabe nicht angemessen.<sup>12</sup> Trotzdem gilt für die Theologie wie für jede Wissenschaft, daß jedes empirische Faktum, das einer theologischen Aussage widerspricht, diese Aussage damit falsifiziert und somit zur Revision oder Korrektur dieser Aussage zwingt. Die empirische Falsifikation ist folglich ein zwar hinreichendes(!), aber nicht notwendiges(!) Instrument zur Überprüfung theologischer Aussagen.

---

**11** Es besagt: „Nur solche Aussagen sind sinnvoll, die unmittelbar oder mittelbar Sinneserlebnisse zum Ausdruck bringen“. Vgl. dazu E. Wölfel, *Der Positivismus als Frage an die Theologie, in: Humanitas – Christianitas* (FS W. v. Loewenich), Witten 1968, S. 257–275, bes. S. 267.

**12** Ebensowenig ist ein solches empiristisches Kriterium z. B. der Mathematik oder der Philosophie angemessen.

### 1.3.3.6 Widerspruchsfreiheit

Auch das Postulat der Widerspruchsfreiheit scheint der Theologie gewisse Schwierigkeiten zu bereiten. Einerseits kann man generell fragen, ob nicht die Wirklichkeit (zumindest partiell) so widersprüchlich sein könnte, daß auch nur widersprüchliche Aussagen ihr gerecht werden, also wahr sein und unser Wissen erweitern können.<sup>13</sup> Andererseits wird vor allem in Hinblick auf zwei zentrale Themenaspekte der Theologie immer wieder die partielle Suspendierung des Widerspruchssatzes gefordert: einerseits für Aussagen über *Gott* im Verhältnis zur Welt sowie andererseits für Aussagen über die *Sünde* im Verhältnis zu Gott und zum Menschen. Im Blick auf Aussagen über Gott kann sowohl mit der Majestät, Unerforschlichkeit und völligen Andersheit Gottes gegenüber allen logischen Gesetzen als auch mit den inneren Spannungen in Gottes Wesen und Wirken (*Zorn/Gnade, Verdammnis/Erwählung, Verborgenheit/Offenbarung*) argumentiert werden, aber auch wesentliche christologische Bestimmungen (*vere Deus/vere homo*) scheinen darunterzufallen. Im Blick auf die Aussagen über die Sünde wird häufig auf deren Rätselhaftigkeit und das Nicht-sein-Sollende verwiesen, um zu begründen, daß und warum die Sünde nicht in einem System widerspruchsfreier Sätze unterzubringen sei. Gerade das Widersprüchliche des Bösen (in sich und gegen die Schöpfung) erfordere die Zulassung von Widersprüchen, jedenfalls aber den Verzicht auf ein geschlossenes denkerisches System.

Im Blick auf beide Einwände ist jedoch zunächst zu betonen, daß es beim Postulat der Widerspruchsfreiheit nicht um die Bestreitung von Spannungen, Paradoxien oder Gegensätzen in der Wirklichkeit geht, sondern um die Frage, ob es sein könnte, daß die Gesetze der Logik, an die unser Denken gebunden ist, der (widersprüchlichen) Struktur der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Angenommen, dies wäre der Fall, dann müßten wir konzedieren, daß wir solche „kontradiktorischen Sachverhalte“ nicht einmal verstehen könnten. Das ist zwar kein durchschlagendes Argument gegen ihre *Existenz* – wohl aber gegen ihre *Erkennbarkeit*. Gäbe es „kontradiktorische Sachverhalte“, so hieße das ja, es gibt Sachverhalte, denen bestimmte Eigenschaften (zum selben Zeitpunkt und in derselben Hinsicht) sowohl zukommen als auch nicht zukommen. Das können wir zwar sagen, aber nicht *denken* und darum auch nicht *verstehen*.

Daraus folgt für die Wissenschaft zweierlei: Einerseits muß das Auftauchen von kontradiktorischen Widersprüchen immer (und immer wieder) zum Anlaß genommen werden zu prüfen, ob nicht doch eine der beiden einander wider-

---

<sup>13</sup> Das klassische wissenschaftsgeschichtliche Beispiel für diese Vermutung bietet bekanntlich die Physik mit ihren spannungsvollen Aussagen über die Wellen- und Teilcheneigenschaften des Lichts.

sprechenden Aussagen falsch ist oder ob beide Aussagen unzulässige Verallgemeinerungen darstellen oder auf irrigen Prämissen beruhen.<sup>14</sup> Solange es nicht gelingt, solche kontradiktorischen Widersprüche aufzulösen, ist es wissenschaftstheoretisch geboten, an einer solchen Stelle ein ungelöstes und noch nicht lösbares wissenschaftliches Problem zu konstatieren. Gerade aus dieser Einsicht resultiert aber zugleich eine wichtige Selbstbegrenzung im Blick auf den Geltungsanspruch wissenschaftlichen Erkennens. Es kann sich immer nur auf die Wirklichkeit beziehen, *soweit und sofern* wir in der Lage sind, sie zu erkennen. Daraus folgt freilich für *keine* Wissenschaft die Erlaubnis, Aussagen über eine widersprüchliche Wirklichkeit zu machen; denn für jede Wissenschaft gelten diese Grenzen des Verstehens. Andererseits kann aber keine Wissenschaft es ausschließen, daß sie auf Sachverhalte stoßen könnte, die unserem Verstehen nicht zugänglich sind und deren Realität wir gleichwohl nicht bestreiten können.

Und all das gilt auch für die Theologie! Deshalb ist auch die Theologie als Wissenschaft verpflichtet und in der Lage, am Widerspruchssatz uneingeschränkt festzuhalten. Das kann und sollte sie auf zweierlei Weise tun: Erstens, indem sie sich bei keinem auftauchenden kontradiktorischen Widerspruch beruhigt, sondern ihn zum Anlaß nimmt, immer wieder nach fehlerhaften Prämissen oder Schlüssen zu suchen und sich so zur permanenten Selbstkritik motivieren zu lassen. Andererseits, indem sie kontradiktorische Widersprüche – solange diese nicht auflösbar sind – als (derzeitige) Grenzen unserer Erkenntnis oder unseres Verstehens respektiert und sie weder mittels einer eigenen theologischen Logik überspringt noch als theologische Errungenschaft verklärt, sondern sie durch *Schweigen* respektiert.<sup>15</sup>

### 1.3.3.7 (Selbst-)Relativierung

In den hinter uns liegenden Überlegungen deutete sich bereits an, daß und inwiefern im neueren Wissenschaftsbegriff, wie er sich insbesondere den Einsichten des Kritischen Rationalismus verdankt, eine Selbstrelativierung von Wissenschaft enthalten ist, die für die christliche Theologie die Übernahme dieses Wissen-

---

<sup>14</sup> So hat das beharrliche Sich-nicht-Abfinden der Physik mit dem kontradiktorischen Widerspruch zwischen der Wellen- und Teilchennatur des Lichts zu einer tiefgreifenden Neuorientierung des physikalischen Denkens geführt, die sowohl die Perspektivität physikalischer Beobachtungen und Theoriebildungen als auch die Verhältnisbestimmung von Energie und Materie betrifft (vgl. dazu A. J. Leggett, Physik, 1989, S. 17–21, 38–43, 110 f. sowie 205–209).

<sup>15</sup> Vgl. dazu den Hinweis von H. Scholz auf den „schönen, heute fast vergessenen Begriff des wissenschaftlichen *Schweigens*“ (Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Theologie als Wissenschaft, S. 257).

schaftsbegriffs eher erleichtert als erschwert. Einerseits handelt es sich um den Abschied vom Ideal einer voraussetzungslosen Wissenschaft, und d. h., um die Anerkennung, daß (auch) Wissenschaft *stets* Voraussetzungen in Anspruch nehmen muß, die sie erst im Prozeß wissenschaftlichen Arbeitens ins Bewußtsein heben und der kritischen Prüfung aussetzen kann. Andererseits geht es um den Abschied vom Ideal einer definitiven Verifizierung wissenschaftlicher Aussagen, und d. h., sowohl um die Preisgabe der illusionären Vorstellung eines kontinuierlichen wissenschaftlichen Fortschritts, als auch um das Eingeständnis, daß alle Wissenschaft hinsichtlich der Wahrheitserkenntnis unter einem letzten Vorbehalt steht.

Diese zweifache Begrenzung und Selbstrelativierung stimmt mit Erkenntnissen zusammen, die für die christliche Theologie grundlegenden Charakter besitzen und die im Fortgang der Dogmatik noch zur Sprache kommen werden: einerseits das Angewiesensein des Menschen auf die ihm unverfügbare Selbsterschließung Gottes („Offenbarung“; s. u. 3.1) als Voraussetzung aller Wirklichkeitserkenntnis; andererseits der eschatologische Vorbehalt, wie er im Begriff der „eschatologischen Verifikation“ (J. Hick<sup>16</sup>) zum Ausdruck kommt. Zu diesen Begrenzungen, die eindeutig den Charakter von wissenschaftlichen bzw. wissenschaftstheoretischen *Selbstrelativierungen* haben, kommen neuerdings Relativierungen, die teilweise von außen an die (abendländisch-westliche) Wissenschaft herangetragen werden, und von denen einige als theologisch wichtig und richtig beurteilt werden müssen. Ich denke hier an die in Abschn. 1.3.1 ange deuteten Einwände, die vor allem von Ganzheitlichkeitskonzepten aus die Sachgemäßheit differenzierender, isolierender und analysierender wissenschaftlicher Methoden betreffen und demgegenüber auf einer synthetisierenden Betrachtungsweise insistieren. Werden diese Einwände verabsolutiert, so besteht die Gefahr einer unkritischen, außerordentlich ideologieanfälligen Betrachtungsweise, die das Gegenteil christlich geforderter „Nüchternheit“ und „Wachsamkeit“ darstellt. Aber als Korrektiv gegen eine Verabsolutierung traditionellen wissenschaftlichen Denkens mit seiner primär zergliedernden Vorgehensweise verdienen sie durchaus Beachtung. Ein solches Korrektiv könnte sich aus theologischer Sicht unter drei Aspekten als wichtig erweisen:

- zunächst als Erinnerung an den schöpferischen *Gesamtzusammenhang* der Wirklichkeit;

---

**16** Siehe J. Hick, *Philosophy of Religion*, 1963. Der hierfür maßgebliche Abschnitt ist auf Deutsch veröffentlicht in: W. Härle (Hg.), *Grundtexte der neueren evangelischen Theologie*, Leipzig (2007) 2012<sup>2</sup>, S. 274–279.



- sodann als Erinnerung an die *daseinsbestimmende* Bedeutung des christlichen Glaubens;
- schließlich als Erinnerung an die in Jesus Christus offenbarte *Weisheit* Gottes, die die Torheit des Kreuzes einschließt (1 Kor 1f.).

Die damit intendierte Relativierung (nicht Bestreitung!) der wissenschaftlichen Theologie erreicht ihr kritisches Ziel freilich erst in der in 1 Kor 13,2 exemplarisch formulierten Einsicht, daß alles Wissen und alle Erkenntnis, ja sogar alle Glaubensstärke ohne *Liebe* nichts ist. Daß und warum das so ist, wird freilich erst noch aus der Sache der christlichen Theologie, genauer: vom Inhalt des christlichen Glaubens her zu zeigen sein.

### 1.3.3.1–1.3.3.7 Fazit

Als Fazit ergibt sich somit, daß der unter 1.1 explizierte Wissenschaftsbegriff, sofern er nicht mit bestimmten Zusatzbedingungen oder Interpretationen verbunden wird, für die Theologie nicht nur akzeptabel ist, sondern von der Theologie ausdrücklich bejaht und vertreten werden kann. Dabei sind es nicht zuletzt die selbstkritischen Begrenzungen des Wissenschaftsbegriffs, die sich aus wissenschaftstheoretischen Analysen und Reflexionen im 20. Jahrhundert ergeben haben,<sup>17</sup> die der Theologie die Zustimmung zu diesem Wissenschaftsbegriff ermöglichen. Die Tatsache, daß dieser heutige Wissenschaftsbegriff der Theologie besser entspricht, als es frühere Wissenschaftsbegriffe getan haben, bestätigt aber zugleich, daß die Theologie sich nicht einfach auf „den“ Wissenschaftsbegriff (ihrer Zeit) festlegen (lassen) kann, sondern immer wieder zu prüfen und zu entscheiden hat, welchen Wissenschaftsbegriff sie (mit-)verantworten kann.

## 1.4 Ort und Funktion der Dogmatik im Gesamtzusammenhang der Theologie

In den bisherigen Teilen dieses Kapitels war in der Regel allgemein und undifferenziert von „der (christlichen) Theologie“ die Rede. Auf die Tatsache, daß die Theologie ein in sich gegliedertes Ganzes ist, das aus mehreren (mindestens den

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu das Werk von Wolfgang Stegmüller: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlin/Heidelberg/New York 1969<sup>2</sup>. Das diesbezügliche Ergebnis der wissenschaftstheoretischen Analysen und Reflexionen faßt Stegmüller (auf S. 33) in dem gegen Kant gerichteten Satz zusammen: „Man muß nicht das Wissen beseitigen, um dem Glauben Platz zu machen. Vielmehr muß man bereits etwas glauben, um überhaupt von Wissen und Wissenschaft reden zu können.“

fünf klassischen) *Disziplinen* besteht, wurde dabei noch nicht die Aufmerksamkeit gerichtet. Das ist das Thema dieses vierten Teils. Dabei geht es genaugenommen um zwei Fragestellungen, die dann sichtbar werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Dogmatik ihrerseits eine Teildisziplin der Systematischen Theologie ist. Angesichts dessen ist nämlich zunächst nach dem Ort und der spezifischen Funktion der *Systematischen Theologie* innerhalb der Theologie zu fragen; sodann muß der Ort und die spezifische Funktion der *Dogmatik* innerhalb der Systematischen Theologie bestimmt werden. Voraussetzung für den ersten Arbeitsschritt ist jedoch eine *leitende Idee von der Theologie im ganzen*, die als solche erst entwickelt werden muß. Alle drei Aufgabenstellungen bilden zusammen das Arbeitsgebiet einer eigenen theologischen Teildisziplin, die üblicherweise der Systematischen Theologie zugerechnet wird, für die aber alle theologischen Disziplinen gemeinsam die Verantwortung tragen: die *theologische Enzyklopädie*. Es ist jedoch zu konstatieren, daß es in und zwischen den einzelnen Disziplinen in methodischer und teilweise sogar in wissenschaftstheoretischer Hinsicht zu einer fortschreitenden Spezialisierung und Auseinanderentwicklung gekommen ist. Deshalb ist kaum noch der Überblick möglich, der zur enzyklopädischen Arbeit befähigt und ermutigt. Dem defizitären Zustand dieser Teildisziplin kann durch die folgenden knappen Andeutungen im Rahmen dieser Dogmatik nicht abgeholfen werden. Die hier gegebenen Hinweise wollen lediglich als Problemskizze verstanden werden.

#### **1.4.1 Die in sich differenzierte Einheit der Theologie**

##### **1.4.1.1 Die einheitliche Aufgabe der Theologie**

Was die Theologie zu einer Einheit macht, was also auch alle theologischen Disziplinen miteinander verbindet, läßt sich weder rein spekulativ aus der Idee des Wissens oder der Wissenschaft noch rein empirisch aus dem faktischen Zustand oder der Tätigkeit wissenschaftlicher Theologie ableiten. Der spekulativ-deduktive Ansatz ist unvereinbar mit der Tatsache, daß die christliche Theologie sich auf ein kontingentes geschichtliches Ereignis bezieht, das nicht aus einer Idee abgeleitet werden kann. Der empirisch-induktive Ansatz ist dagegen unvereinbar mit dem Ziel, mögliche Defizite am faktischen Zustand der Theologie zu erkennen und zu überwinden. Statt dessen soll hier (im Anschluß an Schleiermacher) ein kritisch-abduktiver Ansatz gewählt werden, der von der *Aufgabenstellung* der christlichen Theologie ausgeht, diese also als positive Wissenschaft versteht, die die faktisch vorliegenden, d. h. im geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenszusammenhang auftauchenden Probleme des christlichen Glaubens bearbeitet.

Daß die christliche Theologie eine Funktion des christlichen Glaubens sei, ist eine für diese Dogmatik grundlegende Hypothese. Um von daher eine leitende Idee von der Einheit der Theologie zu entwickeln, die auch aus der Sicht der anderen Disziplinen akzeptabel wäre, müßte die Hypothese einerseits weit genug sein, um für *alle* theologischen Disziplinen angemessen zu sein, und sie müßte andererseits eng genug sein, um *nur* auf die Theologie (im ganzen und in ihren Teilen) angewandt werden zu können.<sup>18</sup> Ob die Hypothese für alle theologischen Disziplinen angemessen ist, kann nicht ohne den Dialog mit den anderen Disziplinen entschieden werden. Um mehr als einen Vorschlag kann es sich hier also nicht handeln. Daß die Hypothese *nicht nur* auf die Theologie angewandt werden kann, d. h., daß sie *zu weit* ist, ist dagegen ohne weiteres zu erkennen; denn nicht nur die Theologie ist eine Funktion des Glaubens, sondern z. B. auch die Institution Kirche samt ihren Lebensäußerungen, wie z. B. Liturgie, Verkündigung, Unterweisung, Kirchenmusik, Seelsorge, Diakonie und Kirchenleitung. Von alledem gilt: Es handelt sich dabei um Funktionen des christlichen Glaubens. Die Hypothese bedarf also einer präzisierenden Einschränkung, und es ist auch leicht zu erkennen, warum das so ist: Sie sagt ihrem Wortlaut nach nur, *daß* die Theologie *eine* Funktion des Glaubens ist. Sie sagt aber nicht, um *welche* Funktion es sich dabei handelt. Es geht also in der Frage nach der Einheit der Theologie zugleich um die Frage nach ihrer *spezifischen* Funktion.

Aus den Überlegungen zur Wissenschaftlichkeit der Theologie können wir zunächst die Grundbestimmung übernehmen, daß Theologie *als Wissenschaft* die Funktion hat, Wissen auf überprüfbare Weise zu erweitern. Hier ist nun weiterzufragen, um *welches* Wissen es sich handelt. In einer ersten, sehr allgemeinen Formulierung können wir sagen: Es handelt sich um Wissen, das sich auf den (christlichen) Glauben bezieht. „(Christlicher) Glaube“ kann jedoch zweierlei bedeuten: einerseits den *Akt* (oder den Vollzug, das Geschehen, die Haltung) des Glaubens, andererseits den *Inhalt*, der besagt, worauf sich der Glaubensakt richtet. Auf *beides* bezieht sich das *Wissen*, mit dem sich die Theologie beschäftigt.<sup>19</sup>

---

**18** Siehe dazu die grundlegende Arbeit von K. Stock zur theologischen Enzyklopädie: Die Theorie der christlichen Gewißheit. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 2005.

**19** Deswegen verwende ich in dieser Dogmatik sehr häufig den Ausdruck „der christliche Glaube“ – auch dort, wo primär oder ausschließlich der *Inhalt* des christlichen Glaubens gemeint ist und deshalb ebensogut von „der christlichen Botschaft“ gesprochen werden könnte. Seit dem frühen 17. Jahrhundert hat sich für die Unterscheidung zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt (in Aufnahme und Weiterbildung einer Augustinischen Formulierung) die formelhafte Differenzierung zwischen *fides qua creditur* und *fides quae creditur* eingebürgert. Bei genauerem Zusehen erweist sich jedoch die Formel „*fides quae creditur*“ als irreführend. Entweder nimmt man das

Was den Glaubensakt anbelangt, so reflektiert die Theologie die *Bedingungen für die Entstehung und Erhaltung des christlichen Glaubens*. Im Blick auf den Glaubensinhalt ist es Aufgabe der Theologie, das *unverwechselbare Wesen und das darin enthaltene Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens* zu erfassen und darzustellen. Zum Wesen und Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens gehören aber auch die Entstehungs- und Erhaltungsbedingungen des Glaubensaktes. Insofern kommt der Glaubensakt selbst *im Glaubensinhalt* vor und ist dort stets mitzubedenken. Andererseits gehört zum Glaubensakt das *Gegenüber, auf das* sich der Glaube richtet und das im Glaubensinhalt ausgesagt wird. Insofern kommt auch der Glaubensinhalt (indirekt) *im Glaubensakt* vor und ist dort stets mitzubedenken. Glaubensakt und Glaubensinhalt bedingen und durchdringen sich also gegenseitig.

Indem die Theologie den Glaubensakt und den Glaubensinhalt expliziert und reflektiert, leistet sie zugleich ihren unverzichtbaren Beitrag zur *Ausbildung theologischer Kompetenz*, die ihrerseits eine Voraussetzung für die Wahrnehmung der berufenen öffentlichen Verkündigung, also des ordinierten kirchlichen Amtes<sup>20</sup> sowie des Lehramtes in Schule und Hochschule ist.

Zur Erfüllung dieser Aufgabe ist aber nicht nur die Beschäftigung mit den Quellen und der Geschichte des christlichen Glaubens erforderlich, sondern auch die Einbeziehung der Bedingungen, unter denen die christliche Botschaft gegenwärtig kommuniziert wird. Die (fortgehende) Geschichte des christlichen Glaubens ist selbst ein Teil der Entfaltung, Interpretation, Erfassung und Darstellung dessen, was die Identität des christlichen Glaubens ausmacht. Mit Schleiermacher kann gesagt werden, daß „es der letzte Zweck aller Theologie ist,

---

„quae creditur“ ernst, dann muß man sagen: Was bzw. woran geglaubt wird, ist *Gott selbst* in seinem Wort. Dieses *Gegenüber*, auf das sich der Glaubensakt richtet, sollte man aber nicht als „Glauben“ bezeichnen. Oder man versteht unter „fides“ das Glaubensbekenntnis, also die *Aussagen* über das, woran Christen glauben, dann kann nicht gesagt werden, *das* bzw. *darin* werde geglaubt. Denn der Bezugspunkt des Glaubens sind nicht die *Aussagen*, sondern das, worauf sie sich *beziehen*. Das scheint nur ein geringfügiger Unterschied zu sein. Tatsächlich ist er aber von großer Bedeutung, weil dadurch – sicher unbewußt und ungewollt – ein (kirchliches) Glaubensbekenntnis zu demjenigen wird bzw. würde, worauf Christen vertrauen. Aber der christliche Glaube ist nicht ein Vertrauen auf ein Glaubensbekenntnis, sondern auf *Gott* in seinem Wort. Wegen der hier drohenden Verwechslung *verzichte* ich auf die – geläufige und bequeme – Unterscheidung zwischen „fides qua creditur“ und „fides quae creditur“.

**20** Der Ausdruck „ordiniertes ... Amt“ hat sich (als Übersetzung von „ordained ministry“) im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch eingebürgert. Der Ausdruck ist ungenau, da ja nicht das Amt ordiniert wird, sondern *Menschen* für ein Amt ordiniert werden. Korrekt wäre deshalb die umständlichere Bezeichnung: „kirchliches Amt, für das Menschen ordiniert werden“. Aus Gründen der Bequemlichkeit gebrauche ich hier und an anderen Stellen (insbesondere in 14.3.3) den gebräuchlichen, ungenauen Begriff „ordiniertes Amt“.

das Wesen des Christentums in jedem künftigen Augenblick reiner darzustellen“.<sup>21</sup> Schon aus dieser Aufgaben- und Zweckbestimmung der Theologie geht hervor, daß die Theologie vor einer Aufgabe steht, die unter endlichen Bedingungen weder in ihren einzelnen Teilen noch insgesamt jemals abschließend erfüllt werden kann. Das ändert nichts daran, daß diese teleologische Aufgaben- und Zweckbestimmung die spezifische Funktion der Theologie in zureichender Genauigkeit erfaßt – jedenfalls dann, wenn in ihr mitgedacht ist, daß es sich um eine Aufgaben- und Zweckbestimmung handelt, die mit wissenschaftlichen Mitteln zu erfüllen ist. Wie ergibt sich aber aus dieser Funktion der Theologie die Gliederung in eine Vielfalt von Disziplinen? Inwiefern ist also in der *einheitlichen* Aufgabenstellung bereits die innere *Differenzierung* der Theologie angelegt?

#### 1.4.1.2 Die innere Differenzierung der Theologie

Als Funktion des Glaubens setzt die Theologie voraus, daß Glaube eine *Realität* ist, die im individuellen und sozialen Leben vorkommt und als eine *bestimmte Ausprägung* von Religiosität eine *prägende Rolle* spielt. Glaube (und zwar als Akt und Inhalt) ist also der Theologie vorgegeben. Glaube – jedenfalls christlicher Glaube – entsteht aber nicht durch spontanen Entschluß und ist erst recht kein Teil der genetischen Ausstattung des Menschen, sondern bedarf der Verkündigung, die auf Jesus Christus als den Grund des Glaubens (1 Kor 3,11) verweist und die in der Gemeinschaft der Glaubenden tradiert und dargestellt, also kommuniziert wird.

Zum glaubenweckenden Geschehen wird die christliche Verkündigung aber nur dadurch, daß ihr Inhalt Menschen als glaubwürdig, also als wahr und tragfähig einleuchtet und daraufhin von ihnen angenommen wird. Das damit angedeutete komplexe Beziehungsgefüge aus geschichtlichem *Ursprung*, *Überlieferung*, *Wahrheitsgewißheit* und gegenwärtiger *Kommunikation* muß stets mitgedacht und vorausgesetzt werden, wenn vom christlichen Glauben die Rede ist. Und diese Komplexität des Glaubens findet in der Komplexität und inneren Differenziertheit der Theologie ihre Entsprechung. Dabei handelt es sich nicht um eine Verbindung ursprünglich selbständiger Teile, die je für sich, also isoliert voneinander existieren könnten oder betrachtet werden dürften, sondern es handelt sich nur um unterschiedliche *Aspekte* an diesem einen, unteilbaren, komplexen Phänomen: dem christlichen Glauben.

---

<sup>21</sup> Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1810, 2. Teil, Einleitung, § 18; in der Ausgabe von H. Scholz, Leipzig 1910, S. 36, Anm. 1 (ganz ähnlich formuliert in § 84 der 2. Aufl. von 1830).

### a) Die Rückfrage nach dem Ursprung des christlichen Glaubens

Aus der Orientierung am christlichen Glauben ergibt sich die spezifische Aufgabe der Rückfrage nach seinem Ursprung, ohne dessen Kenntnis die Identität des christlichen Glaubens überhaupt nicht bestimmt und überprüft werden könnte. Indem die Alte Kirche den Kanon der biblischen Schriften festgestellt hat, hat sie die bleibende Möglichkeit der Orientierung an den ursprünglichen Zeugnissen des christlichen Glaubens geschaffen (s.u. 4.1), die freilich – wie jedes Zeugnis und jeder Text – nur verstanden werden können, indem sie interpretiert werden. Von da aus ergibt sich einerseits die Aufgabe der sachgemäßen Interpretation, also Auslegung der biblischen Schriften auf dem jeweiligen Stand und unter Förderung der Entwicklung der Auslegungskunst und andererseits die Aufgabe der Erforschung derjenigen Auslegungs- und Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens (einschließlich seiner Ursprungszeugnisse), ohne die die Bedingungen der Auslegung weder wahrgenommen noch verstanden noch weiterentwickelt werden können. Dabei ist diese Auslegungsgeschichte selbst auch als Wirkungsgeschichte der Bibel (und ihrer Interpretation) zu sehen und muß als solche selbst im hermeneutischen Prozeß der Auslegung wahrgenommen und reflektiert werden.

### b) Die Wahrnehmung der kirchlichen Lehrentscheidungen und Lebensäußerungen

Eine besondere, herausragende Rolle spielen in der Auslegungsgeschichte der Bibel die Akte der Bekenntnis- und Dogmenbildung, in denen die Kirche z.B. in Situationen aktueller Bedrohung durch unvereinbare Interpretationen des christlichen Glaubens einen innerkirchlichen (wenn auch nicht in jedem Falle gesamtkirchlichen) Lehrkonsens gesucht, gefunden, formuliert und für verbindlich erklärt hat (s.u. 5.1). In solchen kirchlichen Lehrentscheidungen bekommt eine bestimmte Interpretation des christlichen Glaubens (und damit auch der Ursprungszeugnisse des christlichen Glaubens) für die Kirche oder für eine Konfession oder für eine kirchliche Gemeinschaft die Bedeutung eines Identitätsmerkmals, das nur unter Preisgabe der historischen Kontinuität gelehnet werden kann. Das hindert jedoch nicht, daß auch solche Lehrentscheidungen alsbald zum Gegenstand einer Auslegungsgeschichte werden, für die alles über die Auslegung der Bibel Gesagte in gleicher Weise gilt.

Es wäre freilich eine einseitige und damit abstrakte Betrachtung des christlichen Glaubens, würden zu seiner Interpretation nur die sprachlich verfaßten Texte herangezogen und nicht ebenso die sonstigen institutionellen, geschichtlichen, politischen, kulturellen, sozialen etc. *Lebensäußerungen*, die den Charakter von geprägten Ausdrucksformen, also Interpretationen des christlichen

Glaubens (gehabt) haben. Daraus resultiert für eine wissenschaftliche Theologie die Aufgabe einer umfassenden, methodisch reflektierten Erforschung der Lebensäußerungen des christlichen Glaubens in seinem jeweiligen Kontext, die insgesamt (wie die Auslegung der biblischen Schriften) im Dienst der Aufgabe der Theologie steht, das Wesen des christlichen Glaubens immer genauer zu erfassen.

### c) Die Einbeziehung des gegenwärtigen Glaubenslebens

Der Versuch einer immer genaueren Erfassung und Darstellung des Wesens des christlichen Glaubens kann aber aus mehreren Gründen auch nicht absehen von der *gegenwärtig praktizierten christlichen Frömmigkeit*, wie sie (im Kontext allgemeiner Religiosität) in der Gemeinschaft der Glaubenden Ausdruck und Gestalt gewinnt (s. u. 6.3.2). Erstens gehört diese gegenwärtige Frömmigkeitspraxis in die fortlaufende Geschichte der Auslegung des christlichen Glaubens hinein. Zweitens ist die Gemeinschaft der jetzt (und künftig) lebenden Gläubigen die *Adressatin*, auf die sich die Theologie auszurichten hat, wenn und weil sie eine Funktion des christlichen Glaubens ist. Während in der ersten Hinsicht die Beschäftigung mit gegenwärtiger kirchlicher Praxis (z. B. in Form der „kirchlichen Zeitgeschichte“) und christlicher Frömmigkeit zur historischen Dimension und Aufgabe der Theologie gehört, ist der zweite Aspekt (nämlich die Analyse der „Lage“ oder „Situation“) der praktischen Dimension und Aufgabenstellung der Theologie zuzuordnen und enthält seinerseits eine Mehrzahl von Teilaspekten. So geht es einerseits darum, die *gegenwärtige Verfassung* der institutionalisierten und der nicht-institutionalisierten Religiosität so genau zu erfassen, daß Impulse, die ihrer Gestaltung dienen sollen, die Chance haben, das intendierte Ziel zu erreichen. Andererseits geht es darum, solche *Kommunikationsformen* zu entwickeln und zu pflegen, die der Entstehung und Erhaltung von christlichem Glauben unter den gegenwärtigen Lebens- und Kommunikationsbedingungen angemessen sind. Schließlich geht es darum, ein *Instrumentarium* auszubilden, das es erlaubt, die Entwicklungsprozesse in der Religiosität und Frömmigkeitspraxis verlässlich wahrzunehmen und angemessen auf sie zu reagieren.

### d) Die Reflexion und Prüfung der christlichen Wahrheitsgewißheit

In der bisherigen knappen Entfaltung des komplexen Beziehungsgefüges der theologischen Beschäftigung mit dem christlichen Glauben fehlt nun nur noch *ein*, allerdings stets mitzudenkendes Element, das sich aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt: das Element der *Wahrheitsgewißheit*. Zu einem Aspekt der theologischen Aufgabenstellung wird es dadurch, daß der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens nicht fraglos und unangefochten akzeptiert

ist, sondern den Charakter des Umstrittenen hat. Dabei handelt es sich sogar um zwei Kommunikationszusammenhänge, in denen dieser Streit aufbricht oder aufbrechen kann: die primär *interne* Kommunikation der Glaubenden über das *rechte Verständnis* des christlichen Glaubens und die primär *externe* Kommunikation zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden über *Wahrheit und Gültigkeit* des christlichen Glaubens. Beide Formen der Auseinandersetzung können übrigens nicht nur *zwischen* verschiedenen Personen und Gruppen, sondern auch *innerhalb* ein und derselben Person ausgetragen werden. Das zeigt, daß die Unterscheidung zwischen „intern“ und „extern“ nur relativen Charakter hat und sich letztlich nicht auf Personengruppen, sondern auf unterschiedliche Fragestellungen bezieht. Dabei sind die beiden Fragestellungen insofern miteinander eng verzahnt, als die primär interne Kommunikation über das *rechte Verständnis* des christlichen Glaubens gerade dadurch ihre Brisanz erhält, daß es sich um das rechte Verständnis des Glaubens handelt, von dessen *Wahrheit und Gültigkeit* die Gemeinschaft der Glaubenden ausgeht, die dort also in irgendeiner Form vorausgesetzt wird. Andererseits entzündet sich die primär externe Auseinandersetzung über diese Wahrheit und Gültigkeit eben an dem Glauben, dessen genuiner Charakter als *christlicher* Glaube in irgendeiner Form vorausgesetzt ist. Da beide Kommunikationsstränge aber gleichzeitig laufen, erweisen sie sich von ihren Voraussetzungen und Zielsetzungen her als aufeinander angewiesen.

#### a) – d) Fazit

Das im Eingangsteil dieses Abschnitts angesprochene mögliche Mißverständnis, als handle es sich bei diesen vier Aspekten um selbständige *Teile* der Theologie könnte dadurch noch befördert worden sein, daß hinter den Aspekten unschwer die (biblischen, dogmen- und kirchengeschichtlichen, praktisch- und systematisch-theologischen) Disziplinen der Theologie mit ihren spezifischen Fragestellungen erkennbar geworden sind. Nun soll gar nicht bestritten werden, daß es zwischen jenen Aspekten und den einzelnen theologischen Disziplinen Affinitäten gibt, aufgrund deren sich sagen läßt, daß die jeweilige Disziplin sich schwerpunktmäßig mit dem zugehörigen Aspekt befaßt. Es ist jedoch problematisch, wenn diese schwerpunktmäßige Zuordnung als Trennung und isolierte Behandlung der Aspekte in den Disziplinen mißverstanden und so gehandhabt wird.<sup>22</sup> Um der einheitlichen Sache und Aufgabe der Theologie willen dürfen sich die einzelnen theologischen Disziplinen nicht auf den ihnen besonders nahelie-

---

<sup>22</sup> Man kann freilich nicht bestreiten, daß es in der gegenwärtigen Theologie zumindest eine starke Tendenz in diese Richtung gibt.



genden Aspekt *beschränken*. So können z.B. die biblischen Fächer oder die Praktische Theologie ihre Aufgabe ebensowenig sachgemäß erfüllen, wenn sie vom Wahrheitsanspruch biblischer Texte oder vom Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der Geschichte der Christenheit abstrahieren, wie es die systematischen Fächer können, wenn sie die Frage nach dem angemessenen Verständnis des biblischen Zeugnisses oder der kirchengeschichtlichen Überlieferung ausblenden. D. h.: In jeder der theologischen Disziplinen muß – wenn auch mit ganz unterschiedlichen Gewichtungen – das gesamte komplexe Beziehungsgefüge des christlichen Glaubens im Blick sein. Nur unter dieser Bedingung gerät die Spezialisierung der Disziplinen nicht zur Zersplitterung der Theologie, sondern ermöglicht differenzierte wissenschaftliche Arbeit im Interesse des Ganzen.

#### 1.4.2 Ort und Funktion der Dogmatik innerhalb der Systematischen Theologie

Der Aspekt der theologischen Aufgabenstellung, der schwerpunktmäßig der Systematischen Theologie zufällt, läßt sich nach dem zuletzt Gesagten umschreiben mit der Formel: Rechenschaft über den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens angesichts interner und externer Herausforderungen. Dabei zeigte sich bereits, daß diese Aufgabenstellung bipolaren Charakter hat, da sie zweierlei einschließt: einerseits die *Wesensbestimmung* des christlichen Glaubens in seinem Gesamtzusammenhang; andererseits die *Explikation des Wahrheitsgehaltes* des christlichen Glaubens. Schließlich muß aber auch das in dieser polaren Aufgabenstellung implizierte Verhältnis von *Dogmatik und Ethik* bedacht und die daraus folgende Aufgabenbestimmung der Dogmatik expliziert werden. Diese allgemeinen Aussagen bedürfen jedoch nun, da es um die Binnenstruktur der Systematischen Theologie geht, der Spezifizierung und Konkretisierung, damit die unterschiedlichen Aufgabenfelder sichtbar werden, mit denen sich die Systematische Theologie zu beschäftigen hat.

##### a) Die Wesensbestimmung des christlichen Glaubens

Die Aufgabe der *Wesensbestimmung* des christlichen Glaubens, die nur in engster Zusammenarbeit mit den anderen theologischen Disziplinen erfüllt werden kann, bezieht sich primär auf die *interne* Kommunikation zwischen den Glaubenden. Diese Aufgabe stellt sich in dreifacher Weise:

- Aus den aktuellen innerkirchlichen *Konflikten* resultiert die situationsbedingte Aufgabe, zu neu auftauchenden Problemen oder Fragestellungen ei-

nen Konsens über das rechte Verständnis der Aussagen des christlichen Glaubens zu finden und zu formulieren.

- Aus der *Geschichtlichkeit*, an der auch der Glaube und die Glaubenden partizipieren, resultiert die kontinuierliche Aufgabe, den Konsens über das rechte Verständnis des christlichen Glaubens zu überprüfen, weiterzuentwickeln und so zu erhalten.
- Aus den zwischen den verschiedenen *Konfessionen* bestehenden Divergenzen resultiert die ökumenische Aufgabe einer (kritischen und selbstkritischen) christlichen Glaubenskommunikation über Konfessionsgrenzen hinweg mit dem Ziel, vorhandene Übereinstimmungen wahrzunehmen und echte von bloß scheinbaren Dissensen zu unterscheiden.

### **b) Die Explikation des Wahrheitsgehaltes des christlichen Glaubens**

Die Aufgabe der *Explikation des Wahrheitsgehaltes* des christlichen Glaubens, die nur im Austausch mit anderen Wissenschaften, insbesondere mit der Philosophie erfüllt werden kann, bezieht sich vor allem (aber nicht nur) auf die *externe* Kommunikation zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden (in uns, in unserer Mitte oder in unserer Umgebung). Auch sie stellt sich in dreifacher Weise:

- Aus den aktuellen, bedrängenden *Gesellschafts- und Weltproblemen* resultiert die Aufgabe, den spezifischen Beitrag des christlichen Glaubens in die (auch internationale) gesellschaftliche Diskussion über Glaubens- und Weltanschauungsgrenzen hinweg einzubringen und Fragen zu stellen, die in Gefahr sind, übersehen zu werden oder verlorenzugehen.
- Aus der Bestreitung des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens durch *Nicht-Glaubende* (seien es Atheisten, Agnostiker oder Unwissende) resultiert die Herausforderung zur argumentativen, d.h. den allgemeinen Regeln des Denkens verpflichteten Rechenschaft über die Inhalte und Gründe des christlichen Glaubens.
- Aus der Infragestellung des christlichen Glaubens durch die Existenz *anderer Religionen* und durch deren Kritik resultiert die Aufgabe einer (kritischen und selbstkritischen) Kommunikation über Religionsgrenzen hinweg mit dem Ziel, vorhandene Übereinstimmungen wahrzunehmen und echte von bloß scheinbaren Dissensen zu unterscheiden.

Es ist unschwer zu erkennen, daß sowohl *innerhalb* der Unterpunkte als auch *zwischen* den jeweiligen Unterpunkten die Unterscheidungen weder Trennungen sind noch absoluten Charakter haben. Sie gehen an ihren Grenzpunkten sogar ineinander über, sind also bloß relativ voneinander unterschieden. Als solche relative Unterscheidungen eignen sie sich freilich recht gut, um sich die Bin-

nendifferenzierung der Systematischen Theologie bewußtzumachen und die spezifische Funktion der Dogmatik zu bestimmen.

### c) Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik

Zu diesem Zweck ist freilich noch eine weitere Unterscheidung erforderlich: Auf jedem der sechs Aufgabenfelder kann die zur Klärung anstehende Problematik sich entweder eher auf *Handlungen* (Ziele, Normen, Werte, Motive etc.) oder eher auf *Erkenntnisse* (Einsichten, Deutungen, Erklärungen, Begründungen etc.) beziehen. Die damit intendierte Unterscheidung ist begrifflich nicht leicht zu fassen, obwohl sie umgangssprachlich z. B. als Unterscheidung zwischen Handeln und Denken oder zwischen Tun und Wissen durchaus geläufig ist. Die begriffliche Schwierigkeit resultiert daraus, daß auch Erkenntnisse (in einem weiten Sinn) als Handlungen aufgefaßt werden können und daß Handlungen ohne Erkenntnisse (bezogen auf Handlungsmöglichkeiten und -ziele, Mittel und Folgen) gar nicht vorstellbar sind. Das weist darauf hin, daß es sich (auch) hier um eine bloß relative Unterscheidung an einem unteilbaren Gesamtzusammenhang handelt. Wie ist diese Unterscheidung genauer zu fassen?

Es muß jedenfalls eine Unterscheidung sein, die sich auf den christlichen Glauben bezieht und *an ihm* gemacht werden kann. Und diese Unterscheidung muß sich darauf beziehen, daß der christliche Glaube zwar die von ihm ergriffenen Menschen mit innerer Notwendigkeit zu bestimmten Handlungen motiviert, aber selbst nicht aus diesen Handlungen resultiert. Christlicher Glaube *wird dadurch ermöglicht*, daß Menschen eine neue Sicht der Wirklichkeit zuteil wird, die sie nicht produzieren, sondern nur aufnehmen können. Der Glaube wird folglich *konstituiert* durch etwas, was den Glaubenden *vorgegeben* ist, also nicht erst von ihnen hervorgebracht wird. Innerhalb dieses Vorgegebenen ist dann freilich noch einmal grundsätzlich zu unterscheiden zwischen dem, was den Glaubenden durch *Gottes* Wirken vorgegeben ist (z. B. als Offenbarung), und dem, was ihnen durch *menschliches* Handeln vorgegeben ist (z. B. als Erziehung, Unterricht, Verkündigung). *Beides* hat jedoch den Charakter einer Wirklichkeit, die Glauben *ermöglicht*.

Christlicher Glaube *ermöglicht und erfordert* aber selbst einen veränderten Umgang mit der Wirklichkeit, der in der Verantwortung der Glaubenden liegt. Diese *Gestaltung der Wirklichkeit* ist den Glaubenden *aufgegeben*, wird also von ihnen erst hervorgebracht.

Es ist nicht nur sinnvoll, sondern von grundlegender Wichtigkeit, diese den Glaubenden *vorgegebene Sicht* der Wirklichkeit von der den Glaubenden *aufge-*

*gebenen Gestaltung* der Wirklichkeit zu unterscheiden. Die Analyse und Darstellung des ersteren ist Sache der *Dogmatik*, die der letzteren ist Sache der *Ethik*.<sup>23</sup>

Eine Trennung zwischen beidem ist schon deswegen nicht möglich, weil das, was den Glaubenden aufgegeben ist (z. B. die Verkündigung des Evangeliums), für andere Menschen zugleich dasjenige sein kann, was ihnen als Ermöglichung des Glaubens vorgegeben sein muß. Solche Elemente müssen darum sowohl in einer ausgeführten Dogmatik wie in einer ausgeführten Ethik auftauchen, und gerade dadurch wird der unauflösbare sachliche Zusammenhang von Dogmatik und Ethik sichtbar.

#### **d) Die Aufgabenbestimmung der Dogmatik**

Hieraus ergibt sich eine weite Aufgabenbestimmung für die systematischtheologische Teildisziplin „Dogmatik“. Sie hat auf den genannten sechs Aufgabenfeldern die dem christlichen Glauben eigene Sicht der Wirklichkeit darzustellen und ihren Wahrheitsgehalt zu explizieren. Sie ist dabei lediglich von der *ethischen* Aufgabenstellung der Systematischen Theologie abgegrenzt. Eine solche weite Aufgabenbestimmung der Dogmatik wird auch in diesem Lehrbuch vorausgesetzt und ihre Realisierung zumindest angestrebt.

Hiervon läßt sich eine sehr viel engere Aufgabenbestimmung unterscheiden, derzufolge die Dogmatik die Teilbereiche der Fundamentaltheologie (= dogmatische Prinzipienlehre), der Apologetik und Ökumenik *nicht* umfaßt, sondern neben sich stehen hat. Dogmatik wäre dann lediglich *innerkonfessionelle Entfaltung der geltenden kirchlichen Lehre*. Eine so eingegrenzte Dogmatik stünde jedoch in der Gefahr, diejenigen internen und externen Herausforderungen aus dem Blick zu verlieren, die einen erheblichen Teil der Relevanz des systematisch-theologischen Nachdenkens im Allgemeinen und des dogmatischen Nachdenkens im besonderen ausmachen.

---

<sup>23</sup> In Anlehnung an Schleiermacher läßt sich deshalb sagen: Die Aufgabe der Dogmatik ist die Beantwortung der Frage: „Was muß *sein*, weil christlicher Glaube ist?“; während die Ethik die Frage zu beantworten versucht: „Was muß (durch menschliches Handeln) *werden*, weil christlicher Glaube ist?“ (Die christliche Sitte, Hg. L. Jonas, Berlin 1884<sup>2</sup>, S. 23). Siehe dazu W. Härle, Ethik, Berlin/New York 2018<sup>2</sup>, bes. S. 24 f. und 125–194.