Dogmatik im Zeichen von Orten

Hans-Joachim Sander, Salzburg

Als theologische Disziplin hat die Dogmatik einen Ursprung und eine Herkunft. Der Ursprung hat es mit dem Streit um die richtige Darstellung des christlichen Glaubens im Innen der Kirche und mit einer dynamischen Pluralität im Außen der christlichen Religionsgemeinschaft zu tun, die Herkunft ergibt sich aus der Suche nach Orten, an denen in einer dynamischen Pluralität Argumente zur Lösung strittiger Fragen aufzufinden sind. Das erste ist eine Realität, das andere ein Diskurs. Beides gehört zusammen, weshalb in der Dogmatik ja auch traditionell eine positive und eine spekulative Seite unterschieden werden.

Der Ursprung der Dogmatik liegt in den Dogmen; sie findet hier Themen vor, denen sie verpflichtet ist. Dabei dient ihr Diskurs dazu, dass die Rede von Gott nicht vergisst, sich auf die Dogmen, die Autorität ihrer Lehren und die Kirche, die diese Autorität entwickelt hat und garantiert, zu beziehen. Das ist die positive Seite ihrer Existenz. Dabei muss sie Dogmen von dem absetzen, als was sie gemeinhin gelten, nämlich als ein nur dürftig kaschierter Machtgebrauch von reinen Behauptungen. Das ist ein spekulatives Problem ihrer Existenz. Für die Dogmatik sind Dogmen ebenso unvermeidlich, wie der Dogmatismus unter allen Umständen zu vermeiden ist.

Der Ursprung der Disziplin – ein Defizit an Glaubenssprache und eine Pluralität von Fragen

Mit den Dogmen war nicht schon die Dogmatik gegeben, obwohl die diskursive Genese von beiden in der frühen Neuzeit beginnt. Dogmen in dem heute geläufigen Sinn werden erst ab dem 16. Jahrhundert ein wichtiges theologisches Thema, auch wenn sie von der Sache her spätestens seit dem Konzil von Nizäa in der Kirchen- und Theologiegeschichte vorhanden waren. Die bekannte Definition des Vinzenz von Lérins, Dogmen seien das, „was überall, was immer, was von allen geglaubt wird“¹, schlummert über Jahrhunderte einen Dornröschenschlaf, ehe sein *Commonitorium* von 434 im 16. Jahrhundert zu einem regelrechten Verkaufsschlager wird. 1528 erstmals gedruckt, erscheinen allein im 16. Jahrhundert 35 Ausgaben und 22 Übersetzungen.² Diese Rezeption ist

1 „[I]d teneamus, quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est“ (Comm. 2,5).

2 Vgl. Elze, Martin, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, in: ZThK 61 (1964) 421-438, 438 Anm. 69.

signifikant, weil sich darin die Problematik der Theologie angesichts von Renaissance und Reformation spiegelt. Es gab keine fraglos existierende religiöse Ordnung mehr, man musste sich auf jene speziellen Orte besinnen, mit denen die Lehre des Glaubens in der Geschichte bestehen kann.

In gewisser Weise gilt das schon für die Definition des Vinzenz. Mit „dogma“ greift er zu einem Ausdruck, der zu seiner Zeit sowohl Schulmeinung wie Rechtsbeschluss bedeutet. Er spitzt ihn zu seinem theologischen Zentralbegriff zu, weil er ein Problem lösen will, das ihn bedrängte, nämlich die augustini-sche Fassung der Gnade.³ Das *dogma catholicum* soll verhindern, dass sich die Neuerung der augustinischen Gnadenlehre durchsetzt; es geht um den semipelagianischen Streit. Augustins Position wollte Vinzenz damit unter die „*nova dogmata*“ der Irrlehrer rechnen. Mit „dogma“ will er also in einem elementaren Streit einen festen Bezugspunkt für den Glauben finden.

Das ist kennzeichnend für die Sachfrage des Dogmas und auch der systematische Hintergrund für den Erfolg des Konzeptes in der frühen Neuzeit. Es bot eine Perspektive in der so unübersichtlich gewordenen Pluralität der Glaubenspositionen, dass schon ein Thesenanschlag zu den richtigen Fragen genügte, um die Einheit des Glaubens in die verschiedenen Lebensräume der neuen Konfessionen zu verlieren.

Diese auseinander gefallene Glaubenseinheit des 16. Jahrhunderts bestimmt entsprechend den Ursprung der dogmatischen Disziplin der Theologie. Dieser Ursprung wird damit auf der einen Seite von einem Defizit charakterisiert – die verloren gegangene Glaubenseinheit – und auf der anderen Seite von einer sich beständig dynamisierenden Pluralität begleitet – der sich ausdifferenzierenden Moderne. Beide stehen Pate am Taufbecken der Dogmatik und beide beschreiben elementare Aufgaben ihrer Disziplin bis heute. Sie muss pluralitätsfähig sein und zugleich Argumente finden, die über eine solche Autorität in einer bedrängenden Pluralität verfügen, so dass für die Sprache des Glaubens die Chance auf einheitliche Positionen für die von ihr vertretenen Wahrheiten besteht. Sie hat also zwangsläufig ein Einheits- und ein Pluralitätsprinzip und steht deshalb in einer elementaren Spannung. Es liegt nur allzu nahe, beides gegeneinander auszuspielen; dann wird Dogmatik jedoch auf der positiven Seite dogmatisch und auf der spekulativen Seite sprachlos. Entsprechend hat diese Disziplin die Not eine Methode zu finden, die beide Prinzipien zugleich aufrechterhalten kann.

3 Vgl. Elze, Martin, Begriff. Weniger präzise im Hinblick auf diese Geschichtsgrammatik des Dogmas ist Söll, Georg, Dogma und Dogmenentwicklung (HDG I/5), Freiburg 1971.

Von singulären theologischen Prinzipien zu Orten mit prinzipiellen Argumenten – die Geburt des dogmatischen Sprachraumes

Die elementare Polarität aus Pluralität und Einheit und die grundlegende Spannung zwischen diesen Richtgrößen sind strukturelle Vorgaben der Dogmatik. Deshalb kann sie nicht mit dem großen einheitlichen Horizont der mittelalterlichen Theologien betrieben werden, die aus den vielen Autoritätsargumenten das Integral einer Summe ziehen. Thomas von Aquin war kein Dogmatiker; zu seiner Zeit spricht man auch nicht von Dogmen, sondern bestenfalls von *regulae fidei*. Das bedeutet nicht, dass jene Theologien mit summarischer Grammatik dogmatisch bedeutungslos wären. Sie gehören vielmehr zu den Orten, an denen sich Argumente mit den Eigenschaften finden, die für die Disziplin notwendig sind. Aber sie sind selbst Orte und nicht schon Prinzipien der Dogmatik, d.h. sie gewinnen nicht mit ihrer einheitlichen summarischen Grammatik eine Bedeutung, sondern mit ihren vielfältigen Argumentationen, die aus tatsächlichen Problemen eine summarische Perspektive entwickelt haben.

Mit einer methodischen Option auf die summarische Argumentationstechnik kann Dogmatik zwar ein Gesamtkunstwerk für jene Argumente erstellen, die in der Tradition Antworten gegeben haben; aber sie kann selbst kaum Argumentationen liefern, die den diskursiven Herausforderungen der eigenen Zeit standhalten, weil dieses konkrete Gegenüber keinen konkret bestimmten methodischen Ort hat. Dogmatik kann dann zwar auf Sinn hin spekulieren, findet aber keinen positiven Ort für die Bedeutung des Gesagten. Diese Sprachlosigkeit, die mit der neuscholastischen Formierung der Theologie eingesetzt hat, führte denn auch zum Methodenwechsel der hermeneutisch betriebenen Dogmatiken, die sich der Geschichte als einer prinzipiellen dogmatischen Herausforderung stellen.⁴ Diese Dogmatiken lösen den Zielkonflikt zwischen Einheits- und Pluralitätsprinzip dadurch, dass sie sich in einer historisch-kritischen Weise der Vielzahl von Texten stellen, mit denen sich der Weg zu den Dogmen des Glaubens nachvollziehen lässt. Das Einheitsmoment ist dann die historische Gewichtung dieser Texte, weshalb die hermeneutische Grammatik auch analog auf die konkreten Fragen der jeweils eigenen Zeit angewendet werden kann.

Einen anderen als den neuscholastischen Umgang mit der summarischen Theologie lässt sich in der Ursprungszeit des dogmatischen Denkens finden, die sich im Kontext der katholischen Kirche entwickelt hat. In Salamanca wird die *Summa theologica* des Thomas von Aquin ab 1526 erstmals zu einem Lehrbuch

4 Man kann dafür fast alle heute gängigen dogmatischen Handbücher nennen; als eine Art vorläufigen Abschluss dieser Perspektive vgl. Hünermann, Peter, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

gemacht und in Alcalá regelmäßig kommentiert.⁵ Sie löst die Sentenzen des Lombarden ab, an denen alle Theologen des Mittelalters ausgebildet wurden. Man kehrt von der summarischen Grammatik der Theologie ab, indem eine der herausragenden Summen zu dem konkreten Argumentationsraum genommen wird, an dem die Kunst eines Argumentierens gelernt wird, mit der man in den aufgebrochenen Differenzen der eigenen Zeit bestehen kann. Die Summe des Thomas wird von einem spekulativen Vorbild theologischer Diskurse zu einem positiven Ort theologischer Argumentation. Sie wird nicht als Horizont genommen, in den die dogmatischen Argumente gestellt sind, sondern als konkreter Argumentationsraum, um in den neuen Herausforderungen zu bestehen. Aus einer Gesamtdarstellung wird sie zu einem Ort, auf den man sich in der eigenen Zeit stellt, und erhält darin formale Autorität. Damit hat sich positive Theologie als theologische Form etabliert. Man kann diesen Lehrbuchwechsel trotz des diskurspolitischen Gegensatzes als eine strukturelle Parallele zur Übersetzung der Bibel interpretieren, die Luther auf der Wartburg angefertigt hat. Bei dieser Bibelübersetzung wird ein diskursiver Rahmen theologischer Argumentation, die Schrift als *norma normans* der Tradition, die im summarischen Rahmen der scholastischen Disputation bestenfalls Autoritätsargumente lieferte, zu einem konkreten Fundort für theologische Argumente, die Sprachlosigkeiten in der Tradition überschreitet. Die Bibelübersetzung von Luther war viel einflussreicher als der Salmantiner Lehrbuchwechsel, weil diese Übersetzung sich schon wegen der sprachlichen Perspektive nicht auf die akademische Welt beschränkte. Sie bot einen Argumentationsraum mit der Kraft einer neu gewonnenen Sprache.

Die Transformation von theologischen Prinzipien zu Orten, die prinzipielle Autorität erhalten, bildet die neue theologische Wissensform der Dogmatik aus. Es ist nicht zufällig, dass das in den beiden neuen Konfessionen als eine parallele Entwicklung zu beobachten ist. Die systematische Beschreibung des Glaubens orientiert sich nicht mehr primär an der logischen Stringenz in der geordneten Ableitung eines Zielsatzes, sondern sucht nach der Überzeugungskraft von Argumenten, die dem Ziel dient, einen Anhaltspunkt für Ordnung in Glaubensdingen zu liefern. Man demonstriert die Wahrheit nicht mehr mit einer Summe von Autoritätsargumenten, man sucht vielmehr nach *topoi*, um Argumente zu haben, die auf Wahrheit schließen lassen. Das eine ist ein Vorgang, der sich noch am Singular der einen Glaubensüberzeugung orientieren kann, das zweite ist ein Prozess, der an dem Plural der Fundstellen als konstitutive Basis der Glaubensüberzeugung nicht mehr vorüber gehen kann.

5 Vgl. Körner, Bernhard, *Melchior Cano De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 60.

Die Suche nach den vielen topoi des einen Glaubens – zur Grammatik der dogmatischen Wissensform der Theologie

Dieser Umschlag in der theologischen Grammatik ist beiden neuen Konfessionen gemeinsam. Auf protestantischer Seite zeigen das die *loci communes* Melanchthons, die alle Orte kirchlicher Lehrtradition sammeln. Auf katholischer Seite stehen dafür die *loci theologici* des Melchior Cano, eines Salmantiner Dominikaners.⁶ Melanchthons *loci* gelten als die erste systematische Darstellung der reformatorischen Theologie; er hat sie als Lehrbuch konzipiert und mehrfach überarbeitet. Canos *loci* haben die Geschichte der Dogmatik als einer Disziplin katholischer Theologie über Jahrhunderte methodologisch geformt. Der Trienter Konzilstheologe hat über zwei Jahrzehnte an ihnen gearbeitet, aber sie wurden unvollendet erst posthum veröffentlicht. Mit der *theologia christiana dogmatica* des protestantischen Theologen L.F. Reinhart tritt die Disziplin Dogmatik dann erstmals 1661 literarisch fassbar auf. Die Bezeichnung ist aber bald überkonfessionell beheimatet, so mit den *dogmata theologica* des Thomassin d'Eynac (1616-1690) und des Dionysius Petavius (1583-1652).⁷

In diesen loci-Theologien wird nach Darstellungsweisen für den Glauben gesucht, die einen überzeugenden Anspruch auf Autorität in einer Welt erheben können, in der die selbstverständliche Ordnung der Argumentation verloren gegangen ist. Noch in der bewährten Manier des Mittelalters wird an diesem historischen Wendepunkt zum letzten Mal eine Rezeption von Aristoteles in Gestalt seiner Topik wichtig. Man hatte die Topik bereits im Mittelalter in der Bearbeitung von Boethius gekannt, aber diese ordnet die Topik noch der Dialektik unter, also den Fundort der Argumente der Kunst des Argumentierens. Mit dem Humanismus und der Topik-Lehre von Rudolph Agricola beginnt etwas Neues, das sich dogmatisch seit dem 16. Jahrhundert auswirkt. Die Topik stellt Argumente, *topoi*, zusammen, die rhetorische Qualität haben, also auf einer sprachlichen Basis überzeugen müssen; die Kunst des Argumentierens wird von den Fundorten der Argumente geprägt. Autorität kann nicht mehr einfach abgerufen werden, sie muss eigens erläutert werden. So hebt Melanchthon die eigenständige Bedeutung der Topik hervor und ordnet sie der Dialektik zu. In den sprachlichen Orten, die ein Argument überzeugend präsentieren, wird nicht

6 Melanchthon, Philipp, *Loci communes* (1521). Lateinisch – deutsch, hg. von der VELKD, 2., durchges. und korr. Aufl., Gütersloh 1997; Cano, Melchior, *De locis theologis* (1563), in: Hyacintho Serry (ed.), *Melchioris Cani Episcopi Canariensis ex Ordine Praedicatorum Opera*, Padua 1762, xli-404. Vgl. auch Frank, Günter (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, sowie B. Körner, Melchior Cano.

7 Für die Herkunft der Dogmatik aus der Renaissance vgl. auch Walter, Peter, *Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin*, in: ders./Schockenhoff, Eberhard, *Dogma und Glaube* (FS W. Kasper), Mainz 1993, 50-68.

einfach nur eine Überzeugung autoritativ weitergegeben, sondern die Autorität des Arguments, überzeugend zu sein oder zu gelten, sichtbar gemacht. Der Ort des Arguments, der *Topos*, hat damit methodische Qualität, um überzeugende Argumente zu finden. „Die Methodenlehre ist dabei ein Teil der *Dialektik*, sozusagen ihre praktische Komponente, und gleichzeitig das Resultat der erhöhten Bedeutung der *Topik* gegenüber der Analytik.“⁸ Damit ist natürlich das Schriftprinzip der Reformatoren begründbar; denn die Bibel ist ein Fundort von überzeugenden Glaubensargumenten und macht die Überzeugungskraft theologischer Argumente bestimmbar. Aber der Vorgang ist nicht auf die Schrift zu beschränken.

Der Wechsel zur *Topik* ist mehr als nur historisch interessant, er ist systematisch lehrreich. Verbunden ist er mit einer pluralen Situation, in der der allgemein anerkannte Grund für ein Argument nicht mehr vorhanden ist. Man argumentiert gleichsam auf schwankendem Boden und gibt dem mit der Aufmerksamkeit auf die rhetorische Dimension eine Struktur. Statt der schlussfolgernden Ableitung, die von einer allgemein akzeptierten Sprache ausgehen kann, ist nun etwas anderes gefragt: das Auffinden des Argumentes, also eine Entdeckung der Sprache, die überzeugen kann. Das ist die Leistung der *Topik*:

„Die Aufforderung zum Argumentieren entspringt aber nicht dem Verfügen über Gründe, sondern im Gegenteil dem Mangel daran. Die *Suche nach Gründen* gleicht eher einer Rückführung des Problematischen auf etwas, das man noch nicht hat, statt der Ableitung aus etwas, das man hat. Konstitutiv wird die Aufgabe des Entdeckens, weil noch nicht feststeht, woraus zwingend abzuleiten wäre. Vielmehr soll der mögliche Ort einer vor aller Augen gelingenden Ableitung erst zur Bestimmung kommen. Das geregelte Aufsuchen solcher Örter, von denen aus Argumente zu bilden sind, hat der ‚*Topik*‘ ihren Titel eingetragen. Die Lehre von den logischen Örtern dient der Bestimmung der Möglichkeiten einer noch nicht evidenten Herleitung. *Topoi* sind auf konkrete Fälle bezogene Allgemeinheiten, die nicht etwa wie Gründe an sich feststehen, sondern in ihrer Rolle, Streitfragen argumentativ zu lösen, erst zur Bewährung ausstehen.“⁹

Der Vorgang, die jeweils einschlägigen *Topoi* für das jeweils in Frage stehende Problem zu finden, bildet den Diskurs der Dogmatik aus. Das ist ihre Herkunft und sie ist in der gegenwärtigen Situation einschlägig. Es gibt keine diskursiven Selbstverständlichkeiten mehr, die als fraglose Größen für Argumentationen akzeptiert werden. Selbst der großflächige Sieg des kapitalbasierten Wirtschaftsystems im Kalten Krieg erbringt keine fraglose Orientierung; es ist eher der vielleicht mächtigste Pluralisierungsfaktor heute. Was es gibt, ist eine herausfordernde Pluralität, die das Entdecken neuer *Topoi* zu einer Überzeugungsfrage der Theologie macht. Historische Situationen sind unvergleichlich; deshalb kann man nicht sagen, man befände sich heute in einer vergleichbaren Situation und

8 Wiedenhofer, Siegfried, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melancthon*, Bd. 1, Bern 1976, 369.

9 Bubner, Rüdiger, *Dialektik als Topik*, Frankfurt 1990, 67f.

müsse entsprechend wie damals auf eine loci-basierte Dogmatik mit topologischem Hintergrund zurückgreifen. Das wäre unhistorisch gedacht und bereits in sich ein elementarer Verstoß gegen eine theologische Disziplin, die eine „Kunst des Denkens der Geschichte“¹⁰ verkörpert. Aber die loci-basierte Dogmatik gibt Hinweise darauf, wie eine plurale Herausforderung theologisch zu bewältigen ist: Es ist erstens nicht damit getan, zu sagen, was Dogmen sind; man muss schon zeigen können, wo die Autorität zu finden ist, die in der kirchlichen Lehre Dogmen zuerkannt wird. Der Ortswechsel vom Was der Aussagen zum Wo der Fundorte ist ein gewichtiges Erbe der loci-Dogmatiken. Und zweitens zeigen sie, dass die Antwort auf das Wo nicht schon mit dem Rückzug auf einen, wie auch immer gearteten Singular gegeben ist.

Es ist von daher kein Ausdruck von Traditionalismus, Dogmatik auf dem Boden der loci-Theologie zu betreiben:

„Aus der Wandlung von Gesellschaft und Wissenschaftsbegriff wie aus der korrespondierenden Transformation von Kirche und Theologie – konkretisiert in den jeweiligen Sprachgestalten – ergibt sich die Notwendigkeit einer Affirmation und einer Fortschreibung der *Loci theologici*: Die Fortschreibung bezieht sich auf die Neubestimmung, die Zuordnung und den Gebrauch der verschiedenen *Loci proprii* wie auf die Charakteristik heutiger *Loci alieni*.“¹¹

Damit ist eine Unterscheidung angesprochen, die in den langen kontroverstheologischen Jahrhunderten, in denen die *Loci theologici Canos* die katholische Dogmatik geprägt haben, verloren ging, die aber für den Ortswechsel zum Wo des theologischen Argumentes einschlägig ist.

Die Differenz von innen und außen – die zweiheitliche Topologie der Dogmatik

Für den Humanisten Melanchthon war die systematische Beachtung der Geschichte in der Theologie geradezu Programm. Bei Melchior Cano wird das systematisch verstärkt. Er führt eine Differenz ein, die bis ins 20. Jahrhundert hinein in der lehramtlichen Entwicklung und in der katholischen dogmatischen Theologie vergessen blieb, dann beim jüngsten Konzil aber zu einem tragenden Element der Glaubensdarstellung ausgebaut wurde. Cano unterscheidet zwischen den Orten, die der Darstellung des Glaubens von sich her eigentümlich sind: *loci proprii*. Das sind die ersten sieben seiner zehn Orte: Heilige Schrift, apostolische Tradition, katholische Kirche, Konzilien, römische Kirche, Heilige, scholastische Gelehrte. Sie sind der Theologie eigentümlich und besitzen für sie einen vorrangigen Stellenwert. Von ihnen her entwickelt sich der normale dogmatische

10 Klinger, Elmar, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978, 19.

11 P. Hünemann, *Prinzipienlehre* 207.

Diskurs. Dann gibt es Orte, die der Theologie eigentümlich sind, aber von außerhalb zukommen – *loci velut ex alieno*.¹² Es handelt sich um natürliche Vernunft, Philosophien und menschliche Geschichte. Canos programmatische Aufzählung ist nicht abgeschlossen; systematisch gesehen kann sie auch verlängert werden.

Diese Differenz von eigenen und fremden Orten der Theologie ergibt sich nicht zufällig, sondern bildet einen formalen Rahmen. Mit *auctoritas* und *ratio* werden in der Scholastik die beiden möglichen Strategien von Diskursen benannt, die auf Erkenntnis zielen. Sicherheit findet die Theologie, so Cano, in der ersten Strategie.¹³ Daraus haben manche Interpreten ein Unterordnungsverhältnis abgeleitet und entsprechend Cano als einen Gewährsmann jener Form systematischer Theologie verstanden, die sich im Grunde allein von sich her bestimmt.¹⁴ Dabei steht allerdings eine moderne Selbstbegründung im Vordergrund, die am Wer oder Was einer zu identifizierenden Größe stehen bleibt; es handelt sich um die Grammatik eines Subjektes, das sich selbst begründet und alles Zweifelhafte aus der eigenen Identität ausscheidet.

In der Differenz von eigentümlich und fremd liegt jedoch eine topologische Unterscheidung vor; es geht um das Wo der Argumentationsräume, in denen eine dogmatische Theologie konkrete Anhaltspunkte für Auseinandersetzungen suchen muss. Unter dem Gesichtspunkt des Wo stellt sich die Frage nach vorrangig oder nachgeordnet nicht.¹⁵ Es geht um Nicht-Ausschließung und nicht um Selbstbegründung. Zu entscheiden ist, welchen Herausforderungen eine systematische Theologie nicht ausweichen darf. In den *loci alieni* Canos wird entsprechend benannt, was nicht ausgeschlossen werden darf, wenn der dogmatische Diskurs an der Autorität von Argumenten für seine Sache interessiert ist. Philosophie, Vernunft und Geschichte sind solche Größen, die befremdlich, aber unabweichlich sind. Theologie kann sie nicht kontrollieren und für die Kirche sind sie kritische Größen. Aber gerade deshalb bilden sie Argumentationsräume, in denen die Bedeutung der Glaubenswahrheiten zu finden sind.

Diese doppelte Weise, die *loci alieni* nicht auszuschließen und ihrer Autorität nicht auszuweichen, hat das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt. Es ist selbst mit einer Strategie entwickelt worden, die innen und außen in prinzipieller

12 Vgl. M. Cano, locis I, 2, 2b.

13 „Nam traditi sunt quidem, e quibus argumenta ducuntur, duplices loci, uni ex auctoritate, alteri ex ratione: sed omnia ferme argumenta Theologica a priori illo fonte derivantur.“ (M. Cano, locis I, 1, 1b)

14 Vgl. Lang, Albert, Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. München 1925, 66f und 73, sowie Seckler, Max, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg 1988, 93f und 100.

15 So können für M. Seckler, Wände, die loci alieni „nur Wahrscheinlichkeiten begründen“ (93), weshalb Theologie es nicht nötig habe, sich allzu lange damit aufzuhalten.

Weise zueinander stellt – „ecclesia ad intra“ und „ecclesia ad extra“, wie es Kardinal Suenens in der programmatischen Rede am Ende der ersten Sessio auf den Punkt bringt.¹⁶ Seine Aussagen haben entsprechend auch die dogmatische Theologie in eine Konstellation von prinzipieller Zweiwertigkeit hineingestellt. Der Nukleus dafür liegt vor dem Konzil in der Auseinandersetzung um die Autorität der Geschichte für die dogmatische Theologie, die sich im Streit um die Nouvelle Théologie manifestiert und sich nochmals in der Indizierung der Programmschrift von Marie-Dominique Chenu „Le Saulchoir“ verdichtet.¹⁷ Diese Theologie machte Ernst mit der Einsicht Maurice Blondels, dass die übernatürliche Aktion der Offenbarung in der geschichtlichen Natur von Mensch und Gesellschaft geschieht, und findet so zu neuen, für ihre Zeit schlichtweg unerhörten Orten der Theologie wie die geistige Problemlagen einer Gesellschaft und die anderen Christen.¹⁸ Auf dem Konzil wird dieses Programm auf der einen Seite positiv aufgegriffen und damit lehramtlich bestätigt:

„Es [das Konzil] hat also die Welt der Menschen vor Augen [...] den Schauplatz der Geschichte des Menschengeschlechtes, von seiner Tätigkeit, seinen Niederlagen und Siegen gezeichnet; die Welt, die [...] von der Liebe des Schöpfers begründet und erhalten, zwar unter der Knechtschaft der Sünde steht, aber von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Macht des Bösen befreit wurde, um nach Gottes Ratsschluss umgestaltet zu werden und zur Vollendung zu gelangen.“ (GS 2/2)

Das beschreibt die konsequente Polarität von Dogma und Pastoral, die alle Texte des Konzils durchzieht und sich in seiner zweiten Kirchenkonstitution, der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute verdichtet.¹⁹

Auf der anderen Seite wird das zweiheitliche Programm einer pastoral qualifizierten dogmatischen Sprache konsequent auf alle Problemlagen weitergetrieben, die sich hier und heute für Menschen stellen:

„Das Volk Gottes bemüht sich, vom Glauben bewegt, [...] in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, an denen es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit Anteil hat, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratsschlusses Gottes sind.“ (GS 11/1)

- 16 „Concilium sit Concilium »de Ecclesia« et habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*.“ (Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, 6 vol. in 32 partibus, Appendix (2 vol.), Indices, Typis Pol. Vaticanis 1970–1998, volumen I, pars 4, p. 223).
- 17 Chenu, Marie-Dominique, *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie, Berlin 2003.
- 18 Lubac, Henri de, *Catholicisme*. Les Aspects sociaux du Dogme (Unam Sanctam 3), Paris 1938; Congar, Yves, *Chrétien désunis*. Principes d'un „Oecuménisme“ Catholique (Unam Sanctam 1), Paris 1937. Für Chenu vgl. Bauer, Christian, *Geschichte und Dogma*. Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie, in: M.-D. Chenu, *Le Saulchoir* 9–50.
- 19 Vgl. dazu Klinger, Elmar, *Armut - Eine Herausforderung Gottes*. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Einsiedeln 1990, 96–142.

Deshalb werden auf diesem Konzil Größen ausdrücklich zum Thema, die bis dahin konsequent aus den Bestimmungsdiskursen des kirchlichen Glaubens als nicht konstitutiv ausgeschlossen waren: Menschenrechte (DiH), die anderen Religionen, insbesondere das Judentum (NA), die ökumenische Bewegung (UR), und – wenn auch defizitär – die Welt der Massenmedien (IM). Sie alle werden zu Orten, denen die lehrhafte Darstellung des Glaubens nicht mehr ausweicht. Es handelt sich um *loci theologici alieni*.

Der springende Punkt liegt in der konsequenten Nicht-Ausschließung aller Fragen und Probleme, die Menschen betreffen und die sie veranlassen, um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde zu ringen. Es kommt darauf an, das zu erfassen, wie Menschen in diesen Fragen und Problemen vor Gott und durch Gott gestärkt werden. Die Stärken in diesen Herausforderungen werden dogmatisch leitend, nicht die Betonung der Schwachpunkte, die es natürlich darin auch gibt. Das ist kein Utopie eines fortschrittlichen Optimismus, sondern ein Programm fortschreitender Optimierung der Glaubensdarstellung, weil deren Schwächen, die sie sprachlos machen, bearbeitet werden.

Dieser springende Punkt lässt sich wissenschaftlich mit unterschiedlichen Methoden bearbeiten. Man kann ihn differenzhermeneutisch, freiheitstheoretisch, kommunikationstheoretisch, gewalttheoretisch fassen.²⁰ Entscheidend ist jeweils, dass eben auch und gerade jene Größen zum Thema werden, die es in der herkömmlichen Art und Weise dogmatischen Denkens schwer haben, nicht ausgeschlossen zu werden; denn in diesen Größen zeigt sich, was Glauben in den Gefahren und Chancen einer pluralen Situation wie der von heute zu sagen hat. Die strukturelle Spannung der Dogmatik, ein Einheits- und ein Pluralitätsmoment verbinden zu müssen, kommt dabei eigens zum Tragen. Die *loci alieni* lassen sich nicht auf einen Singular reduzieren; sie treten im Plural auf. Das Einheitsmoment ist ihnen gegenüber nicht positiv markiert, wohl aber von einer negierenden Position aus bestimmbar: eben die Nicht-Ausschließung aller *loci alieni*. Als Methode, um die unterschiedlichen Orte in den dogmatischen Diskurs einzubringen, bietet sich die Semiotik an.

Zeichen als Orte – die semiotische Methodologie von Peirce

Am Ursprung der Dogmatik wurde die aristotelische Topik zum Hilfsmittel, um die Autorität der Orte, denen man nicht theologisch ausweichen darf, zu bestimmen. Für die Differenz von innen und außen hat diese Topik keinen speziellen Begriff. In der Semiotik von Charles S. Peirce ist diese Differenz dagegen eine

20 Vgl. die anderen Vorschläge in diesem Heft, sowie Hoff, Gregor M., Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn 2001.

strukturierende Größe. Peirce hat sie aus dem Pragmatizismus heraus entwickelt, der seinerseits aus einer intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie von Immanuel Kant entwickelt wurde.²¹ Die Semiotik überführt die zweiwertige Konstellation von Subjekt und Objekt in eine dreiwertige Methodologie; Peirce unterscheidet drei Fundamentalbereiche – Firstness, Secondness, Thirdness.

In Zeichen beziehen sich Subjekt und Objekt aufeinander und unterscheiden sich darin. Sie stehen sich hier wie innen und außen gegenüber. Zeichen entstehen dort, wo ein Subjekt sich auf ein Objekt beziehen muss, weil es mit diesem in eine Konstellation gerät, aus der es sich nicht herausnehmen kann. Sie markieren einen Handlungsdruck, der weder vom Subjekt noch vom Objekt her aufgelöst werden kann. Am klarsten ist das in der Definition des Zeichens erkennen, die Peirce formuliert hat: „Alles, was etwas anderes (seinen *Interpretanten*) bestimmt, sich auf ein Objekt zu beziehen, auf das es sich selbst (als sein *Objekt*) auf die gleiche Weise bezieht, wodurch der Interpretant seinerseits zu einem Zeichen wird, und so weiter *ad infinitum*.“²² Jedes Zeichen erzeugt also notwendigerweise weitere Zeichen (Interpretanten), worin sich das Gegenüber von innen und außen der ersten dreiwertigen Konstellation verlängert. In diesen Zeichen wird der Argumentationsraum umschrieben, der über Tatsachen, Vorstellungen, Erfahrungen etc. möglich ist, die unausweichlichen Gehalt haben. Wer sich über solche Größen äußern will, muss und wird zu Zeichen greifen. An ihrem Ort finden Auseinandersetzungen statt.

Ein Zeichen stellt also einen *topos* dar, in dem Argumente für die Zuordnung von Subjekt und Objekt, also den Erkenntnisvorgang, ebenso gefunden wie verworfen werden können. Dieser Bereich der Zeichen, die Drittheit, ist eine eigenständige Größe; er erzeugt den Raum, in dem Realität in den Diskurs eingeht und Diskurse auf Realitäten einwirken. Deshalb stellt ein Zeichen stets auch ein Handlungspotential dar; es hat eine pragmatische Bedeutung. Die *Thirdness* durchzieht alle Lebensbereiche, weshalb man Menschen auch als semiotische Existenzen ansehen kann. Eine ganze Reihe prägender Mächte menschlicher Lebensräume wie Sprache, Kultur, Geld, Religion, Wissenschaft etc. lassen sich als Zeichengrößen begreifen.²³ Mit der semiotischen Perspektive lässt sich eine

21 Vgl. Oehler, Klaus, Charles Sanders Peirce (BsR 523), München 1993, v.a. 10-26.

22 Aus *Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology* von 1901-2, in: Peirce, Charles S., *Semiotische Schriften* 1, hg. u. übers. v. C. Kloesel u. H. Pape, Frankfurt 1986, 375.

23 Peirce hat auch eine eigenständige Religionsphilosophie entwickelt; sie wird in der protestantischen systematischen Theologie als eine Basis rezipiert, den kantianischen Dualismus von Glauben und Wissen zu überwinden (vgl. Peirce, Charles Sanders, *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg 1995; Deuser, Hermann, Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce Religionsphilosophie, Berlin/New York 1993). Besonders das sog. Neglected Argument für die Existenz Gottes, das Peirce gegen Ende seines Lebens entwickelt hat, ist dafür einschlägig (Ch. Peirce, Religions-

Größe methodisch bearbeiten, vor die die katholische Dogmatik seit dem jüngsten Konzil gestellt ist.

Die Zeichen der Zeit – eine semiotische Arbeitsbeschreibung der Dogmatik

Die Zweiheit von innen und außen im Verhältnis von Dogma und Pastoral sowie das Prinzip der Nicht-Ausschließung prägen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Begriff der Zeichen der Zeit aus, den ursprünglich Johannes XXIII. mit der Konzilsankündigung und mit seiner letzten Enzyklika *Pacem in terris* in die lehramtliche Sprache der katholischen Kirche eingeführt hat. Die Nr. 4 der Pastoralkonstitution stellt die Fundstelle dar, die am weitesten reicht:

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.“ (GS 4/1)

Die Darlegung des Evangeliums und die Zeichen der Zeit sind strukturell verbunden; das eine gibt es nicht ohne das andere. Man steht vor einer weit reichenden Zweiheit, auf die sich die dogmatische Theologie beziehen muss, wenn sie in der Tradition dieses Konzils stehen will. Dabei wird auf der einen Seite eine Größe, die über die Zeit hinaus Bestand hat, das Evangelium, und Größen, die einen realen geschichtlichen Ort haben, miteinander prinzipiell verbunden. Und auf der anderen Seite wird eine Pluralität, eben die Zeichen der Zeit, und eine Singularität, das Evangelium, zueinander gestellt. Das sind zwei formale Probleme, die sich semiotisch auflösen lassen.

Zeichen der Zeit sind zunächst einmal Zeichen. Sie markieren also eine dreiwertige Konstellation, nicht einfach allein historische Realitäten. Vielmehr bringen sie solche Realitäten in einen Diskursraum ein, bei denen eine Innengröße – hier die Glaubenspositionen der Kirche in Gestalt des Evangeliums – mit einer Außengröße konfrontiert wird, der sie nicht ausweichen kann. Es handelt sich bei diesen Zeichen also um qualifizierte Vorgänge in der Zeit, bei denen in der Glaubensdarstellung auf das hingewiesen wird, was zu ihrem Kernbereich gehört. Zeichen der Zeit sind keine vorübergehenden Zeiterscheinungen, sondern *topoi* in der jeweiligen Gegenwart, in denen etwas benannt werden kann, was in der bestehenden Ordnung des Diskurses ausgeschlossen ist, aber mit den Perspektiven des Evangeliums gleichwohl in Sprache gefasst werden könnte. Es handelt sich um die Vielzahl jener historischen Auseinandersetzungen, in denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen, die ihnen von Gott her ge-

geben ist. Solche Auseinandersetzungen haben für die Kirche eine Bedeutung, der sie um der Singularität ihres Glaubens willen nicht ausweichen kann, selbst wenn diese sie zunächst sprachlos machen. Sie haben die Qualität von *topoi*, bei denen sie über die Grenzen der Ordnung ihres bisherigen Diskurses hinausgeführt wird.

Aus einer semiotischen Perspektive heraus kann man zweitens sagen: Diese Auseinandersetzung findet im Bereich von Zeichen statt. Sie führen zu weiteren Zeichen, Interpretanten in der Peirceschen Diktion, nicht einfach zu einer Operationalisierung historischer Realitäten. Angesichts von Zeichen der Zeit werden mit dem Glauben nicht einfach diese Realitäten verschoben; er wird nicht in ein kulturelles, soziales, politisches, religiöses Projekt hinein verschoben. Er bleibt in seiner Bekenntnisqualität angefragt. Was mit dem Glauben geschehen kann, der vor Zeichen der Zeit steht, ist: Zeichen entwickeln. Damit ereignet sich etwas mit dem, was in den genannten Auseinandersetzungen geschieht. Sie erhalten einen neuen Argumentationsraum, der über die Ausschließungen hinausreicht, gegen die die Menschen sich wehren, die darin um gesellschaftlichen Respekt vor ihrer Würde ringen. Das ist das, was Kirche tun kann, wenn sie historischen Auseinandersetzungen nicht ausweicht. Sie kann Zeichen setzen, womit sie einen Ort entstehen lässt, an dem sie selbst Argumente für ihren Glauben im Außen ihres eigenen Diskurses findet. Das erscheint auf den ersten Blick wenig, aber es ist der Schlüssel zu einem Argumentationsraum, in dem die Fragen und Probleme mit den Mitteln des Evangeliums zur Sprache gebracht werden, gegen deren Ausschließungen Menschen sich in solchen Auseinandersetzungen wehren.

Das Konzil hat dieses Zeichen-Setzen Pastoral genannt. Sie beschreibt das Wo, an dem sich der Glaube in der pluralen Welt von heute identifizieren lässt. Es ist eine Arbeitsbeschreibung von Dogmatik, diese Identifizierung zu ermöglichen.