

Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?¹

Von Wolfram Kinzig

I Einleitung

Der Titel meines Vortrages enthält natürlich eine Provokation, die Möglichkeit nämlich, daß die Theologie auf die Dogmengeschichte verzichten könne. Dem steht der Augenschein entgegen: Seit Wolf-Dieter Hauschild's grundlegendem, den *status quo* zusammenfassenden Artikel »Dogmengeschichtsschreibung«² von 1982 in der »Theologischen Real-

1 Mein Dank für zahlreiche Korrekturen und Verbesserungsvorschläge gilt Dr. Ulrich Volp (Bonn) und Prof. Dr. Martin Wallraff (Jena).

2 Wolf-Dieter HAUSCHILD: Dogmengeschichtsschreibung. TRE 9 (1982), 116-125. Vgl. jetzt auch: Gerhard MAY: Dogmengeschichtsschreibung. RGG⁴ 2 (1999), 915-920. Ergänzend zu Hauschild's leider unvollständiger Bibliographie nenne ich aus der älteren Literatur zum Thema in alphabetischer Reihenfolge: K[urt] ALAND: Dogmengeschichte. RGG³ 2 (1958), 230-234; Wilhelm ANDERSEN: Desideria für eine evangelisch-kirchliche Dogmengeschichte. ThLZ 84 (1959), 801-810; Gustaf AULÉN: Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung. Gütersloh 1932. (Studien der Luther-Akademie; 1); Joseph BARBEL: Einführung in die Dogmengeschichte/ hrsg. von Albert Fries. Aschaffenburg 1975. (Der Christ in der Welt; 5 XV a/b); A HISTORY OF CHRISTIAN DOCTRINE/ hrsg. von Hubert Cunliffe-Jones. Edinburgh 1978. – 1997 (Paperback); Werner ELERT: Die Kirche und ihre Dogmengeschichte. In: Ders.: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte/ aus dem Nachlaß hrsg. von Wilhelm Maurer; Elisabeth Bergsträßer. Berlin 1957, 313-333; Martin ELZE: Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche. ZThK 61 (1964), 421-438; Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: Kirchen- und Dogmengeschichte als theologische Disziplin und als theologisches Problem. Evang.-luth. Kirchenzeitung 11 (1957), 21-25; John Norman Davidson KELLY: Early Christian doctrines. 5. Aufl. London 1977. – Nachdruck 2000; Gottfried W. LOCHER: Was ist Dogmengeschichte? Evang. Theologie 19 (1959), 16-27; Jaroslav PELIKAN: Development of Christian doctrine: some historical prolegomena. New Haven; London 1969; DERS.: Historical theology: continuity and change in Christian doctrine. London; New York 1971; DERS.: The Christian tradition: a history of the development of doctrine. 5 Bde. Chicago; London 1971-1989; Karl RAHNER: Dogmen- und Theologiegeschichte – gestern und morgen. Theologie der Gegenwart 20 (Bergen-Enkheim 1977), 65-78; Karl Gerhard STECK: Umgang mit der Dogmengeschichte der Alten Kirche. Evang. Theologie 16 (1956), 492 bis 504; Maurice WILES: The making of Christian doctrine: a study in the principles of early doctrinal development. Cambridge 1967. – 1975 (Paperback); DERS.: The remaking of Christian doctrine: the Hulsean lectures 1973. London 1974. – 2. Aufl. London 1975. – Einen Überblick über den Stand der Diskussion um die Mitte der achtziger Jahre vermittelt in knapper Form auch das von Karlmann Beyschlag hrsg. Heft 2 des Jahrgangs 29 (1984) von »Verkündigung und Forschung«. Darin: Karlmann BEYSLAG: Dogmengeschichte heute. Ebd., 1-3; Wolf-Dieter HAUSCHILD: Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte. Ebd., 4-31; Ulrich KÖPF: Literatur zur Dogmengeschichte des Mittelalters. Ebd., 31-59; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Zur Dogmengeschichte der Reformationszeit. Ebd., 59-91. Man fragt sich allerdings, warum der Überblick mit der Dogmengeschichte der Reformationszeit abgeschlossen wurde. Darin deutet sich ein Dilemma der dogmengeschichtlichen Forschung insgesamt an, das ich unten noch näher erläutere. – Ferner Bernhard LOHSE: Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute. In: Dogmengeschichte und katholische Theologie/ hrsg. von Werner Löser; Karl Lehmann; Matthias Lutz-Bachmann. 2. Aufl. Würzburg 1988, 97-109; auch

enzyklopädie« ist in den letzten zwanzig Jahren im deutschen Sprachraum protestantischer Prägung wieder eine rege Diskussion in Gang gekommen,³ die schon bei flüchtiger Durchsicht in großen Teilen den Eindruck vermittelt, man habe es hier mit einer theologischen Disziplin *sui generis* zu tun, die zwar Querbezüge zu den anderen Disziplinen, in erster Linie der Kirchengeschichte, daneben auch der Dogmatik aufweist, aber ansonsten aufgrund der besonderen Dignität ihres Gegenstandes, des Dogmas, einen herausgehobenen wissenszyklopädischen Ort besitzt.⁴

Die Existenzberechtigung dieser Disziplin möchte ich im folgenden auf den Prüfstand stellen.

II Eingrenzung des Themas

Eigentümlicherweise ist die Diskussion um die Notwendigkeit der Dogmengeschichte auf den protestantischen Bereich beschränkt. Im Katholizismus wird die Dogmengeschichte als Unterdisziplin der Dogmatik betrachtet. Die Existenz des Dogmas wiederum wird lehramtlich festgestellt. Ein grundsätzliches methodologisches Problem ergibt sich für Katholiken hieraus nicht, auch wenn aus neuerer Zeit einige beachtliche Beiträge zum Verhältnis zwischen dem Dogma, dessen Existenz lehramtlich festgestellt ist, und seiner Entstehungs- und Wirkungsgeschichte vorliegen.⁵ Der Bereich der orthodoxen Nationalkirchen fällt, wenn ich recht sehe, weithin aus, da es eine »Dogmengeschichte« hier allenfalls in Ansätzen gibt.⁶

Aber auch im Protestantismus sind weitere Einschränkungen zu machen. Ein Blick in den anglophonen Raum zeigt nämlich, daß die Dogmengeschichte ein spezifisch *deutsches* Phänomen ist, dessen die dortigen Theologinnen und Theologen nicht unbedingt bedürfen. Wenn man die in Großbritannien und den USA anzutreffenden nichtorthodoxen

in Bernhard LOHSE: *Evangelium in der Geschichte*. Bd. 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation/ hrsg. von Gabriele Borger; Corinna Dahlgrün; Otto Hermann Pesch; Markus Wriedt. Göttingen 1998, 36-49.

3 Die von mir eingesehene Literatur wird in den folgenden Fußnoten genannt.

4 Dies ließe sich auch an den zahlreichen Instituts- bzw. Lehrstuhlbezeichnungen für »Kirchen- und Dogmengeschichte« belegen.

5 Immerhin versucht man die Kontingenz der Dogmenentwicklung höher zu veranschlagen. Vgl. zusammenfassend Joachim DRUMM: *Dogmenentwicklung*. LThK³ 3 (1995), 295-298; DERS.: *Dogmengeschichte, Dogmengeschichtsschreibung*. LThK³ 3 (1995), 298-301. Vgl. aus der neueren katholischen Diskussion ferner: Karl RAHNER: *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*. In: Ders.: *Schriften zur Theologie*. Bd. 4: *Neuere Schriften*. 3. Aufl. Einsiedeln u. a. 1962, 11-50; Herbert HAMMANS: *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*. Essen 1965; Joseph RATZINGER: *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der Katholischen Theologie*. Köln; Opladen 1966 (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*; 139); Rahner: *Dogmen- und Theologiegeschichte ...* [siehe Anm. 2]; Irmgard BÖHM: *Dogma und Geschichte: systematische Überlegungen zum Problem der Dogmenentwicklung in der Auseinandersetzung zwischen Alfred Loisy und dem Lehramt der katholischen Kirche*. Bad Honnef 1987; *Dogmengeschichte und katholische Theologie* [siehe Anm. 2] sowie natürlich das voluminöse »Handbuch der Dogmengeschichte«, hier besonders Georg SÖLL: *Dogma und Dogmenentwicklung*. Freiburg u. a. 1971. (HDG; 1 V).

6 Vgl. dazu Gerhard PODSKALSKY: *Die Stellung der Dogmengeschichte in der orthodoxen Theologie – am Beispiel Griechenlands*. In: *Dogmengeschichte und katholische Theologie* [siehe Anm. 2], 110-116.

und nichtkatholischen Konfessionen sämtlich zum Protestantismus hinzurechnet, gibt es aus neuerer Zeit m. W. lediglich zwei Werke, die man mit Fug und Recht der literarischen Gattung der Dogmengeschichte hinzuzählen darf: das ökumenische Lehrbuch »A History of Christian Doctrine«, das Hubert Cunliffe-Jones herausgegeben hat,⁷ und die ausladende Darstellung des ehemaligen Lutheraners Jaroslav Pelikan, der nach Abschluß im Jahre 1998 zur Orthodoxie konvertierte.⁸ Andere Werke beschränken sich auf eine bestimmte, meist die patristische Epoche der Dogmengeschichte und dürfen darum hier außer Acht bleiben.⁹

In den folgenden Ausführungen sei der Blick vornehmlich auf den deutschsprachigen Protestantismus gerichtet, da die Debatte hier ohne Zweifel die größte Virulenz entfaltet hat. Die Frage nach der Möglichkeit der Dogmengeschichte im anglikanischen Raum müßte auch das dort etwas anders gelagerte Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition, näherhin der Rolle der Kirchenväter als Quelle dogmatischer Aussagen erörtern, was hier nicht geschehen kann.

Doch selbst in Deutschland ist die Dogmengeschichte im Bewußtsein der akademischen Theologie keineswegs so fest etabliert, wie es den Anschein haben mag. Die Verfasser von Werken dieses Titels sind seit Harnack ganz überwiegend *Kirchenhistoriker* mit mindestens *einem* Schwerpunkt im Bereich der *Patristik* gewesen,¹⁰ die sich auf den Zeitraum bis etwa zur Reformationszeit beschränkt haben. Was hingegen die Entwicklung theologischen Denkens seit der Reformationszeit angeht, so wird diese heute – wenn ich

7 A History of Christian doctrine [siehe Anm. 2]; das Werk versteht sich als Neubearbeitung des gleichnamigen Buches von George P. Fisher. Edinburgh 1896:

8 Pelikan: The Christian tradition [siehe Anm. 2]. Vorausgegangen waren von demselben Verfasser: »Development of Christian doctrine« [siehe Anm. 2]; »Historical theology« [siehe Anm. 2].

9 Dies gilt etwa für: Wiles: The making of Christian doctrine [siehe Anm. 2]; ders.: The remaking of Christian doctrine [siehe Anm. 2]; DERS.: The Christian fathers. London 1966 – Nachdruck 1977; Kelly: Early Christian doctrines [siehe Anm. 2]; Stuart G. HALL: Doctrine and practice in the early church. London 1991. Nicht zufällig handelt es sich dabei durchweg um anglikanische Darstellungen.

10 Ich nenne Adolf von HARNACK: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. 4. Aufl., Tübingen 1909. – Nachdruck Darmstadt 1990; Nathanael BONWETSCH: Grundriß der Dogmengeschichte. 2. Aufl., Gütersloh 1919; Reinhold SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Bde. in 5 Teilen. 3./4. Aufl. Leipzig 1922-1933. – Nachdruck Darmstadt 1974; Friedrich LOOFS: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1889. – 7. Aufl./ hrsg. von Kurt Aland. Halle 1968; Alfred ADAM: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Bde. 6. Aufl. Gütersloh 1992; Bernhard LOHSE: Epochen der Dogmengeschichte. Stuttgart 1963. – 8. Aufl. Münster; Hamburg 1994. (Hamburger theol. Studien; 8); Karlmann BEYSCHLAG: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. 1: Gott und Welt. 2. Aufl. Darmstadt 1988. Bd. 2 I: Gott und Mensch: das christologische Dogma. Darmstadt 1991. Bd. 2 II: Gott und Mensch: die abendländische Epoche. Darmstadt 2000; Wolfgang A. BIENERT: Dogmengeschichte. Stuttgart u. a. 1997. (Grundkurs Theologie; 5 I) (Urban-Taschenbücher; 425 I). – Ausnahmen bilden der Mediävist Friedrich WIEGAND: Dogmengeschichte der alten Kirche. Leipzig 1912. (Evang.-theol. Bibliothek); DERS.: Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Leipzig 1919. (Evang.-theol. Bibliothek) – 2. Aufl. 1928/29. (Sammlung Göschen; 993 f. 1007), der Reformationshistoriker Walther KÖHLER: Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins. 2 Bde. Zürich 1938-1951, und die Systematiker Otto RITSCHL: Dogmengeschichte des Protestantismus. 4 Bde. Leipzig 1908-1927, und Martin WERNER: Die Entstehung des christlichen Dogmas. Bern; Leipzig 1941. – 2. Aufl. unter dem Titel: »Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt« (Tübingen [1953]).

recht sehe – ausschließlich als *Theologiegeschichte* getrieben, bei der sich – angefangen mit Karl Barth und Emanuel Hirsch – vorzugsweise *Systematiker* zu Wort gemeldet haben, die ihren Gegenstand »in der Regel« auf die »Theologieproduktion seit der Aufklärung eingrenzen«!¹¹

Überdies ist die Dogmengeschichte im deutschen Protestantismus als »Produkt der Aufklärung«¹² eine vergleichsweise junge Disziplin. Da ihre Geschichte bereits verschiedentlich dargestellt worden ist,¹³ darf ich dies hier voraussetzen. In den weiteren Ausführungen möchte ich mich auf die neueste Diskussion seit dem genannten TRE-Artikel Hauschilds konzentrieren.

III Die Dogmengeschichtsschreibung der letzten zwei Jahrzehnte Eine Problemanzeige

Die Ausführungen Hauschilds sollen für die folgenden Überlegungen deshalb als Ausgangspunkt dienen, weil sie in vielerlei Hinsicht paradigmatisch für die späteren Stellungnahmen sind.¹⁴ Hauschild versteht Dogmengeschichte als »Geschichte der Wahrheitserkenntnis,

11 Vgl. hierzu jetzt den Artikel des Systematikers (!) Michael MURRMANN-KAHL: *Theologiegeschichte/Theologiegeschichtsschreibung*. TRE 33 (2002), 344-349, Zitat: 345, mit der einschlägigen Literatur. – Aus dem angelsächsischen Bereich ist zusätzlich zu nennen: *THE MODERN THEOLOGIANS: an introduction to Christian theology in the twentieth century*/ hrsg. von David F. Ford. 2. Aufl. Oxford 1997; dt. Ausgabe: *THEOLOGEN DER GEGENWART: eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts*. Paderborn 1993. – Eine Ausnahme bildet Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: *Programme der Theologie: Denker, Schulen, Wirkungen; von Schleiermacher bis Moltmann*. München 1978. – Die kurzgefaßte »Geschichte der Theologie« des schwedischen Kirchenhistorikers Bengt HÄGGLUND bezieht auch vorneuzeitliche Entwicklungen mit ein: *Geschichte der Theologie: ein Abriss*. 3. Aufl. der Taschenbuchausgabe. Gütersloh 1997. (Kaiser-Taschenbücher; 79). Sie trägt im Original denn auch den ebenso bezeichnenden wie verwirrenden Untertitel: »Ein dogmengeschichtlicher Überblick« (Teologins historia: en dogmhistorisk översikt. Lund 1956. – 5. Aufl. 1981 [*non vidij*]). – Eine Zwitterstellung nehmen auch Tillichs »Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens« ein, in denen es – ungeachtet des weit gefaßten Titels – darum geht zu zeigen, »daß das Dogma, selbst in der abstrakten Form griechischer philosophischer Begriffe, angemessener Ausdruck für das Leben der Kirche ist in ihrem Kampf sowohl gegen den äußeren Feind: Heidentum und Judentum, wie gegen den inneren Feind: die zerstörenden Tendenzen in der eigenen Mitte«; Paul TILLICH: *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*/ hrsg. und übers. von Ingeborg C. Henel. Bd. 1: *Urchristentum bis Nachreformation*. Stuttgart 1971, 22. (Tillich: *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*; 1).

12 Hauschild: *Dogmengeschichtsschreibung* [siehe Anm. 2], 116.

13 Zur Geschichte vgl. neben den Einleitungen zu den Dogmengeschichten und Hauschild: *Dogmengeschichtsschreibung* [siehe Anm. 2], v. a. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: *Evangelium und Dogma: die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus*. Stuttgart 1959; Michael A. LIPPS: *Dogmengeschichte als Dogmenkritik: die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung*. Bern 1983. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie; 48); Günther THOMANN: *Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760) und die Anfänge der dogmengeschichtlichen Disziplin*. *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 85 (1985), 83-133; Owen CHADWICK: *From Bossuet to Newman: the idea of doctrinal development*. 2. Aufl. Cambridge 1987; Martin WALLRAFF: *La storia del dogma: ascesa e declino di una disciplina nella teologia protestante*. In: *Storia e teologia all'incrocio: orizzonti e percorsi di una disciplina*/ hrsg. von Maciej Bielawski; Mark Sheridan. Rom 2002, 215-238.

konzentriert auf den Sektor normativer, definierter, kirchlich rezipierter Bekenntnisse und Lehren«; sie sei daher »nur in – positiver oder kritischer – Relation zur Institution Kirche bzw. zu den jeweiligen christlichen Gemeinschaftsbildungen möglich«. Als solche sei sie ein »Ausschnitt aus der Theologie- und Philosophiegeschichte, weil sie sich auf die Vor- und Nachgeschichte der prägenden Lehrentscheidungen zu beschränken« habe. Zentrale Themen seien »die spezifisch christliche Gotteslehre, die Heilsbedeutung Jesu Christi und die christliche Weise der Aneignung des Heils«. Hauschild schlägt aus ökumenischen Gründen eine »Konzentration auf das altkirchliche Dogma« vor, weil es »– unter Einbeziehung seiner soteriologischen und ekklesiologischen Implikationen – eine in allen Konfessionskirchen akzeptierte vollständige Explikation der in Jesus Christus realisierten Offenbarung, wie sie im urchristlichen Kerygma bezeugt wird«, biete. Trotzdem möchte er die ökumenische mit der konfessionellen Dogmengeschichtsschreibung verbinden, »da die allen Kirchen gemeinsame Geschichte auf die ersten Jahrhunderte beschränkt« und »die weitergehende Geschichte durch das Faktum unterschiedlicher (Konfessions-)Kirchen mit konkurrierendem Wahrheitsanspruch geprägt« sei. Die Dogmengeschichte sei somit nicht allein der »Dogmatik und Symbolik« sondern ebenso der »Ökumenik« zuzuordnen, denn von dorthin könne sie »den Gegenwartsbezug neu profilieren, den sie seit ihrer Konstituierung als Wissenschaft weithin gehabt« habe.¹⁵

Damit ist eine Reihe von Problemen aufgeworfen, die Hauschild im vorgegebenen engen Rahmen eines Lexikonartikels natürlich nicht eingehender behandeln konnte, nämlich, erstens, der Gegenstand der Dogmengeschichte, vor allem die Frage nach dem Wesen des Dogmas und dem Verhältnis von Dogma und Bekenntnis; sodann das Verhältnis von Dogmengeschichte und Theologiegeschichte und schließlich – eng damit verbunden – der Status der Dogmengeschichte als Wissenschaft im Verbund der Theologie, vor allem die Frage der wissenszyklopädischen Zuordnung.

Alle drei Probleme sind in den seit Hauschild erschienenen Stellungnahmen zum Thema ausführlich verhandelt worden. Dabei lassen sich in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Dogmengeschichtsschreibung drei Tendenzen beobachten, die zwar nicht völlig unabhängig voneinander sind, aber doch in unterschiedliche Richtung weisen.

Zum einen gehört die Dogmengeschichte nach allgemeiner Auffassung unverändert zum theologischen Grundwissen, ablesbar an den einschlägigen Prüfungsordnungen. Die meisten Theologiestudierenden heute beziehen ihre einschlägigen Kenntnisse aus den Darstellungen von Bernhard Lohse, Wolfgang Bienert und Wolf-Dieter Hauschild. Deren dezidiert pragmatischer Zugang zur Dogmengeschichte, der ältere Ansätze (man vergleiche etwa Harnacks eigene Epitome seines für den akademischen Unterricht viel zu lang geratenen Lehrbuchs¹⁶ oder die Darstellungen von Loofs, Bonwetsch und Wiegand¹⁷) aufnimmt, birgt allerdings nicht unerhebliche Risiken.

14 Hauschild: Dogmengeschichtsschreibung [siehe Anm. 2].

15 Hauschild: Dogmengeschichtsschreibung, 123 f.

16 Adolf von HARNACK: Dogmengeschichte. 6. Aufl. Tübingen 1922. (Grundriß der theol. Wissenschaften; 4 III) – Nachdruck als 8. Aufl. Tübingen 1991. (UTB; 1641).

17 Vgl. oben Anm. 10.

Bernhard Lohse diskutiert in seinem knappen Leitfaden zu den »Epochen der Dogmengeschichte«, der erstmals 1963 erschien und mittlerweile in achter Auflage vorliegt,¹⁸ ebenfalls das Verhältnis von »Dogma« und »Dogmengeschichte« und betont, daß der Begriff des Dogmas selbst geschichtlicher Veränderung unterliege und insofern Gegenstand der Dogmengeschichte sei.¹⁹ Dabei möchte er Dogma »im Sinne von Bekenntnissen oder auch Lehrbekenntnissen« verstehen.²⁰ Auf diese unhinterfragte Gleichsetzung, die uns bereits bei Hauschild begegnete, ist hier besonders hinzuweisen, da sie ein Problem in sich birgt, auf das noch zurückzukommen ist.

Faktisch bietet Lohse aber nicht etwa eine Symbolgeschichte, sondern in verkürzter Form das bereits von Harnack ausgebreitete Material, das er dann allerdings bis zum II. Vatikanum erweitert. Auch ist sein Begriff der »Dogmengeschichte« unterbestimmt, insofern er als »eigentliche Aufgabe der Dogmengeschichte« die Darstellung dessen versteht, »wie es zu den Dogmen als bestimmten Bekenntnissen oder Lehrbekenntnissen gekommen ist«, was dann zu der Frage führe, »ob und in welchem Sinne die Dogmen ihre Funktion, Hinweis auf Christus zu sein, zu ihrer Zeit erfüllt haben«. Könnte man daher annehmen, der Dogmengeschichte eigne eine eminent *kritische* Funktion, so wird dies jedoch gleich wieder zurückgenommen: »Dogmengeschichte und Dogmenkritik sollen zumindest methodisch getrennt und nicht miteinander verquickt werden«. »Fundamentaler Fehler« Harnacks und seiner Schüler sei es gewesen, »nicht zu einer unvoreingenommenen Erfassung des Gegenstandes« gekommen zu sein, ein Vorwurf, der mir von seinengeschichtshermeneutischen Voraussetzungen her nicht unproblematisch zu sein scheint.²¹

Diese kritische Funktion fehlt faktisch auch in der schmalen Darstellung Bienerts,²² der sich bei der Definition von Dogma explizit an die noch näher zu besprechenden Arbeiten Karlmann Beyschlags anschließt. Zwar möchte Bienert dann zwischen übergeschichtlichem Kern und geschichtlicher Gebundenheit des Dogmas unterscheiden, doch hat dies auf die Darstellung ebenfalls keinen Einfluß. Im Schlußsatz wird vielmehr die »verbindende« und »insofern zugleich [...] bindende Kraft« der Dogmen emphatisch betont.²³

Merkwürdig mutet schließlich an, daß Wolf-Dieter Hauschild selbst seinen dogmengeschichtlichen Ansatz im TRE-Artikel in seinem voluminösen »Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte« nicht aufgreift. Zwar bietet er eine umfassende Information über die wichtigsten kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklungen für die Hand der Studierenden, aber im Sachregister beider Bände sucht man vergebens nach den Stichwörtern

18 Lohse: *Epochen der Dogmengeschichte* [siehe Anm. 10]. Dazu gibt es seit neuestem ein Begleitbuch aus evangelikaler Feder: Titus Vogt: *Stichworte zur Dogmengeschichte: Begleit- und Lernmaterial zu Bernhard Lohses Dogmengeschichte*. Bonn 2002. (Theol. Lehr- und Studienmaterial [Martin Bucer Seminar]; 11).

19 Vgl. Lohse: *Epochen der Dogmengeschichte*, 14. Vgl. ferner auch die ergänzenden Aufsätze: DERS.: Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie? *Kerygma und Dogma* 8 (1962), 27-45 – auch in: DERS.: *Evangelium in der Geschichte* 2 [siehe Anm. 2], 15-35; ders.: *Theorien der Dogmengeschichte ...* [siehe Anm. 2].

20 Lohse: *Theorien der Dogmengeschichte ...*, 16.

21 Lohse: *Theorien der Dogmengeschichte ...*, 25.

22 Bienert: *Dogmengeschichte* [siehe Anm. 10].

23 Bienert: *Dogmengeschichte*, 232.

»Dogma« oder »Dogmengeschichte« und unter »Dogmenkritik« stößt man dann im zweiten Band doch wieder nur auf den Rationalismus als »Überwindung des Dogmatismus«²⁴, also auf die Dogmenkritik als Lerngegenstand für das theologische Examen.

Nun gehört selbstverständlich zum Rüstzeug jedes angehenden Theologen und jeder jungen Theologin eine Grundkenntnis theologiegeschichtlicher Entwicklungen. Die Gefahr besteht jedoch bei allen drei Darstellungen, daß die Dogmengeschichte hier in quasi »scholastischer« Weise zu einem Wissensgegenstand, zu einer *fides quae creditur* verengt und der radikal kontingente Charakter dieser Entwicklung wenn nicht in den methodischen Teilen, so doch in der materialen Durchführung zurückgedrängt wird. Damit wird aber m.E. der theologischen Tradition faktisch eine normative Kraft eingeräumt, die ihr als einer *norma normata* selbst nach altprotestantischem Selbstverständnis nicht zukommt.²⁵

Christoph Markschie's »Arbeitsbuch Kirchengeschichte« schließlich ist zwar kein Leitfaden zur Dogmengeschichte, aber doch ein akademisches Studienbuch zur Erlernung der Methoden des Kirchenhistorikers.²⁶ Um so enttäuschender fällt auch bei ihm die Bilanz aus, insofern er Hauschild's TRE-Beitrag im wesentlichen repetiert: So unterscheidet er die »weitere« Theologiegeschichte von der »engeren Dogmengeschichte«. Unter letzterer versteht er aber dann zunächst lediglich »eine historische Nachzeichnung der verschiedenen formellen Beschlüsse der als normativ rezipierten Synoden (bzw. in der katholischen Kirche auch des päpstlichen Lehramtes)« – als ob es nur um die geschichtliche Genese von Lehre ginge und nicht auch um deren kritische Überprüfung, die sich dann natürlich auch auf deren kirchliche Rezeption erstrecken müßte! Noch verwirrender wird es dann jedoch, wenn als Gegenstand einer evangelischen Dogmengeschichte (mit Eilert Herms) auch »die in der evangelischen Kirche in Geltung stehende« oder für ihre Geschichte relevante »Lehre« bestimmt wird, als sei diese zweifelsfrei erhebbar.²⁷

Eine zweite, gewissermaßen »liberale« Strömung wird gegenwärtig in erster Linie repräsentiert vom »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte«.²⁸ Es setzt i. w. die alte emanzipatorisch-kritische Strömung innerhalb der Dogmengeschichtsschreibung Harnackscher Prägung fort, hat dann aber mit dem Problem zu kämpfen, daß es nicht

24 Das Zitat HLKDG 2, 457; vgl. auch 2, 461-463. 468-474 u. ö.

25 Die lutherische Schuldogmatik spricht charakteristischerweise nicht von »Dogma« im Kollektiv-singular, sondern von Glaubensartikeln, die der Schrift entnommen und in den Symbolen zusammengefaßt sind; vgl. Heinrich SCHMID: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: dargestellt und aus den Quellen belegt/ neu hrsg. und durchges. von Georg Pöhlmann. 9. Aufl. Gütersloh 1979, 73-79. In der reformierten Schuldogmatik hingegen spielen weder Dogma noch Symbole eine prominente Rolle, denn »nach reformierter Auffassung sind Bekenntnisschriften immer nur Erzeugnisse irrender Menschen und als Glaubensausdruck der jeweils Lebenden zu werten«; Johannes WIRSCHING: Bekenntnisschriften. TRE 5 (1980), 487-511. 502; vgl. auch Heinrich HEPPE: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche: dargestellt und aus den Quellen belegt/ neu durchges. und hrsg. von Ernst Bizer. 2. Aufl. Neukirchen 1958, bes. 34-37, sowie Jan ROHLS: Theologie reformierter Bekenntnisschriften: von Zürich bis Barmen. Göttingen 1987, 317-323. (UTB; 1453), und jetzt Heiner FAULENBACH: Einleitung. In: Reformierte Bekenntnisschriften/ hrsg. von dems. Bd. 1 I: 1523-1534. Neukirchen-Vluyn 2002, 1-67, bes. 1-7.

26 Christoph MARKSCHIES: Arbeitsbuch Kirchengeschichte. Tübingen 1995. (UTB; 1857).

27 Markschie's: Arbeitsbuch ..., 10.

28 HDThG².

mehr wirklich plausibel zu machen vermag, warum eine spezifische *Dogmengeschichte* überhaupt noch notwendig sei und warum man das Unternehmen geschichtlicher Bestandsaufnahme christlichen Denkens nicht gleich unter dem alleinigen Titel »Theologiegeschichte« firmieren läßt.²⁹ Auch mehrere Beiträge zum Thema des früheren Mit- und nunmehrigen Alleinherausgebers Adolf Martin Ritter haben diesen Einwand nicht wirklich aus der Welt schaffen können.³⁰ Der Grund liegt m. E. auch bei Ritter darin, daß nicht scharf genug zwischen Dogma und Bekenntnis unterschieden wird, wie noch zu zeigen sein wird.

In dieselbe Richtung argumentierte auch Ulrich Köpf in seiner Tübinger Antrittsvorlesung, allerdings mit der besonderen Pointe, daß er die Theologiegeschichte nicht gewissermaßen als »Ausweichparkplatz« der Dogmenhistoriker ansehen, sondern in ihr eigentliches Recht einsetzen will.³¹ Köpf möchte einen »Schnitt zwischen der Ebene unmittelbaren Lebens und Erlebens und der einer planmäßigen, methodischen Reflexion« durchführen und letztere der Geschichte der Theologie zuordnen. Gegenstand der theologischen Reflexion seien demnach »die gesamten Phänomene auf der Ebene religiösen Lebens und Erlebens von der Frömmigkeit des einzelnen bis zum Handeln, zur äußeren Ordnung und Verfassung der Gemeinschaft.«³² Der Unterschied zur Dogmengeschichte stellt sich nach Köpf so dar, daß die Theologiegeschichte die theologische Arbeit »in ihrer ganzen Breite« erfasse, während die Dogmengeschichte »nur einzelne für die Diskussion gewisser Lehrfragen wichtige Arbeitsbereiche« beachte. Im Unterschied zur Dogmengeschichte frage die Theologiegeschichte »genauso nach dem Vorgang theologischen Denkens, theologischer Begriffs-, Urteils- und Systembildung, nach der Struktur und überhaupt nach dem Typus theologischen Arbeitens.«³³ Dieser Ansatz ist bewußt weit gefaßt und erstreckt sich bis hinein in die »allgemeine[...] Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte« als den Raum, in dem sich theologische Arbeit vollziehe.³⁴

Demgegenüber seien Dogmen »Sätze, die Zusammenhalt und Einheit einer Gemeinschaft nach innen und ihre Abgrenzung nach außen bewirken«. Die Dogmengeschichte

29 Ähnliche Kritik ist mehrfach erhoben worden; vgl. Ulrich KÖPF: Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte? ZThK 85 (1988), 455-473, bes. 462; Wolfgang ULLMANN: Prolegomena zu einer Dogmengeschichte nach Harnack. In: Der Wahrheit Gottes verpflichtet: theologische Beiträge aus dem Sprachenkonvikt Berlin für Rudolf Mau/ hrsg. von Matthias Köckert. Berlin 1993, 220-250, bes. 221; Bienert: Dogmengeschichte [siehe Anm. 10], 24-26. Ferner R. H. ROBERTS: History without interpretation?: review article of the Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (ed. Carl Andresen). Journal of theological studies 31 (Oxford 1988), 460-476.

30 Vgl. Adolf Martin RITTER: Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung? In: Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum; Festschrift für Ernst Dassmann/ hrsg. von Georg Schöllgen; Clemens Scholten. Münster Westfalen 1996, 1-17. (JAC.E; 23); DERS.: Vorwort. In: HDThG2 1, XIII-XXXVIII; DERS.: Wohin mit den alten Dogmen und Glaubensbekenntnissen?: Gastvortrag an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn am 12. 11. 2002. (unveröff. MS).

31 Köpf: Dogmengeschichte ... [siehe Anm. 29]; Vgl. bereits ders.: Literatur zur Dogmengeschichte des Mittelalters [siehe Anm. 2].

32 Köpf: Dogmengeschichte ..., 467.

33 Köpf: Dogmengeschichte ..., 468.

34 Köpf: Dogmengeschichte ..., 469.

erstrecke sich demnach auf »jene Anschauungen und Lehren, auf denen die Identität einer religiösen Gemeinschaft beruht«,³⁵ und werde somit zu einer »Geschichte der Identitätsfindung religiöser Gemeinschaften«. Da sich diese Geschichte jedoch »in großen Partien mit der Geschichte des Christentums auf der Ebene von Leben und Erleben« decke, sei eine gesonderte Darstellung der Dogmengeschichte wenig sinnvoll.³⁶

Der Ansatz Köpfs deckt sich – wie noch zu zeigen sein wird – mit dem hier vorgeschlagenen weitgehend, wobei seine Pointe aber – wie gesagt – auf der besonderen Dignität der Theologiegeschichte liegt. Ich würde lediglich einwenden, daß auch die Theologiegeschichte den Voraussetzungen und Bedingungen der allgemeinen Kirchengeschichte unterliegt und auch im Hinblick auf ihren Gegenstand nicht ohne weiteres von dieser abgetrennt werden kann, da die »Ebene unmittelbaren Lebens und Erlebens« mit der Ebene »einer planmäßigen, methodischen Reflexion« eng verflochten ist und die eine nicht ohne die andere ausreichend verstanden und vor allem in Form von Monographien oder Vorlesungen und Lehrbüchern auch dargestellt werden kann. Jedenfalls deutet sich schon hier an, daß der »liberale« Weg der Dogmengeschichtsschreibung zu einer Auflösung der Dogmengeschichte führt, wobei Köpf diesen Weg bisher am weitesten gegangen ist.

In scharfem Gegensatz hierzu hat sich stets eine dritte, sozusagen »neorthodoxe« Strömung behaupten können, deren Ahnherrn im 20. Jahrhundert man in Reinhold Seebergs »Lehrbuch der Dogmengeschichte« – dem Gegenentwurf zu Harnack – suchen wird.³⁷ Diese Strömung wird heute i. w. durch die Dogmengeschichte Beyschlags und in abgemildeter Form durch das Büchlein Bienerts sowie den großangelegten Versuch einer theoretischen Neufundierung der Disziplin durch Michael Basse repräsentiert.

Von Bienert war bereits die Rede. Mit Karlmann Beyschlags »Grundriß der Dogmengeschichte«³⁸ erschien über ein halbes Jahrhundert nach der letzten Auflage des Seeberg wieder eine abgeschlossene Gesamtdarstellung aus der Hand eines Einzelnen. (Die zwischenzeitlich erschienenen Dogmengeschichten von Walther Köhler und Alfred Adam waren beide Fragment geblieben.³⁹) Beyschlag behandelt im bereits 1982 erstmals publizierten und 1988 überarbeiteten Band I unter der Überschrift »Gott und Welt« die Anfänge der theologischen Theoriebildung bis zur Formulierung des trinitarischen Dogmas auf dem II. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel im Jahre 381. Es folgte 1991 im ersten Teil von Band 2 (»Gott und Mensch«) die Darstellung des christologischen Dogmas. Im abschließenden zweiten Teil von Band 2, im Jahr 2000 erschienen, wird die weitere dogmatische Entwicklung des Abendlandes von Augustin über die Scholastik bis zur Reformationszeit fortgeführt. Sie münde »in ein breites konfessionelles Delta, dessen pluralisierender Wesenszug bereits die heutige Existenzkrise des europäischen Christentums« ankündige.⁴⁰ In prägnantem Gegensatz zu Harnack formulierte Beyschlag bereits im ersten Band, die Dogmengeschichte sei »die Geschichte von der Entstehung, Gestalt

35 Köpf: Dogmengeschichte ..., 472.

36 Köpf: Dogmengeschichte ..., 473.

37 Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte [siehe Anm. 10].

38 Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte [siehe Anm. 10].

39 Vgl. Anm. 10.

40 Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte 2 II [siehe Anm. 10], 4.

und Auswirkung der objektiven, überpersönlichen kirchlichen *Glaubensnormen*, sofern diese in den christlichen Kirchen anerkannt und gültig« seien.⁴¹ Der damit formulierte Anspruch der Dogmengeschichte ist erheblich; ihr käme eine – wissenszyklopädisch gesehen – besondere Dignität zu, und Beyschlag erhebt sie konsequenterweise auch in den Rang einer »eigene[n] theologische[n] Disziplin«, »die niemals bloß den Zusammenhang theologischer Lehrmeinungen und deren geistesgeschichtliche Herkunft zu deskribieren« habe, »sondern in erster Linie den Sinn der objektiven Glaubensnormen« begründe.⁴² Beyschlag verrät allerdings nicht, wie die Kirchen denn genau die Objektivität bzw. Überpersönlichkeit der kirchlichen Glaubensnormen feststellen sollen, wenn anders man auf ein kirchliches Lehramt nach römisch-katholischem Muster verzichten will. Sein eigener Hinweis darauf, die dogmatischen Normen trügen »nicht nur die gegenwärtige Existenz der Kirche«, sondern sie repräsentierten »in und mit dieser Funktion zugleich auch die geistliche Anwesenheit der ›Ecclesia universalis‹«,⁴³ ist jedenfalls, was die praktische Durchführung des Programms angeht, reichlich verschwommen. Hier droht m. E. die Gefahr einer geschichtstheoretisch nicht mehr abgesicherten apodiktischen Setzung von Dogma, die katholischem Verständnis sehr nahe kommt.

Diesem Dogmenverständnis gegenüber ist nachdrücklich an Luthers Feststellung zu erinnern, daß man bei der Feststellung und Beurteilung von Lehre

»[...] sich gar nichts keren [müsse] an menschen gesetz, recht altherkomen, brauch, gewohnhey etc., Gott gebe, es sey von Bapst odder Keyser, von Fursten odder Bischoff gesetzt, es habe die halb odder gantze welt alßo gehalten, es hab eyn odder tausent jar geweret. Denn die seele des menschen ist eyn ewig ding uber alles, was zeyttlich ist. Darumb mus sie nur mit ewigem wort geregirt und gefasst seyn.«⁴⁴

Statt dessen verankert Luther das Urteil über die Normativität von Lehre ganz streng in der Gemeinde!⁴⁵ Noch die Epitome der Konkordienformel stellt fest:

»Solchergestalt wird der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Altes und Neuen Testaments und allen andern Schriften erhalten, und bleibt allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Proberstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böß, recht oder unrecht sein.

Die andere *Symbola* aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jderzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikuln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgelegt, und derselben widerwärtige Lehr vorworfen und vordampt worden.«⁴⁶

41 Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte 1, 1 (kursiv im Original).

42 Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte 1, 2.

43 Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte 1, 1.

44 Martin LUTHER: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift (1523). In: WA 11, 408-416, bes. 408, 30 - 409, 4. Luther bezieht dies ausdrücklich auch auf die Entscheidung von Synoden! Zum Ganzen bei Luther vgl. auch Ulrich WICKERT; Carl Heinz RATSCHOW: Dogma. TRE 9 (1982), 26-41, bes. 31 f.

45 Vgl. Luther: Daß ein christliche Versammlung ..., 409, 26-28: »Hie sihestu yhe klar, wes das recht ist, tzu urteylen die lere: Bischoff, Babst, gelerten und yderman hat macht zu leren, aber die schaff sollen urteylen, ob sie Christus stym leren odder der frembden stym.«

46 BSLK, 769, 19-35 (Hervorhebung im Original).

Beyschlags konfessionell gefaßter (und – wie ich meine – auch verengter) Dogmenbegriff findet sich in abgewandelter Form auch in Michael Bases unlängst erschienener Bonner Habilitationsschrift.⁴⁷ Bases auf der Basis einer gelehrten Synkrisis zwischen Harnack und Seeberg gewonnene Konzeption ist der gewichtigste methodologische Beitrag zu unserer Frage aus neuester Zeit und soll daher ausführlicher zur Sprache kommen. Basse fragt dezidiert nach dem theologischen Stellenwert des Dogmas und damit auch dem Ort der Dogmengeschichtsschreibung. Es gehe um nichts weniger als eine Neubestimmung von »Notwendigkeit und Aufgabe heutiger Dogmengeschichtsschreibung«.⁴⁸ Dabei möchte er nicht zu den großen konfessionellen Systementwürfen zurückkehren, sondern die in der letzten Generation gewonnene Offenheit, Ökumenizität und Dialogfähigkeit beibehalten und sie mit der Frage nach dem Wahrheitsanspruch von Dogmen und insofern auch nach der Normativität dogmenhistorischer Aussagen verbinden. Er will die Normativität der Theologie historisch einholen, den Wahrheitsanspruch des Dogmas, den die neuere und neueste dogmenhistorische Spezialforschung – wie Basse völlig zu recht feststellt – eher nonchalant behandelt oder glatt bestritten hat, neu zur Geltung bringen. Gelingt ihm das?

Ich habe daran begründete Zweifel. Erstens ist Bases Dogmenbegriff unscharf. Er kann

»das Dogma« als ein sich stetig veränderndes Phänomen [...] betrachten, das in der Geschichte des Christentums zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich stark, jedoch an ihren Knotenpunkten immer in besonderer Weise zum Vorschein kam.⁴⁹

Es wäre demnach etwas von außen Vorgegebenes, das der Mensch »entdeckt«, nicht eine theologische Verdichtung und kohärentes, vernunftgemäßes Nachsprechen von Aussagen der Schrift. (Dem entspricht eine bisweilen geradezu hypostasierende Redeweise vom Dogma bei Basse.) Dazu in einer gewissen Spannung steht jedoch seine an Gerhard Sauter angelehnte Beschreibung von Dogmen als »kirchliche[n] ›Dialogregeln«,⁵⁰ deren Intention es sei, »zur Auslegung der Schrift anzuleiten und den diesbezüglichen Dialog in der Kirche zu regulieren«.⁵¹ Diese tendentielle »Offenheit« des Dogmas wird dann aber wieder in der Weise relativiert, daß es auch bei Basse faktisch (und ohne weitere Begründung!) mit dem Bekenntnis identifiziert wird. »Dogma« bezeichne »ein ›Lehr-Bekenntnis« der Kirche, in dem die Definitheit eines Wahrheitsanspruches mit der Relativität seiner historischen Gestalt untrennbar verbunden ist«. Darin komme

»die eschatologische Dimension des Dogmas zum Ausdruck, die dessen Funktionalisierung im Rahmen eines Totalitätskonzeptes von Geschichte verhindert und zugleich auf die Korrelation von Dogma und Geschichte verweist«.⁵²

Hier hätte eine grundlegende Reflexion auf Wesen und Funktion von Bekenntnissen mehr Klarheit bringen können, steht doch der Akt des »definiten« Bekennens in Widerspruch

47 Michael BASSE: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs. Göttingen 2001. (FKDG; 82).

48 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 308 (Überschrift).

49 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 320.

50 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 195.

51 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 331; ebenso 327.

52 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 321.

zur prinzipiell offenen Situation des Dialogs. Doch sei das Nachdenken über das Wesen des Bekenntnisses noch ein wenig zurückgestellt.

Zweitens halte ich Bases Programm der Dogmengeschichte für faktisch undurchführbar. Aufgabe der Dogmengeschichte sei es nämlich, »den Wandel kirchlichen Bekennens und kirchlicher Lehre nachzuzeichnen und dabei deren Wahrheits- und Geltungsanspruch zu erörtern«. In »methodischer Hinsicht« ergäben sich daraus »sowohl die gegenwarts-genetische Konzeption der Dogmengeschichte als auch die Notwendigkeit einer historischen und theologischen Kritik«. ⁵³ Ebenso betont Basse, es stelle sich die »Aufgabe einer ›kritischen‹ Dogmengeschichtsschreibung, die den definiten wie auch den relativen Charakter der Dogmen beachtet und beurteilt«. ⁵⁴ In dieser »Ergründung der Normativität des Dogmas« sieht er überhaupt das Proprium der Dogmengeschichte im Unterschied sowohl zur Theologie- als auch zur Geistesgeschichte des Christentums. ⁵⁵

Zwar kann ich Bases Postulat einer kritischen Betrachtungsweise der Dogmengeschichte ohne Zögern zustimmen; doch drängt sich mir bei seiner darüber hinausgehenden Forderung nach der (positiven) Feststellung der Normativität von Dogmen durch die Dogmengeschichte die Frage nach den hierfür notwendigen Kriterien auf. Letztere ließen sich ja kaum außergeschichtlich gewinnen, sondern müßten ihrerseits von dogmatischen Aussagen abgeleitet werden, wodurch sich die Gefahr eines Zirkelsschlusses ergibt.

Basse versucht diesem Problem auf zwei Wegen zu entgehen: Einmal durch Rekurs auf die »pneumatologische Dimension« der Dogmengeschichte – doch ist die Inanspruchnahme des Heiligen Geistes für die Geschichtsschreibung (»Reden vom Wirken des Geistes in der Geschichte«) nicht unproblematisch. ⁵⁶ Zum anderen stellt Basse unter Aufnahme von Formulierungen Friedrich Wilhelm Kantzenbachs fest, Dogmen seien »›nicht nur Produkt eines Lehrtypus [...], sondern sachgemäßes Bezeugen des gesamtbiblischen Kerygmas««. ⁵⁷ Damit steht man aber vor dem Problem, dieses »gesamtbiblische Kerygma« erheben zu müssen, was seinerseits in vielen (auch zentralen!) Punkten ambivalent ist. Wesentlich offener formuliert Basse wenig später unter Berufung auf Bernhard Lohse, Dogmen hätten die »›Funktion, Hinweis auf Christus zu sein««. ⁵⁸ Es wäre m. E. fruchtbarer gewesen, diesem »semiotischen« Charakter von Dogmen nachzugehen.

Schließlich erklärt Basse nicht nur die Schrift, sondern auch die »notwendige Gegenwartsorientierung« zum Maßstab für den »sachlichen Gehalt der Dogmen«, ohne daß für die Erhebung dieses Kriteriums Hinweise geboten würden. ⁵⁹

Nicht zufällig tut sich Basse schwer, dogmatische Lehren in diesem normativen Sinne zu benennen. So spricht er zwar den Bekenntnisschriften »eine exemplarische Bedeu-

53 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 321 (kursiv im Original).

54 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 324.

55 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 334.

56 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 329.

57 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 330; vgl. Kantzenbach: Evangelium und Dogma [siehe Anm. 13], 285.

58 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 332; vgl. Lohse: Epochen der Dogmengeschichte [siehe Anm. 10], 25.

59 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 332.

tung« zu, da hier »der theologische Ertrag der Reformation in einer Weise gebündelt« werde, »die eben nicht nur von theologiegeschichtlichem Interesse [...], sondern für die Begründung und das Selbstverständnis des Protestantismus von entscheidender Bedeutung« sei. Gleichzeitig möchte er aber auch damit keine »grundsätzliche Prävalenz der Bekenntnisschriften gegenüber anderen theologischen Aussagen« behaupten.⁶⁰

Hier wird das Dilemma, die Normativität von Dogmen historisch erweisen und sie gleichzeitig historischer Kritik unterziehen zu wollen, besonders deutlich. Es wird noch genauer zu zeigen sein, daß sich diese Normativität gleich welcher Art auf historischem Wege nicht erheben läßt, sondern Resultat eines Bekenntnisaktes ist. Beim Festhalten an der Forderung, aus (historisch-deskriptiven) »Ist«-Sätzen (dogmatisch-präskriptive) »Soll«-Sätze abzuleiten, besteht in meinen Augen die akute Gefahr, daß sich die Dogmenhistoriker aus dem Gespräch mit der »profan«historischen Wissenschaft zu verabschieden – zum Schaden ihrer Sache!

IV Zwei Einwände gegen die Dogmengeschichte

In den vorangegangenen Ausführungen klang bereits an, daß gegen das Unternehmen einer Dogmengeschichte vor allem zwei Haupteinwände zu erheben sind:

Zum einen ist der jeweils vorausgesetzte Dogmenbegriff unscharf. Zwei Grundansätze lassen sich innerhalb der Dogmengeschichtsschreibung – und nur um diese geht es hier – unterscheiden: Dogmen werden häufig *normativ* verstanden, d. h. als die die aktuell bestehenden Kirchen begründenden und für die Gläubigen verpflichtenden Grundlehren. In diesem Fall muß man die Dogmen – betrachtet man sie aus ökumenischer Perspektive – i. w. auf die Glaubensbestimmungen der ökumenisch anerkannten Konzilien beschränken, oder man bezieht die partikularen Dogmen der einzelnen Konfessionen mit ein, womit man dann im Protestantismus meist mit den Konfessionsbildungen der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit an das Ende gerät (Barmen ist ein Streitfall), während man im Katholizismus bis wenigstens zum II. Vatikanum fortschreiten kann. Beide Betrachtungsweisen können auch durch die Überlegung verbunden werden, daß die großen Lehrentscheidungen der Alten Kirche Eingang in die sogenannten Bekenntnisschriften gefunden haben. Diese wiederum liegen zahlreichen Kirchenordnungen zugrunde und haben somit als »kirchenordnungsmäßig verbindliche[.] Lehre« auch kirchenrechtliche Auswirkungen.⁶¹ Normativität wird dabei als konfessioneller Anspruch verstanden, der aber nur evangelischerseits zu Recht erhoben wird, was die Sache weiterhin kompliziert.⁶²

60 Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ..., 326. Ebd, 339, sagt Basse schon konkreter, im Protestantismus sei »es zu einer Dogmenentwicklung [...] seit der Reformation mit Ausnahme von Barmen nicht mehr gekommen«. Doch wieso nur Barmen und nicht etwa die Verurteilung der Apartheid durch den ÖRK und dessen Mitgliedskirchen?

61 Eilert HERMS: Dogma. RGG⁴ 2 (1999), 895-899, bes. 898. Ferner u. a. LEHRAMT, KIRCHLICHES/ Elke Pahud de Mortanges ... RGG⁴ 5 (2002), 182-190; LEHRAUTORITÄT/ Siegfried Wiedenhofer ... Ebd, 190-195; Eilert HERMS: Lehrbeanstandungs-/Lehrzuchtverfahren. Ebd, 195-197; LEHRE/ Gerhard A. Wieggers ... Ebd, 200-207 (jeweils mit weiterer Lit.).

62 Eine konsequent durchgeführte konfessionell-protestantische Dogmengeschichtsschreibung hätte

Dabei hat man aber schon terminologisch mit dem Problem zu kämpfen, daß die großen Lehrentscheidungen der Alten Kirche von ihren Urhebern überwiegend nicht als *δόγματα* bezeichnet wurden.⁶³ Ein weiterer Nachteil bei einem solchen Verfahren ist ferner, daß dabei der Reichtum der Theologiegeschichte insgesamt schnell aus dem Blick gerät und daß neuere theologische Entwicklungen, die durchaus »normativ« gewirkt haben, ohne förmlich in den Status theologischer Lehre erhoben worden zu sein (eben der Gegenstand der herkömmlichen »Theologiegeschichte« im oben beschriebenen Sinn)⁶⁴, eine eher stiefmütterliche Behandlung erfahren. Dogmengeschichte bis zur Reformation und Theologiegeschichte seit der Aufklärung fallen auf diese Weise als zwei distinkte theologische Arbeitsfelder auseinander, bestellt von Theologen unterschiedlicher Disziplinen!

Um diesem Dilemma zu entgehen, könnte man *deskriptiv* Dogmen solche Sätze nennen, die in der Tradition als Dogmen bezeichnet wurden – womit man wieder bei dem Problem der unsicheren Terminologie angelangt wäre. Oder aber man benennt Sätze, die – etwa als »vorherrschender Ausdruck des Gemeindeglaubens hinsichtlich des Sinngehalts der christlichen Offenbarung«⁶⁵ – theologisch normierend gewirkt haben, ohne notwendig in den Quellen explizit als Dogmen zu firmieren. Doch wenn man alle faktisch normativen theologischen Sätze – ungeachtet ihres kirchenoffiziellen Status – in die Darstellung miteinbezieht, landet man sehr schnell bei der Theologiegeschichte, wie dies bereits bei Otto Ritschl, Walther Köhler und Alfred Adam, noch stärker aber im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte deutlich wird.

von den Bekenntnisschriften rückwärts zu fragen und vor der Reformationszeit allenfalls die altkirchlichen Konzilien zu berücksichtigen, deren Entscheidungen in den Bekenntnisschriften normativ geworden sind. Doch wird diese radikale Konsequenz selbst von den konfessionalistisch ausgerichteten Dogmenhistorikern gescheut!

63 Ausnahmen etwa: EUSEBIUS VON CAESAREA: *Historia ecclesiastica* 5, 23, 2; 6, 43, 2; 43, 3 τὰ δόγματα; LEO MAGNUS: *Epistula* 64 in griech. Übers. in ACO 2 I 2 p. 62, 16; lat.: *decreta* (ACO 2 IV p. 71, 12). Häufiger sind Begriffe wie: ἐκθεσις τῆς πίστεως oder einfach ἡ πίστις τῶν ὀρθοδόξων bzw. τῶν πατέρων. Im kirchenrechtlichen Sinne kommt auch der Begriff ὄρος zunehmend in Gebrauch. Vgl. dazu Elze: *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche* [siehe Anm. 2], 430 f.; Söll: *Dogma und Dogmenentwicklung* [siehe Anm. 5], 3-12; Wickert; Ratschow: *Dogma* [siehe Anm. 44], 26-30; Beyschlag: *Grundriß der Dogmengeschichte* 1 [siehe Anm. 10], 4-11, sowie jetzt auch Heinz OHME: *Kanon ekklesiastikos: die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*. Berlin; New York 1998, Register ss. vv. (AKG; 67); DERS: *Kanon I (Begriff)*. RAC Lfg. 154 f (2001), 1-28. 19-23. Zu δόγμα als (staats)kirchenrechtlichem Begriff ist Justinians Novelle 131, 1 aus dem Jahre 545 ein klassischer Beleg. Dazu Elze: *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, 433 f.; Wickert; Ratschow: *Dogma*, 28; Ohme: *Kanon ekklesiastikos*, 49 f. – Da δόγμα terminologisch so wenig festgelegt ist, kann man m. E. auch nicht davon sprechen, Dogma im altkirchlichen Sinne bezeichne »die durch förmliche Entscheidung außer Streit gestellte kirchl[iche] Lehre über die aus der Christusoffenbarung stammende Gewißheit von Ursprung und Bestimmung des Daseins in Gott mit lebensorientierender Kraft«; Herms: *Dogma* [wie Anm. 61], 895, welches Verständnis dann im Protestantismus wiederzuentdecken sei; ebd, 899.

64 Vgl. oben Seite 183 f.

65 So Werner: *Die Entstehung des christlichen Dogmas ...* 2. Aufl. [siehe Anm. 10], 1, Anm. 1. Zur Kritik daran vgl. Felix FLÜCKIGER: *Der Ursprung des christlichen Dogmas: eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner*. Zollikon-Zürich 1955, bes. 12 f. 180 f.

In der Praxis fließen indessen in vielen Darstellungen normatives und deskriptives Dogmenverständnis häufig ineinander, ohne daß sich das daraus ergebende methodologische Problem, wie man Soll-Sätze aus Ist-Sätzen ableitet, hinreichend bedacht würde.

Der zweite Haupteinwand gegen die Dogmengeschichte ist der, daß sie weit überwiegend von einem Entwicklungsbegriff ausgeht, der auf bestimmten historischen Konstellationen des 19. Jahrhunderts in Deutschland, vor allem dem Einfluß des Idealismus, beruht und heute obsolet ist. Diesem Entwicklungsgedanken lag mehr oder minder explizit immer ein teleologisches Verständnis von Geschichte zugrunde.⁶⁶ Den Offenbarungswahrheiten wurde eine quasi-organische Entwicklung bzw. Entfaltung unterstellt, die zu ihrer (tendenziell) vollendeten Gestalt führen sollte. Dies gilt auffälligerweise – mindestens teilweise – selbst für die dogmenkritischen Konzeptionen von Dogmengeschichte wie die Harnacks.⁶⁷ Dagegen hat aber die kirchenhistorische Spezialforschung mit Recht geltend gemacht, daß sich die Geschichte der vermeintlichen oder tatsächlichen Glaubensinhalte und »wahrheiten« nicht von der Geschichte der Menschen und Institutionen ablösen läßt, die sie tradieren, und somit integraler Bestandteil der Kirchengeschichte insgesamt ist. Damit unterliegt die Dogmengeschichte aber den Bedingungen geschichtlicher Kontingenz. Dies ließe sich unschwer an zahlreichen Beispielen zeigen; ich verzichte hierauf, da Michael Slusser diesen Punkt hinreichend deutlich gemacht hat.⁶⁸

An dieser Stelle entwickelt auch das Gedankenexperiment des »Was wäre geschehen, wenn ...«, das unlängst in der Geschichtsschreibung mehrfach durchgespielt worden ist,⁶⁹ seine eigentliche Brisanz. Was wäre geschehen, so könnte man etwa fragen, hätte Kaiser Konstantin kein reichsweites Konzil zur Beilegung der arianischen Streitigkeiten einberufen – hätte das Christentum dann keine neunizänische Trinitätslehre ausgebildet? Was wäre gewesen, wenn beim später so genannten III. Ökumenischen Konzil von Ephesus 431 die Antiochener vor den Alexandrinern eingetroffen wären und nicht umgekehrt – hätte es dann kein Chalcedonense, aber auch keinen Monophysitismus und Nestorianismus gegeben? Und schließlich: Wie hätte sich der Lauf der Kirchengeschichte verändert, wenn das angestrebte Reformkonzil unter Teilnahme der Evangelischen stattgefunden hätte, z. B. 1537 in Mantua – hätte es dann kein Corpus der »Bekanntnisschriften« gegeben?

66 Dies gilt also nicht nur für das katholische Verständnis von Dogmenentwicklung, wie Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte 1 [wie Anm. 10], 46-55, suggeriert, wenn auch der Entwicklungsbegriff in sich anders geartet ist.

67 Vgl. dazu Johanna JANTSCH: Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer. Bonn 1990, 32-53. (Habelts Dissertationsdrucke/Alte Geschichte 28), sowie jetzt Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ... [siehe Anm. 47], 52-84.

68 Vgl. oben Seite 79-85.

69 Vgl. dazu etwa Alexander DEMANDT: Ungeschehene Geschichte: ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn...? 3. Aufl. Göttingen 2001; VIRTUELLE GESCHICHTE: historische Alternativen im 20. Jahrhundert/ hrsg. von Niall Ferguson. Darmstadt 1999; WAS WÄRE GEWESEN, WENN?: Wendepunkte der Weltgeschichte/ hrsg. von Robert Cowley. München 2000; VIRTUELLE ANTIKE: Wendepunkte der alten Geschichte/ hrsg. von Kai Brodersen. Darmstadt 2000. Dazu auch Martin WALLRAFF: Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. Münster Westfalen 2001, 202, mit Anm. 6. (JAC.E; 32).

Die Beispiele ließen sich beliebig erweitern, die Implikationen sind aber schon jetzt klar: *Keine* der mit diesen Ereignissen verknüpften dogmengeschichtlichen Entscheidungen ist unausweichlich gewesen. Man könnte sogar noch weitergehen und sagen, daß die endliche Bekenntniszentrierung des Christentums überhaupt kein *zwingendes* Resultat theologie- oder geistesgeschichtlicher Entwicklungen gewesen ist, sondern sich aus ganz bestimmten kontingenten historischen Konstellationen ergab, die u. U. auch anders hätten verlaufen können. Wie vorsichtig man sein muß, wenn man das Bekenntnis zum Zentrum des Christentums erklärt, zeigt ein Blick auf die Nachbarreligionen: Weder das antike Judentum noch die paganen Religionen haben Bekenntnisse ausgebildet.

Eine der wenigen dissonanten Stimmen im Chor der Dogmenhistoriker ist die Wolfgang Ullmanns, der in seinen fulminanten »Prolegomena zu einer Dogmengeschichte nach Harnack« das »Bild der linearen Evolution [...], wie es auch noch nach seiner dialektischen Modifikation durch Hegel von Strauß und Harnack, sei es als Aufstieg zu immer höherer Bewußtheit oder Abfall vom Ursprung, festgehalten worden war,« ausdrücklich ablehnt und Dogmengeschichte statt dessen im Sinne von Thomas S. Kuhn konzipieren will als »Komplex nichtlinearer Prozesse, in dem Paradigmenwechsel die Regel sind«. ⁷⁰ Er entwirft sodann ein Bild von Dogmengeschichte, das weit über die traditionelle Sicht hinausreicht und etwa im Mittelalter die dogmengeschichtlichen Folgewirkungen der Institutionalisierung der Theologie mitbedenkt. Doch wenn ich Ullmann recht verstehe, geht es ihm weniger um das Dogma als Gegenstand der Geschichte als vielmehr um »das dogmatische Urteil [als] eine unvermeidliche und unerläßliche Form kirchlichen Bekenntens«. ⁷¹ Ich frage mich daher, ob hier nicht eine metabasis eis allo genos vorliegt, ob es Ullmann nicht um die Frage der Theologizität von Kirchengeschichte überhaupt geht, wie sie in anderer Form jüngst wieder Eilert Herms, Steffen Storck und Konrad Stock aufgeworfen haben, ⁷² wie sie aber hier nicht unmittelbar zum Thema gehört.

Die Behauptung der Kontingenz historischer Verläufe auch und gerade im Hinblick auf die Entstehung und Ausbreitung des Christentums will im übrigen nicht verstanden werden als Affirmation gewisser modischer Trends innerhalb der »Profangeschichte«, sondern als ein streng theologischer Satz: Gott hat sich in der Geschichte offenbart. Das ist das Anfangsdatum. Nur dieses ist unaufgebbar, da damit das Christentum überhaupt steht und fällt. Es muß festgehalten werden gegen Gnosis und Psilanthropismus. Offenbarung in der Geschichte bedeutet aber auch: Gott hat sich in die Kontingenz menschlicher Existenz hinein offenbart. Alle Rede von Gott unterliegt dieser Kontingenz. Demnach kann es keine Rede von Gott geben, die in der Weise normativen Charakter hätte, daß sie dem kontingenten Geschehenszusammenhang enthoben wäre. Daher gibt es nicht *die* Geschichte Gottes, sondern nur Geschichten von Gott, in denen Gott dann in jeweils exakter zu bestimmender Weise »präsent« ist. Dogma gibt es somit nur *in* der Kirchengeschichte, nicht als *Teil* der Kirchengeschichte, der sich isolieren ließe.

⁷⁰ Ullmann: Prolegomena zu einer Dogmengeschichte nach Harnack [siehe Anm. 29], 224 f.

⁷¹ Ullmann: Prolegomena zu einer Dogmengeschichte nach Harnack, 220.

⁷² Vgl. Eilert HERMS: Theologische Geschichtsschreibung. Kirchliche Zeitgeschichte 10 (1997), 305-330; Konrad STOCK: Theologie III: Enzyklopädisch. TRE 33 (2001) 323-343, bes. 331-334. Vgl. dazu auch: Steffen STORCK: Kirchengeschichtsschreibung als Theologie: Theorien der Kirchengeschichte.

Damit ist natürlich noch nichts über die Sachgemäßheit theologischer Sätze, die sich als Dogmen geben, vorentschieden. Sie *können* den Wahrheitsgehalt christlichen Glaubens in rational verantworteter Weise zur Sprache bringen. Diese Dignität wird man vor allem für das trinitarische Dogma in Anschlag bringen müssen. Man darf aber nicht den Fehler machen, aus dieser Dignität retrospektiv eine Notwendigkeit theologischer Entwicklung rekonstruieren zu wollen. Auch Resultate theologischer Fehlentwicklungen können im Imperatorenmantel des Dogmas daherkommen. Dies gilt schon für Ephesus 431, wo faktisch zwei Synoden gegeneinander tagten, aber auch für das V. Ökumenische Konzil von 553, das bekanntlich ein allzu williges Werkzeug in der Hand eines Despoten gewesen ist!

V Dogma und Bekenntnis

Gegen die damit insinuierte Verabschiedung des Dogmas im normativen Sinn hat Adolf Martin Ritter den Einwand ins Feld geführt, daß sich der Dogmenbegriff v. a. im 20. Jahrhundert im Zusammenhang des sog. »Kirchenkampfes« bewährt habe. Man könne bezweifeln, ob der Protestantismus gut beraten wäre, wenn er diese konkrete historische Erfahrung »in den Wind schlagen und einfach zu dem (seinerzeit von vielen empfundenen) »Lehrchaos« zurückkehren wollte, aus dem die Bekenntnissynode von Barmen (1934) herausführen sollte. Man knüpfte dabei – im Bekennen und Verwerfen, in Bejahung und Verneinung – bewußt an die Geschichte der altkirchlichen und reformationszeitlichen Bekenntnisse an.«⁷³ Mir scheint dieser Einwand, der sich auch anderswo findet,⁷⁴ deshalb nicht stichhaltig zu sein, weil er ebenfalls auf unklaren Begriffsbestimmungen beruht.

Es sei gestattet, hierbei einen Moment zu verweilen, weil diese Unterscheidung fundamental für die aktuelle Diskussion ist.⁷⁵ Bekenntnisse⁷⁶ werden, wenn ich recht sehe, v.a. durch drei Momente konstituiert: Es handelt sich (a) literarisch gesehen um eine Gattung

schichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945. Aachen 1997. (Theol. Studien); sowie DERS.: Kirchengeschichtsschreibung in ökumenischer Perspektive. Kirchliche Zeitgeschichte 10 (1997), 331-347.

73 Ritter: Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung? [siehe Anm. 30], 6; vgl. ders: Vorwort. HDThG² 1, XXXII.

74 Vgl. etwa Ullmann: Prolegomena zu einer Dogmengeschichte nach Harnack [siehe Anm. 29], 221-223. 239 ff. Ferner Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen ... [siehe Anm. 47], 338 f.

75 Die folgenden Ausführungen differieren in ihren Schlußfolgerungen deutlich von denen Beyschlags, der zwar plausibel begründet, inwiefern sich das altkirchliche Dogmenverständnis von dem der reformatorischen Bekenntnisschriften unterscheidet (bes. ders.: Grundriß der Dogmengeschichte I [wie Anm. 10], 17-25, bes. 23-25), dann aber letztere merkwürdigerweise doch in die Darstellung integriert. Die Begriffsbestimmung von Bekenntnis bei Wirsching: Bekenntnisschriften [siehe Anm. 25], 487 f, und Wilfried HÄRLE: Bekenntnis IV: Systematisch. RGG⁴ 1 (1998), 1257-1262, ist mit der hier vorgeschlagenen nur teilweise deckungsgleich. Dort auch ältere Literatur zum Thema.

76 Der Begriff des »(Glaubens)Bekenntnisses« als Übersetzung von Symbolum bzw. Pistis ist weder »erst in der Nachaufklärungszeit« aufgekommen – so behauptet von Reinhart STAATS: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: historische und theologische Grundlagen. 2. Aufl. Darmstadt 1999, 184 – noch unsachgemäß. Er ist seit der Reformationszeit belegt – so Staats, ebd, in Anm. 3; vgl. ferner Albrecht PETERS: Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 2: Der Glaube: das

mit einer bestimmten, überwiegend dreigliedrigen Form, deren jedes Glied interrogatorisch mit »Glaubst du/glaubt ihr?« bzw. deklaratorisch mit »Ich glaube« bzw. »Wir glauben« eingeleitet wird. (b) In inhaltlicher Hinsicht liegt eine Affirmation eines Summariums von Grundlehren des christlichen Glaubens vor. Schließlich gehört zum Bekenntnis (c) der *Akt* des Bekennens hinzu, der sich meistens, aber keineswegs ausschließlich⁷⁷ in liturgischem Rahmen vollzieht, namentlich im Zusammenhang der Taufe als dem Ort, an dem dieser Akt der bewußt vollzogenen Hinwendung zum Christentum in besonderer Weise manifest wird (wobei auffälligerweise im Nizäno-Constantinopolitanum die Verwerfungen meist weggelassen wurden und auch keine Aufnahme in die lutherischen Bekenntnisschriften gefunden haben).⁷⁸

Apostolikum/ hrsg. von Gottfried Seebaß. Göttingen 1991, 14 f – und adäquate Übersetzung von lat. *confessio (fidei)*. Zu dieser Bezeichnung von Glaubensbekenntnis, bei der stets sehr stark der Akt des Bekennens mitschwingt, vgl. z. B. AUGUSTINUS: Enchiridion 114. Weitere Belege im Artikel CONFESSIO. Thesaurus linguae Latinae 4 (1906-1909), 188-191, 190 f, sowie bei Cornelius MAYER: Confessio. confiteri. Augustinus-Lexikon 1 (1986-1994), 1122-1134, 1127-1129. Ferner Caelestis EICHENSEER: Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustin mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. St. Ottilien 1960, 42-45. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien; 4).

77 Der *status confessionis* als Ursprungssituation des Bekenntnisses ist zunächst martyriologisch bestimmt, vgl. Adolf Martin RITTER: Glaubensbekenntnis(se) V: Alte Kirche. TRE 13 (1984), 399-412, bes. 400; Staats: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel [siehe Anm. 76], 123 f; DERS.: Bekenntnis III: Kirchengeschichtlich 1: Alte Kirche. RGG⁴ 4 (1998), 1249-1251, bes. 1249 f. Um den Begriff hat sich vor allem in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts unter Anknüpfung an die Erfahrungen des Kirchenkampfes eine eigene Debatte im Bereich der politischen Ethik entwickelt. Dies ist wichtig für die Diskussion um die Eigenart der Barmer Theologischen Erklärung (dem Selbstverständnis nach *kein* Bekenntnis!) und des Bekenntnisses von Belhar. Zum Begriff des *status confessionis* vgl. etwa Eberhard BETHGE: »status confessionis – was ist das?«: Referat in der Evang. Akademie Arnoldshain, April 1982. epd-Dokumentation (1982) Nr. 46 (4. Oktober); POLITIK ALS GLAUBENSACHE?: Beiträge zur Klärung des Status Confessionis im südlichen Afrika und in anderen soziopolitischen Kontexten/ hrsg. von Eckehart Lorenz. Erlangen 1983; DER STATUS CONFSSIONIS UND DIE EINHEIT DER KIRCHE: Tagung vom 13. bis 16. Januar 1983/ hrsg. von Hans May. Rehburg-Loccum 1983. (Loccumer Protokolle; 1 [1983]); Karlheinz STOLL: Status confessionis: das Bekenntnis des Glaubens zu Jesus Christus im Zeitalter der atomaren Gefahr. Hannover 1984. (Zur Sache; 24); Jørgen GLENTHØJ: Was ist eine Bekenntnissituation heute? In: Die öffentliche Verantwortung der evangelisch-lutherischen Kirche in einer Bekenntnissituation: das Paradigma des norwegischen Kirchenkampfes/ hrsg. von Heinrich Foerster. Erlangen 1984, 100-118. (Veröffentlichungen der Luther-Akademie; 7); Matthias KROEGER: Theologische Klärung unseres Friedensverhaltens: eine Zweireichelehre für den Frieden. Stuttgart u. a. 1984; Andreas LINDT: Status confessionis: Fragen werden zu Bekenntnisfragen; Gutachten verfasst im Auftrag des Synodalrates. Bern; Stuttgart 1985 (Evang.-ref. Synodalverband Bern-Jura / Schriftenreihe des Synodalrates; 12); Rainer MAYER: Kirchenspaltung?: Bonhoeffer – Barmen – Politik und Bekenntnis heute. Stuttgart 1986, bes. 26-37 (Calwer Paperback); Ulrich MÖLLER: Im Prozeß des Bekennens: Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus 1957-1962. Neukirchen-Vluyn 1999. (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 24); Martin Neal WALTON: Marginal communities: the ethical enterprise of the followers of Jesus. Kampen 1994.

78 In diesem Zusammenhang müßte man weiter nachdenken über den Zusammenhang zwischen Zeugnis und Doxologie, zwischen Martyrium und Liturgie, was hier aber nicht geschehen kann. Vgl. hierzu knapp Dietrich RITSCHL: Lehre. TRE 20 (1990), 608-621. Ferner Staats: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel [siehe Anm. 76], 123-131; ders.: Bekenntnis [siehe Anm. 77]. –

Die genannten drei Momente ergänzen einander; wo sie nicht vorliegen, sollte man um der Präzision theologischer Sprache willen nicht von Bekenntnis sprechen. (Daß sich der Akt des Bekenntens verbal auch in anderer Form vollziehen kann und u. U. sogar ohne Sprache auskommt, ist davon unberührt – dies gilt etwa für die sog. »Bekenntnisformeln« des Neuen Testaments.⁷⁹)

Auch wenn man für Dogmen gerne Merkmal (b) in Anspruch nimmt, so sind sie schon literarisch nicht klar zu fassen und auch inhaltlich ist ihre Elementarität keineswegs *a priori* evident. Diese Unschärfe hat in der Kirchengeschichte bekanntlich bereits in der Weise in Aporien geführt, daß man sich eines Lehramtes bedienen mußte, um Dogmen überhaupt erst als Grund-Lehren feststellen zu können, womit für ihre behauptete Elementarität und – daraus folgend – ihre Verbindlichkeit ein Kriterium ins Feld geführt wurde, das sich aus ihnen selbst nicht ableiten ließ.⁸⁰ Im evangelischen Bereich gerät vor allem die konfessionell geprägte Dogmengeschichtsschreibung mit einem solchen Dogmenbegriff in größte Probleme, da sie nicht mehr in der Lage ist, über den meist recht vagen Verweis auf Schriftgemäßheit oder kirchenrechtlich gegebene Verbindlichkeit hinaus eindeutige Kriterien zur Bestimmung der Elementarität von Dogmen anzugeben.

Zur Abgrenzung des Bekenntnisses vom Dogma ist indessen das dritte Moment das entscheidende: Ein Bekenntnis ist in jedem Falle *auch* Ergebnis eines Bekenntnisaktes mit situativ bedingtem Entscheidungscharakter (wobei dieser Deziisionismus, der auf den eingetretenen *status confessionis* reagiert, freilich pneumatologisch grundiert ist); das Dogma hingegen ist nach allgemeinem Verständnis Ergebnis eines längerdauernden, rational streng kontrollierten Definitionsprozesses mit primär normativer, nicht doxologischer Funktion.

Mehr noch: Bereits in der Alten Kirche wurde zwischen Bekenntnis und der dieses auslegenden und präzisierenden Lehrentscheidung streng unterschieden. Dies gilt namentlich für das Nizänum bzw. das Nizäno-Konstantinopolitanum: Schon die Konzilsbeschlüsse von Ephesus und Chalcedon verstanden sich ja gerade *nicht* als neue Bekenntnisse, sondern als *Auslegung* des nizänischen Glaubens.⁸¹ M. a. W.: Mit der Aufgabe des *Dogmen-*

Wenig einleuchtend finde ich Wirschings Behauptung, der »Geltungsgrund des Bekenntnisses« sei »primär dogmatisch, im Sinne schriftöffnender Wegleitung zu bestimmen«. Bekenntnisbindungen hätten »ihr Recht als assistierende Gesetzgebung, die entscheidungsfähig macht im Umgang mit der Heiligen Schrift und souverän gegenüber dem Zwang des Zeitgeistes.« Eine »juridische Geltung der Bekenntnisse« ergebe sich »aus ihrer normvermittelnden Relation zur öffentlichen Verkündigung [...] und ihrer Bedeutung als Quelle kirchlichen Rechts«; ders.: Bekenntnisschriften [siehe Anm. 25], 505 f. Das Bekenntnis ist »primär« »die ebenso kurze wie unmißverständliche Bezeichnung des einen göttlichen Gegenübers, dessen Bejahung den einzelnen Christen zum Christen macht und von jedem Nichtchristen unterscheidet, also der Person Jesu«; vgl. Mt 10, 32 usw.; dazu Hans Freiherr von Campenhausen: Das Bekenntnis im Urchristentum. ZNW 63 (1972), 210-253; auch in ders.: Urchristliches und Altkirchliches: Vorträge und Aufsätze. Tübingen 1979, 217-272, hier: 219. Auch die »juridische Geltung« ist auf äußerste Notfälle in der Auseinandersetzung um die Heilsbedeutung dieses gekommenen Herrn beschränkt!

79 Vgl. dazu Campenhausen: Das Bekenntnis im Urchristentum [siehe Anm. 78].

80 Vgl. für die römische Position v. a. Codex iuris canonici can. 749-751. Ferner Joachim Drumm: Dogma II: Systematisch-theologisch. LThK³ 3 (1995), 284-286.

81 Zum Verbot eines neuen Bekenntnisses in Ephesus vgl. ACO I I 7 p. 105, 20 ff; vgl. dazu auch John

begriffes und damit der Dogmengeschichte wäre das *Bekenntnis* keineswegs grundsätzlich zur Disposition gestellt (so sehr dieses wenigstens als Text allerdings *auch* historischer Kritik unterliegt). Vielmehr erhält das Bekenntnis seinen normativen Rang ausschließlich durch den Bekenntnisakt, der seinerseits historisch-kritisch nicht mehr kontrollierbar ist. Barmen und die damit verknüpften Erfahrungen des »Kirchenkampfes« werden somit in ihrem *Bekenntnis*charakter durch die hier geführte Diskussion überhaupt nicht tangiert!

Verwirrt wurde diese an sich klare Unterscheidung in der Reformation durch deren Bekenntnisschriften.⁸² Abgesehen von der Rezeption der drei altkirchlichen Bekenntnisse handelte es sich bei keiner dieser Schriften, wenn ich recht sehe, um ein Bekenntnis im überlieferten Sinn. Die Bezeichnung als Bekenntnis erhielten sie vielmehr deshalb, weil diese reformatorischen Texte vom Ursprung her teilweise tatsächlich für sich in Anspruch nehmen konnten, Grundwahrheiten des christlichen Glaubens zu summieren und sich auf einen Bekenntnisakt, eine »existentielle[.] Betroffenheit« (Beyschlag) zurückführen ließen.⁸³ Dies gilt freilich nicht für alle: Bei anderen Schriften handelte es sich um Dokumente, die einen erreichten Lehrkonsens besiegelten und keineswegs einem *status confessionis* entsprangen.⁸⁴ Allzu häufig wurden hier – in kontroverstheologischer Absicht – Kontroverstheologie und Bekenntnis miteinander verwechselt mit den praktischen Konsequenzen einer Ausbildung verschiedener »Konfessionen«.⁸⁵ Ich halte diese Nomenklatur für verfehlt und würde es in der heutigen Situation vorziehen, von (lutherischen bzw. reformierten) »Grundschriften« zu sprechen. Will man an dem Begriff der Bekenntnis-

Norman Davidson KELLY: Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie. Göttingen 1972, 305. Für Chalcedon vgl. ACO 2 I II pp. 126-128. Ferner Adolf Martin RITTER: Dogma und Lehre in der Alten Kirche. In: HDThG² 1, 99-283. 251 f. 264; Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte 1 [siehe Anm. 10], 24. – Wie flexibel man das Bekenntnis noch lange Zeit handhaben konnte, wird etwa am *filioque*-Streit deutlich, der erst in dem Moment eigentlich virulent wurde, als sich Photius auf die *Formel* und nicht mehr auf den Sachgehalt, d. h. die *fides* bzw. πίστις des Bekenntnisses berief! Vgl. dazu Peter GEMEINHARDT: Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. Berlin; New York 2002, 190 f. 264-266. 549 f. (AKG; 82).

82 Zu Begriff und Inhalt der Bekenntnisschriften vgl. etwa Wirsching: Bekenntnisschriften [siehe Anm. 25]; Friedrich MILDENBERGER: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Stuttgart u. a. 1983; Rohls: Theologie reformierter Bekenntnisschriften [siehe Anm. 25]; Horst Georg PÖHLMANN; Torleiv AUSTAD; Friedhelm KRÜGER: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh 1996; Gunther WENZ: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. 2 Bde. Berlin u. a. 1996, 1998. (de Gruyter Lehrbuch); Christian PETERS; Peter HAUPTMANN: Bekenntnisschriften. RGG⁴ 1 (1998), 1270-1276. Für die spätere Zeit: Hans-Jörg REESE: Bekenntnis und Bekennen vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit. Göttingen 1974. (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes; 28).

83 Vgl. hierzu ausführlich Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte 2 II [siehe Anm. 10], 394-396, Zitat: 396. Luther hat dies durchaus gesehen; vgl. Wirsching: Bekenntnisschriften [siehe Anm. 25], 489. Zu Kontinuitäten etwa der *Confessio Augustana* mit den altkirchlichen Symbolen vgl. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften ... 1 [siehe Anm. 82], 154-156.

84 Vgl. Wirsching: Bekenntnisschriften [siehe Anm. 25], 489.

85 Zur Diskussion vgl. etwa Carl Heinz RATSCHOW: Konfession/Konfessionalität. TRE 19 (1990), 419-426; Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften ... 1 [siehe Anm. 82], 87-99; Bernd OBERDORFER: Konfession. RGG⁴ 4 (2001), 1546 f.

schrift festhalten, was wohl unausweichlich ist, so sollte man diesen allerdings jeweils präzise bestimmen.

VI Zusammenfassung

Die Antwort auf die im Titel gestellte Frage kann demnach nur negativ beantwortet werden: Die Dogmengeschichte hat keinen eigenständigen Status als Disziplin der Theologie, und dies aus zwei Gründen, einem pragmatischen und einem grundsätzlichen: Erstens gibt es schlechterdings keine verbindliche, ökumenisch akzeptierte Definition des Dogmas. Es fehlt dem Dogmenhistoriker somit ein fest umrissener Gegenstand. Zweitens läßt sich das Dogma aber auch deshalb schwer fassen, weil nach evangelischem Verständnis einzig die Schrift in letztem Sinne unseren Glauben »normiert«.

Gleichzeitig sollte aus dem Gesagten aber auch deutlich geworden sein, daß dieses Nein nicht dogmengeschichtlicher Forschung überhaupt den Abschied geben soll. Nur ist und bleibt die Dogmengeschichte eine »Hilfswissenschaft« der Kirchengeschichte. Die Dogmengeschichte hat ihren wissenszyklopädischen Ort in der Geschichtswissenschaft. Sie ist *ein Aspekt* der Kirchengeschichte (neben vielen anderen). Man kann eine Dogmengeschichte schreiben, wie man eine Geschichte des Papsttums oder christlicher Religiosität schreibt. Nur in *diesem* Sinne ist legitimerweise von Dogmengeschichte zu sprechen. Aber auch in dieser depotenzierten Form bleibt natürlich das Definitionsproblem. Ich würde es daher vorziehen, einfach nur von Theologiegeschichte zu sprechen.⁸⁶

Diese Forderung scheint im übrigen auch der Praxis des akademischen Unterrichts gerecht zu werden. Eine Durchsicht der Vorlesungsverzeichnisse evangelisch-theologischer Fakultäten im deutschsprachigen Raum im Wintersemester 2002/03 ergab, daß nur noch in einer einzigen Universität Dogmengeschichte als eigenständige Vorlesung angeboten wurde,⁸⁷ während an einer anderen die Dogmengeschichte bereits im Verbund mit der Theologiegeschichte figurierte.⁸⁸ Ansonsten begegnete letztere einmal allein⁸⁹ sowie mehrfach als Kirchen- und Theologiegeschichte.⁹⁰

Im Rahmen der Theologiegeschichte ergibt sich aus einer sorgfältigen Lektüre der Quellen, daß sich Theologie nach dem Verständnis der Tradition an einigen Stellen zu

86 Diese Tendenz ist im anglikanischen und im katholischen Raum zu beobachten. Für den Anglikanismus vgl. Eric OSBORN: *The emergence of Christian theology*. Cambridge 1993; Alister E. McGRATH: *Historical theology: an introduction to the history of Christian thought*. Oxford 1998; für den Katholizismus STORIA DELLA TEOLOGIA/ hrsg. von Angelo di Berardino; Basil Studer ..., bisher erschienen: Bd. 1: EPOCA PATRISTICA. Casale Monferrato 1993; Bd. 3: ETÀ DELLA RINASCITA. Ebd 1995; Bd. 4: ETÀ MODERNA. Ebd 2001; engl. HISTORY OF THEOLOGY, bisher nur Bd. 1: THE PATRISTIC PERIOD. Collegeville, MN 1997, und Bd. 3: THE RENAISSANCE. Ebd 1998; STORIA DELLA TEOLOGIA/ hrsg. von Enrico Dal Covolo; Giuseppe Occhipinti; Rino Fisichella. 3 Bde. Rom; Bologna 1995, 1996. (Nuovi saggi teologici).

87 Nämlich in Greifswald durch Heinrich Holze.

88 Tübingen: Theologie- und Dogmengeschichte. Theologie der Antike (Ulrich Köpf).

89 In Rostock (Udo Kern).

90 In Heidelberg (Christoph Marksches), Kiel (N.N.) und Mainz (Katharina Greschat).

»Dogmen« verdichtet hat, von denen einige wenige dann als regulative theologische Sätze höchster Ordnung gewirkt haben.⁹¹ Die Kirchengeschichte muß die Dogmatik aber nachhaltig daran erinnern, daß sie auf diese der geschichtlichen Zufälligkeit unterliegende Dogmen nicht unbesehen für die Explikation christlichen Glaubens im Hier und Jetzt zurückgreifen darf, sondern immer wieder neu im Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes aussagen muß, was christlicher Glaube heute ist.

⁹¹ Vgl. hierzu Ritschl: *Lehre* [siehe Anm. 78]; ferner etwa Gerhard SAUTER: *Zugänge zur Dogmatik: Elemente theologischer Urteilsbildung*. Göttingen 1998, 82-91. (UTB 2064).