

Kann es im kirchlichen Glauben Neues geben?

Christian Tapp

1. Einführung

Kaum eine andere Institution scheint sich auf den ersten Blick so sehr wie die katholische Kirche dem Verlangen nach Neuem zu verweigern. Ihr Konservativismus ist Programm. Nach kirchlich überliefertem Glauben ist die Offenbarung abgeschlossen und wird nun von der Kirche gehütet und verkündet. Auf den zweiten Blick ist aber unübersehbar, dass sich Vieles im Laufe der Jahrhunderte in der Kirche verändert hat. Das gilt nicht nur für Institutionelles oder Kirchenorganisatorisches und nicht nur für den Glauben des Einzelnen, sondern auch für die kirchliche Lehre selbst. Dogmenentwicklung ist ein Faktum. Vertraut man der neuzeitlichen Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit von Geltungsansprüchen, ist sie sogar ein notwendiges Faktum. Das Problem ist also nicht, ob eine Entwicklung stattfindet oder ob sie stattfinden muss. Das Problem ist, ob man sich dabei treu bleibt. Wie viel Neues kann man vertragen, ohne die eigene Identität zu gefährden? Spannungen sind unübersehbar: Wie kann die Kirche das Evangelium „immer tiefer verstehen“ wollen, und doch längst den Anspruch haben, unfehlbar zu lehren? Darf die Kirche ihre Lehre verändern, die sie doch auf die Apostel und das Wirken des Hl. Geistes zurückführen will? Wie kann die Kirche jemals ein inhaltliches *aggiornamento* vornehmen, wenn sie doch nur etwas Empfangenes „unverfälscht bewahren“ will? Mit einem Wort: Wie kann es in einer strukturell konservativen Kirche mit einem stark historisch gebundenen Glauben überhaupt wirklich Neues geben? Diese Frage braucht aber auch einen Gegenpart: Könnte es nicht sein, dass gerade die Treue zur eigenen Sendung stets Neues verlangt?

Die theologische Diskussion der Dogmenentwicklung hatte ihren ersten Höhepunkt in John Henry Newmans 1846 erschienem „Essay

on the development of Christian doctrine“.¹ Die danach neu definierten Marien- und Papstdogmen von 1854, 1870 und 1950 befeuerten noch einmal die Diskussion,² bevor es seit den wichtigen Arbeiten von Karl Rahner und Walter Kasper in den 1970er Jahren deutlich ruhiger geworden ist.³ Aktuell hat sich der Rest der Debatte auf das vor allem mit dem Namen Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. verbundene Thema „Hermeneutik der Kontinuität versus Hermeneutik des Bruchs“ konzentriert.⁴ Ob dadurch große Klärungsfortschritte erzielt werden können, ist fraglich, wird darin doch zu einer Frage hermeneutischer Voraussetzungen erklärt, was eigentlich vornehmlich das *Ergebnis* historischer Forschungen sein müsste.

Dennoch – oder gerade deshalb: Die Frage nach der Möglichkeit von Neuem im kirchlichen Glauben ist anspruchsvoll und herausfordernd. Das Neue ist einerseits ein Faktum. Es wird als erwünscht, als notwendig, ja als für das Christliche wesentlich angesehen. Andererseits aber hält man sich vor Neuerungen zurück, will Glauben in der Vergangenheit verankern und sieht im Neuen die Abweichung vom Tradierten und damit Verfall. Diese gegenläufigen Tendenzen scheinen u.a. auf Ambivalenzen im Begriff des Neuen zu beruhen. Im Folgenden werden daher zunächst einige abstrakte Überlegungen zum Begriff des Neuen angeboten, bevor im Weiteren das Problem der Dogmenentwicklung als ein besonderer Fall von philosophisch interessanten Neuerungsprozessen behandelt wird.

1 J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845.

2 Interessant ist u.a. die interkonfessionelle „Befeuerung“ aufgrund der Tatsache, dass die neuen Dogmen nun definitiv zur katholischen Lehre zählen, ohne dass man sie klar bis in apostolische Zeiten oder gar bis zum Christus-Zeugnis der Bibel zurückverfolgen könnte. Die Konfessionskritik erhielt eine neue Spur: Galt der Katholizismus bislang als rückständig und dem Althergebrachten verhaftet, geriet er nun in den Verdacht von Neuerungs- und Erfindungssucht.

3 Siehe aber bspw. G. Essen/Th. Pröpper, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung, in: R. Laufen (Hg.), *Gottes ewiger Sohn*, Paderborn 1997, 163–178.

4 Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22.12.2005 (VApS 172), Bonn 2005; die Bipolarität Bruch-Kontinuität aber schon z. B. in J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 33f.

2. Der Begriff des Neuen

Was heißt es eigentlich, dass etwas „neu“ ist? Der Begriff des Neuen scheint offenkundig zeitabhängig zu sein: Was im Jahre 1517 neu war, ist im Jahre 2017 nicht mehr unbedingt so neu. Der Begriff des Neuen scheint außerdem subjektabhängig zu sein: Was den einen neu ist, kann den anderen zum selben Zeitpunkt längst vertraut sein. Dies stimmt jedoch nur für eine Art von Neuem, wie wir gleich sehen werden. „Neu“ verwenden wir sowohl bei konkreten Einzeldingen (z. B. kann „mein neues Auto“ das konkrete Auto bezeichnen, das ich mir neulich gekauft habe) als auch bei Typen oder Arten von Dingen (z. B. kann „ein neues Auto“ ein neues Modell bezeichnen).

Das Neue bedeutet zunächst eine *Abweichung von einem bisherigen Stand*. Zeit- und Subjektabhängigkeit erscheinen demgegenüber als abgeleitete Merkmale: 1517 und 2017 machen nur insofern einen Unterschied, als der Stand des Wissens zu diesen Zeiten verschieden ist. Bei dem Stand, von dem das Neue abweicht, kann es sich grundsätzlich entweder um einen Kenntnis-/Überzeugungsstand oder einen Bestand von Gegenständen handeln. Man könnte dementsprechend zwischen einem epistemischen und einem ontologischen Begriff des Neuen unterscheiden. Epistemisch neu ist etwas, das wir bislang noch nicht gewusst haben, oder eine Überzeugung, die wir im Laufe der Zeit gewonnen haben. Ontologisch neu hingegen sind Abweichungen von einem bisherigen Bestand von Dingen. Ein neuer Wohnzimmertisch ist einer, der bislang noch nicht zu meinem Mobiliar gehört hat.

Sprachphilosophisch etwas komplizierter wird es in Fällen, wo wir den Bestand, in Bezug auf den etwas neu ist, verschweigen, so z. B. wenn ich sage, „am Samstag habe ich mir ein neues Auto gekauft“, und damit ein fabrikneues Auto meine. Die Neuheit besteht dann nicht bloß in Bezug auf meinen Fahrzeugbestand (wie beim Kauf eines Gebrauchten), sondern auch in Bezug auf den Gesamtbestand aller Fahrzeuge (dieses Modells).

Man kann nicht immer an unserer Redeweise sehen, ob wir von ontologisch oder epistemisch Neuem reden. So sprechen wir von einem „neuen Stern“ wie von einem neuen Gegenstand, meinen aber eigentlich eine epistemische Neuigkeit, nämlich dass ein bestimmter, längst

vorhandener Gegenstand entdeckt worden ist und wir dadurch unsere astronomischen Kenntnisse erweitert haben.

Subjektabhängig ist überhaupt nur der Begriff des epistemisch Neuen: Was für mich eine neue Erkenntnis ist, mag für meinen allwissenden Freund Joseph ein alter Hut sein. Ob hingegen mein Wohnzimmertisch neu ist, ist unabhängig von Personen und ihren Überzeugungen wahr oder falsch. Doch auch das epistemisch Neue ist nicht vollkommen subjektrelativ. Es ist nicht so, dass Joseph und ich wahrheitsgemäß unterschiedlicher Ansicht darüber sein könnten, ob eine bestimmte Erkenntnis für mich neu ist. Vom Subjekt hängt nur die Identifikation des betreffenden Überzeugungssystems ab. Steht einmal fest, um *wessen* Überzeugungssystem es geht, ist die Frage, ob eine Überzeugung relativ zu diesem Überzeugungssystem neu ist, nicht mehr von einer subjektiven Perspektive abhängig. Vagheitsphänomene, die mit dem Begriff einer Überzeugung verbunden sind, blenden wir hier aus.

Der Begriff des Neuen zeigt eigene Vagheitsphänomene. Ich möchte zwei herausgreifen, die für die Frage der Dogmenentwicklung relevant sind. Das erste betrifft das Verhältnis von Neuem zur Geschichte des zugrundeliegenden Bestandes. Ein Wohnzimmertisch kann neu sein, weil ich ihn ganz neu gekauft habe. Er kann aber auch nur insofern neu sein, als ich unseren vor Jahrzehnten abgegebenen Tisch letztes Wochenende auf einem Flohmarkt zurückgekauft habe (er ist dann „neu“ im Bestand, aber insofern „der alte“, als er diachron-identisch mit dem Tisch ist, den ich früher im Wohnzimmer hatte). Und schließlich kann er bloß insofern „neu“ heißen, als ich ihn nach längerer Lagerung im Keller wieder neu aufgestellt habe. Etwas Neues gibt es dann eigentlich nicht im meinem Mobiliar, sondern in meiner Möblierung.

Ähnliche Abstufungen in Bezug auf die Bestandsgeschichte lassen sich auch bei epistemisch Neuem finden. Ich kann etwas ganz neu erkennen; oder eine Erkenntnis ist für mich nur insofern neu, als ich jetzt noch einmal erkannt habe, was ich früher schon einmal erkannt hatte; oder aber sie ist sogar nur neu im Sinne der Wiedererinnerung an eine frühere Erkenntnis. Unklarheiten treten bei einer genaueren Analyse z. B. bei der Frage auf, ob eine neu entdeckte „alte“ Erkenntnis (also

keine bloße Erinnerung) grundsätzlich diachron-identisch zu der alten Erkenntnis sein kann. Tragen unserer Erkenntnisse nicht einen eigenen Zeitindex? Bzw. genauer: Sind sie nicht so mit dem ganzen Rest unseres Erkenntnis- und Wissensstandes zu einer Zeit verknüpft, dass sie sich mit der Änderung dieses Standes ebenfalls ändern? Auf dieses Phänomen des sog. „Holismus“ werden wir auch im Kontext der Dogmenentwicklung stoßen.

Ein zweites, ebenfalls für Fragen des Glaubens wichtiges Vagheitsphänomene betrifft die Frage, wie groß die Abweichung vom bisherigen Bestand sein muss, um von etwas wirklich „Neuem“ zu sprechen. Beim ontologisch Neuen kann diese Frage trivial werden: Ein Möbelstück, das bislang nicht zu meinem Mobiliar gehörte, ist immer neu, ohne dass es dafür irgendwelche Mindestgrade an Veränderung bräuchte. Bei zusammengesetzten Gegenständen wie sozialen Institutionen wird es schon etwas schwieriger: Wenn der Fußballtrainer alle Spieler austauscht, sprechen wir von einer neuen Mannschaft; wenn er nur einen Spieler austauscht, nicht. Doch wo ist die Grenze? Ein Vagheitsphänomen dieser Art ist aber noch nicht wirklich problematisch, da man es prinzipiell rein dezisionistisch lösen könnte (ob das sinnvoll ist und ob es faktisch gemacht wird, steht auf einem anderen Blatt): Man könnte schlicht festsetzen, dass eine Fußballmannschaft ab dem Austausch von mehr als drei Spielern als „andere Mannschaft“ gilt.

Beim epistemisch Neuen ist dieser Zug in der Regel nicht möglich, und daher haben solche Vagheitsphänomene einen anderen Stellenwert. Habe ich meinen Kenntnisstand eigentlich erweitert, wenn ich ganz allein auf die Lösung eines Problems gekommen bin, auf diese Lösung aber auch zu jeder anderen Zeit selbstständig hätte kommen können? Ist eine neu entdeckte logische Folgerung aus dem eigenen Wissen wirklich etwas Neues oder habe ich das nun Gefolgerte nicht vorher schon „irgendwie“ gewusst? Wenn meine sicher geglaubte Überzeugung erschüttert wurde, habe ich dadurch irgendeine neue Überzeugung gewonnen – oder hat sich nur der Grad meines Überzeugtseins verändert? In Bezug auf den Glauben: Handelt es sich bei einem neuen Dogma tatsächlich um etwas Neues in Bezug auf den Bestand des Glaubens – oder verlangt nicht die Rückbindung an die Offenbarung durch Schrift und Tradition, dass der Glaubenssatz in irgendeinem Sinne

schon alt ist? Solche Fragen verlangen schärfere Differenzierungen. Dezisionistische Antworten wären unbefriedigend.

Beide genannten Vagheitsphänomene hängen mit den komplizierten Identitätsbedingungen für intentionale Gegenstände wie Wissens- und Überzeugungsbestände zusammen: Wann eine Überzeugung \ddot{u}_1 , die eine Person p_1 zu einem Zeitpunkt t_1 hat, dieselbe Überzeugung ist wie \ddot{u}_2 , eine Überzeugung, die eine Person p_2 zu einem Zeitpunkt t_2 hat, ist extrem schwierig zu beantworten. Es scheint, dass der gesamte Überzeugungskontext, vielleicht sogar die ganze Kausalgeschichte einer Überzeugung ihre Identität mitbestimmt.

3. Wie kann die neue Wahrheit die alte sein? Das Problem der Dogmenentwicklung

3.1 Lehramtliche Anerkennung des Fakts

Dogmenentwicklung ist, wie schon betont wurde, ein Faktum. Dennoch tat sich das katholische Lehramt mit seiner Anerkennung lange schwer. U.a. die Abgeschlossenheit der Offenbarung schien dem im Wege zu stehen.⁵ Noch in der 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* liest man:

„Das D[ogma] ist wesenhaft konstant od[er] unveränderlich ... Bei der Dogmenentwicklung aber handelt es sich nur um ... Entfaltung des Sinnes der älteren Formeln u[nd] kirchl[ichen] Bräuche u[nd] um Schaffung neuer Formulierungen für die Lehrverkündigung“.⁶

Jegliche Veränderung wäre demnach bloß eine pädagogische Anpassung.

⁵ Siehe dazu etwa DS 1507, DS 1637, DS 3020, DS 3882f. Allerdings unterscheidet bereits im 19. Jahrhundert Scheeben zwischen einer (ausgeschlossenen) neuen konstitutiven Offenbarung „als direkter und einziger Grund des öffentlichen, allgemeinen Glaubens“ und (keineswegs ausgeschlossenen) „subsidiarischen“ Offenbarungen, die etwa der „Einführung gewisser ... Wahrheiten behufs Regulierung des allgemeinen Glaubens“ dienen könnten (M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* [1873], 1. Buch: Theologische Erkenntnislehre [Gesammelte Schriften III], Freiburg i. Br. 1948, 39).

⁶ J. P. Junglas, Dogma, III. Dogmenentwicklung, in: LThK² 3 (1959), 361.

Das 2. Vatikanische Konzil erkennt die Dogmenentwicklung ausdrücklich an. Wenn es von der „erstrebten Erneuerung der gesamten Kirche“ (OT pr.) spricht, sieht es diese nicht nur darin, „die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen“ (SC 1), sondern ausdrücklich auch in einem „Fortschritt“ in der Offenbarung durch „das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19–51)“ und durch „innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt“ (DV 8).

3.2 Die theologische Notwendigkeit von Veränderung

Das kirchliche Lehramt erkennt also die Dogmenentwicklung als Faktum an – und mehr als das. Es gilt theologisch als ausgemacht, dass die Entwicklung des Dogmas (wie der gesamten kirchlichen Verkündigung) kein „Unfall“ ist, sondern gewissermaßen eine notwendige Folge der Geschichtlichkeit von Offenbarung, Glaube, Kirche und Welt. Es gibt stärker und weniger stark theologisch aufgeladene Faktoren.

Zu den letzteren gehört beispielsweise die *Kontingenz der Sprache*. Wahrheit kann nur dem zugeschrieben werden, was in Aussagesätzen geäußert wird. Sprache ist aber geschichtlich contingent, sie verändert sich. Daher verändert sich mit ihr auch die sprachlich formulierte Glaubenslehre: „Alle menschliche Wahrheitserkenntnis [ist] nur im Medium und unter Voraussetzung einer geschichtlich kontingen-ten Sprache und Sprachgemeinschaft möglich“.⁷ Ein weiterer Faktor ist der *antizipatorische Charakter des Glaubens*. Der positive Akt des Glaubens kann nicht im Letzten auf völliger Gewissheit beruhen. Er ist notwendig „auf eine zunächst unbestimmt offene absolute Wahrheit und einen unbedingten sittlichen Anspruch“ bezogen, der zunächst nur „antizipatorisch in bestimmten Wahrheiten und Werten“ ergriffen werden kann.⁸

Ein dritter Grund für die Notwendigkeit von Veränderungen besteht in der *Kontextualität dogmatischer Antworten*. „Kein Dogma steht einfach als Lehrsatz in sich selbst, es ist Produkt eines geistigen Rin-

⁷ W. Kasper, Dogma/Dogmenentwicklung, in: NHthG, München 1991, Bd. 1, 299.

⁸ W. Kasper, Dogma (s. Anm. 7), 299.

gens, hervorgewachsen aus der Erschütterung einer Frage ... Nur wer das Dogma von der Frage her liest, in der es Gestalt gewonnen hat, kann es überhaupt verstehen.“⁹ Das Dogma muss „im Zusammenhang mit der ... gesamten kirchlichen Praxis interpretiert werden“¹⁰ – und zwar der Praxis sowohl zur Zeit seiner Entstehung als auch zur Zeit seiner aneignenden Auslegung.

Zu den stärker theologisch aufgeladenen Faktoren gehört etwa die Einsicht in den „prä-eschatologischen“ Status des Glaubens. So lehrt das 2. Vatikanum, dass dogmatischer Fortschritt notwendig sei, insofern die Kirche noch nicht an ihrem Ziel angelangt ist, sondern „ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen[strebt]“ (DV 8).¹¹

Der inhaltlich bedeutendste Faktor ergibt sich aus der Ablösung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses. Es wurde erkannt, dass Offenbarung nicht primär darin besteht, dass Gott dem Menschen gewisse Sätze mitteilt, die er zu glauben hat, sondern dass sich Offenbarung in Gestalt der Person Jesu Christi ereignet.¹² „Der Gesamtvorgang des Lebens und Lehrens Jesu ist Offenbarung.“¹³ Sein Leben und seine Verkündigung sind Gottes Selbstoffenbarung, da sich in ihnen die unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe Gottes erweist.¹⁴ Dann aber gilt:

„Das Geoffenbarte ist ... zuerst eine gegebene Wirklichkeit, ein geschichtlicher Dialog zwischen Gott und den Menschen, in dem etwas geschieht und in dem die Mitteilung sich auf das Geschehen, das Handeln Gottes bezieht.“¹⁵

⁹ J. Ratzinger, Zur Frage der bleibenden Gültigkeit dogmatischer Formeln, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, 63.

¹⁰ W. Kasper, Dogma (s. Anm. 7), 303.

¹¹ Vgl. v.a. DV 8, LG 12, GS 62.

¹² Vgl. dazu den passenden Titel der jüngst erschienenen Festschrift für Karl-Heinz Menke: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hg.), Die Wahrheit ist Person, Regensburg 2015.

¹³ K. Rahner/K. Lehmann, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis, Bd. 1, Einsiedeln 1965, 758.

¹⁴ Th. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 5 passim.

¹⁵ K. Rahner/K. Lehmann, Geschichtlichkeit (s. Anm. 13), 757.

Offenbarung ist nach Maurice Blondel Überlieferung einer lebendigen Wirklichkeit,¹⁶ also einer vorgängigen Einheit, die erst sekundär in Sätzen ausgelegt wird. Dogmen sind demnach zeitlich bedingte Zeichen, die auf „die Sache selbst“ verweisen.¹⁷

Man könnte nun noch auf die Idee kommen, das Gesagte auf eine rein interpretatorische Maxime zu reduzieren und eine echte Entwicklung der Glaubenslehre für ausgeschlossen zu halten. Wenn aber gilt, dass die „Selbstmitteilung der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes ... erst dort zu ihrem Ziel [kommt], wo sie im Heiligen Geist endgültig angenommen und öffentlich bezeugt wird“¹⁸ dann spielen alle Bedingtheiten des Menschen als Zielsubjekt der Offenbarung in diese Offenbarung selbst hinein: von der Begrenztheit des Erkenntnisvermögens über die Wandelbarkeit der Einsichten bis hin zu theologischen Bedingtheiten wie etwa der Sündhaftigkeit: Auch ein Dogma ist „nicht schlechthin der sündigen Verfallenheit und Zweideutigkeit menschlichen Sprechens enthoben“, wie Walter Kasper mit Verweis auf LG 8 festhält,¹⁹ auch wenn die Kirche berechtigerweise darauf vertraut, dass sie ihre Verkündigung „im Zusammenhang des Wirkens des Heiligen Geistes“ interpretieren darf.²⁰

Wenn also „im Vorgang der Offenbarung“, so Kasper weiter, Gottes Wort „in menschliches Wort [eingeht], das grundsätzlich endlich und in seinen Aussagemöglichkeiten geschichtlich begrenzt ist“, so hat das Dogma am Ende „wie alle Glaubenserkenntnis Stückwerkcharakter (vgl. 1 Kor 13,9)“.²¹ Diesen Aspekt berührte auch John Henry Newmans Konzeption einer ursprünglichen Idee des Christentums, die sich „in ihrer subjektiven Aneignung im Glauben der Kirche notwendig in ihre verschiedenen Aspekte auseinander [legt]“.²² Karl Rahner und Karl Lehmann sprechen in diesem Zusammenhang vom

„Einen und Ganzen des Glaubens“,²³ Kasper nennt es ein „globales Gesamtbewusstsein“. Dieser Idee oder diesem Gesamtbewusstsein lassen sich „in verschiedenen Zeiten je nach deren Eigenart verschiedene Aspekte ‚entlocken‘“.²⁴

Zusammenfassend gesprochen sind also die menschliche Vermittelttheit der Offenbarung und ihr Ereignischarakter die theologischen Hauptfaktoren, die die Bedingtheit dogmatischer Formulierungen und ihren antizipatorisch-stückwerkartigen Charakter bestimmen und damit ihre Weiterentwicklung zu einer Art theologischer Notwendigkeit machen.

Von diesen theologischen Grundeinsichten her hat Walter Kasper auch versucht, „Antriebskräfte“ zu benennen, die die Neuformulierung und Weiterentwicklung der dogmatischen Tradition antreiben, etwa das Wirken des Hl. Geistes im „übernatürlichen Glaubenssinn“, innere Einsicht, geistliche Erfahrung, Rückbesinnung auf Heilige Schrift und Tradition, theologische Reflexion und Argumentation und die Herausforderungen durch die jeweilige geschichtliche Situation.²⁵

3.3 Umfang der Dogmenentwicklung

Ab wann gilt nun eine neue Formulierung als ein wirklicher Entwicklungsschritt? Und welche solchen Schritte sind theologisch überhaupt denkbar, gegeben die lehramtliche Festlegung, dass man die Lehraussagen *in dem Sinne* beibehalten muss, in dem sie gemeint waren?²⁶

Was zunächst die Forderung nach Beibehaltung des Sinnes betrifft, so kann es sich nicht um den Sinn der einzelnen Formulierungen handeln. Denn bloß diesen festzuhalten wäre wesentlich zu schwach, um die Identität des Glaubens zu gewährleisten, um die es ja geht. Gemeint sein kann daher nur so etwas wie der Gesamtsinn, dasjenige Ganze, was die Akteure im Dogmatisierungsprozess in den Blick nehmen wollten, also

16 M. Blondel, Geschichte und Dogma, Mainz 1963.

17 J. Drumm, Dogmenentwicklung, in: LThK³ 3 (1995), 297f.

18 W. Kasper, Dogma (s. Anm. 7), 300.

19 Ebd., 303.

20 Ebd., 306.

21 Ebd., 302f.

22 Ebd., 305.

23 K. Rahner/K. Lehmann, Geschichtlichkeit (s. Anm. 13), 731.

24 W. Kasper, Dogma (s. Anm. 7), 305.

25 Ebd., 306–308.

26 Vgl. 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei filius*, DS 3043: „sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: anathema sit“.

die „ursprüngliche Einheit eines globalen Glaubensbewusstseins“ (Kasper) bzw. die „Idee des Christentums“ (Newman). Die einzelne Formulierung hebt nur bestimmte Aspekte dieses Gesamtsinnes heraus. Er bildet den hermeneutischen Hintergrund für die Interpretation einzelner dogmatischer Aussagen – obgleich er natürlich selbst nicht anders als auf dem Weg über diese einzelnen Aussagen zugänglich ist. Nur in Bezug auf diesen Gesamtsinn lässt sich bei der Hinzufügung von bislang nicht explizit geglaubten Aussagen die Möglichkeit offenhalten, dass der Botschaft der Offenbarung nichts hinzugefügt wurde.²⁷

Um nun eine echte Weiterentwicklung von bloßen Wiederholungen, Umformulierungen oder Minimalveränderungen zu unterscheiden, bietet sich der Begriff des „Sinns“ in der Bedeutung von „Sinn“, „Gehalt“ oder der sog. „Intension“ eines Ausdrucks an.

Unterhalb der Schwelle einer echten Entwicklung liegen Formulierungen, deren Bedeutung nicht über die Gesamtbedeutung der bislang ausdrücklich formulierten Dogmen hinausreicht. Wird ein schon expliziter Lehrinhalt nur „in andersartigen Begriffen ausgedrückt, durch schärfere Abgrenzungen und verständlichere Formulierung vor Missverständnissen bewahrt“,²⁸ dann fügt die neue Formulierung keinen echten Bedeutungsgehalt hinzu. Möglicherweise ist sie gleichbedeutend mit einer Kombination von (Teil-) Bedeutungen bisheriger Lehr-aussagen.

Eine echte Entwicklung liegt hingegen vor, wenn die neue Aussage über den bisherigen Bestand an Bedeutungen von expliziten Lehraussagen hinausgeht oder, in Bezug auf den „Gesamtsinn“ gesprochen, wenn die bisherige Lehre plus der neuen Aussage mehr von dem Gesamtsinn des Glaubens ausschöpft als die bisherige Lehre allein. Solcher Art sind etwa die heute in der Dogmatik gängigen Vorstellungen einer fortschreitenden Explikation von implizit in der Offenbarung Enthaltemem (siehe dazu unten Abschnitt 4.3):

²⁷ So auch C. Böttigheimer, Dogmenentwicklung, in: W. Beinert/B. Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 136 (mit Bezug auf DV 4 und LG 25).

²⁸ K. Rahner/K. Lehmann, Geschichtlichkeit (s. Anm. 13), 727.

„Alle Theorien, die auf dem Boden von Schrift und Tradition stehen, [gehen] davon aus, daß Dogmenentwicklung nur in der Explikation des in der ursprünglichen Offenbarung implizit Enthaltenen bestehen kann.“²⁹

Johann Auer wertet solche Explikation als eine „echte Entfaltung des eigenen inneren Reichtums“.³⁰

Diese Entfaltung kann in einem „Schlussfolgern“ oder „Implizieren“ bestehen, sofern man dies weiter versteht als die formallogische Implikation zwischen (Mengen von) Einzsätzen. Es muss, Karl Rahner zufolge, außerdem mindestens Folgendes umfasst werden:

„Implizitheit eines Satzes in einer ungegenständlichen, vorbegrifflichen Erkenntnis; ... Implizitheit eines Satzes im Ganzen der Offenbarung als solchem u[nd] in der gegenseitigen Verwiesenheit der einzelnen Glaubenssätze aufeinander; die Implizitheit von Sätzen, die durch die ältere Glaubensformel nach ihrer rationalen Seite als Voraussetzung ihrer Gültigkeit vorausgesetzt werden; Implizitheit vieler abstrakter Sätze in der unmittelbaren Erfassung des einen konkreten Heilsratschlusses im konkreten Christus; die Implizitheit von Sätzen im ... ‚gelebten‘ Glauben, im dunklen Glaubenslicht, im Glaubensinstinkt, im Glaubenssinn, in der noch zu reflektierenden Erkenntnis durch ‚Konnaturalität‘ usw.“³¹

All dies sind legitime Entwicklungen einer Lehre. Die Frage ist nur, ob man sie als echte Weiterentwicklungen ansehen kann. Einiges spricht dafür, dass sich diese Frage nicht einheitlich beantworten lässt. Schon bei der begrifflichen Analyse des „Neuen“ trat die Schwierigkeit auf, dass gewisse Implikationen unseres Wissens von uns nicht überblickt werden, obwohl sie rein logisch aus ihm folgen, sprich: Es gibt Fälle, in denen wir durch rein logische Deduktionen etwas für uns Neues lernen. Andere Implikationen, auch im weiteren Sinn, sind für uns jedoch vollkommen trivial und wir würden kaum sagen, dass wir durch sie etwas Neues lernten. Wo und wie diese vage Abgrenzung präzisiert werden könnte, ist unklar.

Auch die traditionellen Bilder, mit denen die Dogmenentwicklung gleichermaßen erklärt wie gerechtfertigt werden sollte, bleiben in puncto der

²⁹ W. Kasper, Dogma (s. Anm. 7), 304.

³⁰ J. Auer, Dogmengeschichte, in: LThK² 3 (1959), 467.

³¹ K. Rahner, Dogmenentwicklung, in: LThK² 3 (1959), 460.

Balance zwischen „bekannt“ und „neu“ unterbestimmt. Vinzenz von Léins beispielsweise bringt das Bild der Pflanze, die sich aus dem Samen entfaltet und dabei dieselbe bleibt.³² Bilder dieser Art illustrieren das Wachstum und damit die Veränderung einer und derselben Sache. Sie helfen jedoch kaum bei der Suche nach Kriterien dafür, wann eine Entwicklung als „neu“ zu gelten hat und/oder wann sie noch als kontinuierlich mit ihrem Ursprung angesehen werden kann. Bei der Pflanze scheint etwa die raumzeitliche Kontinuität eine notwendige Bedingung zu sein. Was sollte dem auf Seiten des Glaubens entsprechen?

Jedenfalls kann die „Entfaltung des inneren Reichtums“ auch über das Schlussfolgern hinausgehen. So halten beispielsweise Rahner und Lehmann auch die Weiterentwicklung schon definierter Dogmen für möglich: wenn etwa ein Dogma „in seinem Sinn weiter durchdacht“ oder „von unwillkürlich mitschwingenden Mißverständnissen ... gereinigt“ wird; wenn es „in deutlicheren Zusammenhang mit anderen Glaubenswahrheiten gebracht“ wird; wenn es „in neuen Formulierungen ausgesagt [wird, ...] durch die es in ganz andere Perspektiven tritt“:

„Solch ein Wandel innerhalb der Gültigkeit des bisherigen Dogmas kann ungeheuer sein, kann das ‚alte‘ Dogma aus ganz anderem Aspekt zeigen, die konkrete Gestalt, in der es sich im Denken und vor allem im Leben der Kirche zeigt, sehr tiefgreifend verändern.“³³

3.4 Zwei legitime Grundanliegen und ein Dilemma

Das Neue kann also auch in Bezug auf die Glaubenslehre als unausweichliches Faktum gelten. Das theologische Hauptproblem ergibt sich aus dem Dreiecksverhältnis zwischen dem Wahrheitsanspruch des Glaubens, seiner geschichtlichen Dimension und seiner diachronen Identität:³⁴ Wie kann man etwas für immer wahr erklären, was sich verändert? Und wie kann der Glaube über alle Veränderungen hinweg die bleibende

³² Vinzenz von Léins, Commonitorium 23,4–12; 22,7; 23,2 („ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur“).

³³ K. Rahner/K. Lehmann, Geschichtlichkeit (s. Anm. 13), 731.

³⁴ Vgl. W. Kasper, Dogma/Dogmenentwicklung, in: NHThG, München 1991, Bd. 1, 298f.:

Verbindung mit seinem historischen Ursprung wahren? Letztlich stößt man auf ein Dilemma. Konservativität und Innovation scheinen sich zu beißen. Wie kann man dieses Dilemma überzeugend auflösen?

Vieles spricht dafür, zunächst einmal beide Anliegen gelten zu lassen, Konservativität und Innovation. Für die Konservativität spricht der Geschenkcharakter der Offenbarung, der Glaube an ihren Ursprung in Gott und die Einsicht, dass man sich etwas Ähnliches nicht selbst machen kann. Glaubt man daran, ein *depositum fidei* mit Heilsrelevanz und sich daraus ergebendem Verkündigungsauftrag erhalten zu haben, so ist es fast schon zwingend, es so gut als eben möglich an seine historischen Ursprünge zurückzubinden. Hinzu kommt die Einsicht, dass Offenbarung im christlichen Verständnis ein Ereignis ist und damit etwas, das durch Sätze und Formeln immer nur bruchstückhaft abgebildet werden kann. Christentum muss sich an Leben und Verkündigung Jesu orientieren. Wenn es sich treu bleiben will, muss der verkündete Glaube dem ursprünglichen Glauben derer, die das Christusereignis als erste bezeugt haben, entsprechen. In dieser Hinsicht muss das Christentum also konservativ sein. Für die Weitergabe (lat. *traditio*) des Glaubens gilt das Paulus-Wort: „Ich habe euch überliefert, was auch ich empfangen habe“ (1 Kor 15,3).

Diese erste Seite der Medaille könnte den Eindruck erwecken, als wäre Innovation dem Glauben fremd und als würde die Kirche rein zufällig davon überrascht. In Wirklichkeit aber ist Innovation ein integrales Element des christlichen Selbstverständnisses. Mit den Worten Joseph Ratzingers:

„Weil die Jesusüberlieferung nicht verknechtende menschl[iche] Geschichts-T[radition] ist, in der es auf archivarische Bewahrung ankommt, sondern Gegenwart vom Geist her ..., darum kann, ja muß das Wort des Herrn als ein gegenwärtiges u[nd] auf die Gegenwart bezogenes verstanden werden; es entfaltet sich weiter“.³⁵

„Das Grundproblem ist ... nach wie vor das Problem der Geschichtlichkeit des Dogmas im Verhältnis zu dessen universalen Wahrheitsanspruch“.

³⁵ J. Ratzinger, Tradition, III. Systematisch, in: LThK² 10 (1965), 294.

Wirksame Verkündigung einer Offenbarungsbotschaft setzt voraus, das Neue einer Situation differenziert wahrzunehmen und die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen (GS 4). Die eigene Situation ist Voraussetzung für die je eigene Aneignung der Tradition. Konservativität allein genügt nicht, denn die Weitergabe als Vergangenes oder Überholtes kann nicht Ziel kirchlicher Verkündigung sein. Im Ergebnis muss ein Tradierungsprozess daher

„zugleich konservativ und innovativ sein. Konservativ muss er sein, weil es darum geht, die Treue zum Ursprung zu bewahren. Das Wort Gottes soll unverkürzt und unverfälscht weitergegeben werden. Andererseits muss dieser Tradierungsprozess jedoch auch innovativ sein; denn das Wort Gottes muss so zur Sprache gebracht werden, dass es in der jeweiligen Gegenwart verstanden und angenommen werden kann.“³⁶

Es wäre also wünschenswert, beides zu haben, Konservativität und Innovation. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, wie beides miteinander vereinbart werden soll und ob das überhaupt möglich ist. Mit anderen Worten: Wie kann man beide Anliegen als legitim gelten lassen, sowohl die Kontinuität mit dem Ursprung als auch die Entstehung von wirklich Neuem in der Geschichte des Glaubens? Wie also kann „wirklich die neue Wahrheit die alte sein“?³⁷

4. Klassische Lösungsansätze für das Problem der Dogmenentwicklung

4.1 Epistemische Differenz

Solange man am instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis festhielt und daran, dass diese Offenbarung abgeschlossen ist, konnte eine Weiterentwicklung nur in Bezug auf Verständnis oder Verkündungsform der ein für alle Mal fixierten Glaubenswahrheit gedacht werden. Wandelbar erschienen nur epistemische Aspekte wie Interpre-

³⁶ M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 370f.

³⁷ K. Rahner/K. Lehmann, *Geschichtlichkeit* (s. Anm. 13), 732.

tation und Weitergabe. Die epistemische Differenz dazwischen, wie Dinge sind und wie sie uns erscheinen, wurde ausgemünzt als Differenz zwischen objektiver Offenbarung und subjektiver Erkenntnis- und Kommunikationsgestalt.

Thomas von Aquin scheint dieser Erklärung der Dogmenentwicklung zugeneigt zu haben. Ihm zufolge sollte man sie sich nicht wie den Erkenntnisfortschritt eines Dozenten vorstellen, der nämlich forschend wirklich „neue“ Erkenntnisse zutage fördert, sondern eher wie das Dazulernen eines Schülers, dem der Lehrer die ganze Kunst nicht auf einmal beibringt, sondern nacheinander und gemäß seiner Auffassungsgabe (Sth II-II, q.1 a.7). Den Unterschied zwischen dem Lernen des Dozenten und dem Lernen des Schülers sieht Thomas darin, dass die Erkenntnis im Fall des Schülers zwar an sich „schon da“, aber für ihn noch nicht verfügbar ist. Die Verfügbarkeit von Erkenntnissen ist aber eine epistemische Frage.

Mit der zunehmenden Einsicht in den geschichtlichen Ereignischarakter von Offenbarung und der daraus resultierenden Verabschiedung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses wuchs auch die Einsicht, dass es um mehr geht als nur um eine epistemische Veränderung in Bezug auf eine fixe Menge an Glaubenswahrheiten. Daran ändert auch die Lehre von der Abgeschlossenheit der Offenbarung nichts: „Die Geschichte dieses Glaubens ist nicht darum schon zu Ende, weil die in Christus eschatologisch geschehene Offenbarung abgeschlossen ist.“³⁸ Wenn die Offenbarungsgeschichte auch in Leben und Verkündigung Jesu ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat, zielt sie doch auf die Antwort im Glauben. Offenbarung ist „ein dynamisch-offener Interpretationsprozess der Selbsterschließung Gottes“,³⁹ kein einseitiger Sprechakt, sondern ein kommunikatives Wechselverhältnis, das die Antwort einschließt und erst in ihr zu seiner Vollgestalt kommt. Damit gilt schließlich: Dogmenentwicklung ist eine Entwicklung der Offenbarung selbst, „indem sie immer nur weiterexistiert in Verkündigung und Glaubensannahme“.⁴⁰

³⁸ K. Rahner/K. Lehmann, *Geschichtlichkeit* (s. Anm. 13), 732.

³⁹ C. Böttigheimer, *Dogmenentwicklung* (s. Anm. 27), 135.

⁴⁰ K. Rahner/K. Lehmann, *Geschichtlichkeit* (s. Anm. 13), 732.

4.2 Bipolare Unterscheidungen: Inhalt/Form, Sache/Einkleidung usw.

Die meisten Erklärungsansätze zum Problem der Dogmenentwicklung arbeiten mit einer Unterscheidung zweier Pole einer dogmatischen Formulierung, nämlich Inhalt/Form, gemeinte Sache/Interpretamente, Sache/geschichtliche Bedingtheiten, Gedanke/Wort, Substanz/Formel oder ähnlichem. Die Lösung des Problems erfolgt dann dadurch, dass der eine Pol konstant, der andere variabel gehalten wird: Derselbe Inhalt könne in unterschiedlichen Formen ausgedrückt werden, derselben Sache könne man sich mittels verschiedener Interpretamente nähern usw.

Die genannten Unterscheidungen sind vage und schwierig genauer zu bestimmen. Dies ist aber noch kein prinzipieller Einwand, da wir etwa die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt in unserer alltäglichen Verständigungspraxis erfolgreich verwenden. So können wir z. B. eine in der Sache berechtigte Forderung ablehnen, weil sie „im falschen Ton“ erhoben wurde. Wir können die Rede eines radikalen Politikers aufgrund ihrer rhetorischen Qualitäten loben, auch wenn wir seine politischen Ansichten überhaupt nicht teilen. Wir können davon sprechen, dass in zwei Sprechakten derselbe Gedanken ausgedrückt wurde. Und wir können zwei verschiedene Zeugenaussagen als Aussagen über dasselbe Ereignis betrachten. Diese Beispiele belegen, dass wir in der Lage sind, die Form, in der etwas zum Ausdruck gebracht wird, intuitiv von dem Inhalt zu unterscheiden, der zum Ausdruck gebracht wird – trotz aller Schwierigkeiten mit einer theoretischen Klärung dieser Unterscheidung. Ein Grund für diese Schwierigkeiten liegt darin, dass der Inhalt nie ohne Form vorliegt. Ebenso gibt es „den“ Glauben (wenn überhaupt) nur in zeitbedingten Ausdrücken und Wendungen.⁴¹

Lösungsansätze dieser Art dokumentieren wichtige hermeneutische Einsichten. Sie werden dem Umfang und der Radikalität der tatsächlichen Veränderungen jedoch nicht gerecht. Es ist ein

⁴¹ Auch im Einzelnen ist die Unterscheidung alles andere als klar: Gehört es zum Inhalt oder zur Form der Christologie, dass man bei Jesus Christus von zwei Naturen in einem Wesen spricht?

„zweifellos vorhandene[r] Tatbestand ..., daß die Kirche Sätze als von Gott geoffenbart definiert, ... für die in der Tradition sogar nicht einmal ... äquivalente u[nd] explizite Sätze als bis zu den Aposteln zurückgehend noch nachweisbar sind, ja nicht einmal als früher einmal vorhanden mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden können. All das bedeutet, daß nicht nur die Theologie, sondern auch die Offenbarung (insoffern sie immer nur weiterexistiert in Verkündigung u[nd] Glaubensannahme) eine Geschichte, ‚Entwicklung‘ und einen ‚Fortschritt‘ nach Christus hat.“⁴²

Dieser Tatbestand kann nicht „dadurch aus der Welt geschafft werden ..., daß man [ihn ...] lediglich als Geschichte verschiedener Formulierungen einer und derselben Wahrheit abtut“.⁴³ Die Unterscheidung Form/Inhalt reicht daher nicht aus, um die Spannung von Tradition und Innovation aufzulösen.

4.3 Explikation

Die wichtigste Erweiterung des Lösungsansatzes besteht darin, neue Lehren als Explikation von implizit Mitgemeintem zu verstehen. Christlicher Glaube zielt zunächst auf eine Sinnganzheit. Diese ist nur auf dem Wege einzelner Sinngehalte zugänglich, also durch den Versuch, einzelne Aspekte dieses Sinnganzen sprachlich auszudrücken. Auf diesem Wege erreicht man ein antizipierendes Gesamtverständnis, das der Einzelne auf dem Wege von innerer Reflexion, äußerer Glaubensunterweisung sowie allgemeiner Reifungsprozesse weiterentwickelt. Die Glaubensgemeinschaft als ganze durchlebt verschiedene geschichtliche Phasen mit ihren je eigenen kontingenten Herausforderungen und Anfragen. Diese führen dazu, weitere Aspekte herauszugreifen und ausdrücklich zu formulieren (nicht selten in der Terminologie der vorherrschenden Philosophie der jeweiligen Zeit). Sie sind wiederum vor dem Hintergrund des antizipierten Gesamtverständnisses sowie ihrer geschichtlichen Bedingungen zu interpretieren und formen ihrerseits das eigene bzw. kollektive Glaubensbewusstsein. Auf diese Weise befinden sich der Glaube des Einzelnen und der Glaubensgemeinschaft in einem Pro-

⁴² K. Rahner, Dogmenentwicklung (s. Anm. 31), 458.

⁴³ W. Kasper, Dogma (s. Anm. 7), 303.

zess, in dem immer mehr von dem explizit gemacht wird, was im antizipierten Gesamtsinn implizit enthalten war.

Seit Newman sehr beliebt ist eine Analogie zur „Entwicklung der geistigen Erkenntnis“:⁴⁴ Der Intellekt, dem ein neuer Gegenstand begegnet, gewinnt zunächst eine noch undeutliche allgemeine Intuition von ihm. Dann wird im Detail dasjenige theoretisch zu entwickeln versucht, was zuvor nur einschlussweise und antizipatorisch erkannt wurde. Die so erhaltene Theorie wird mit den vorausgehenden Einzel-erkenntnissen verknüpft und abgeglichen. Schließlich erfolgt die erneute Betrachtung des Gegenstands und die Prüfung des so gewonnenen Gesamtbildes an ihm.

Das Erklärungsmodell der Explikation ist ohne Zweifel wesentlich adäquater als eine bloße bipolare Unterscheidung von selbem Inhalt in veränderter Form. In vielen historischen Fällen kann man eine später explizit gemachte Lehre mit Recht als im bisherigen Glaubensgut implizit enthalten ansehen. Fraglich sind jedoch die Kriterien. Konsistenz und Kohärenz reichen nicht aus. Man wird für ein „implizites Enthaltensein“ mehr verlangen müssen, als nur dass etwas zu den expliziten Glaubensinhalten „passt“. Es muss sich irgendwie „nahelegen“, einen fehlenden Zusammenhang herstellen oder vielleicht eine gewisse Erklärungsfunktion haben. Die Kriterienfrage werden wir unten im Abschnitt 4.5 wieder aufnehmen.

Ein zweites Problem betrifft auch hier noch den Umfang der faktischen Dogmenentwicklung. So sinnvoll zum Beispiel ein päpstlicher Jurisdiktionsprimat ist und so wenig er der biblischen Tradition widerspricht, so fraglich ist doch, welche Belege man dafür angeben will, dass dieses Dogma von den Tagen der Urkirche an immer schon „implizit“ mitgeglaubt worden sei – d.h. selbst zu Zeiten, in denen es noch gar kein Papstamt im annähernd heutigen Sinne gab. Häufig wird man sagen müssen, dass man für eine Lehre, die zu einer bestimmten Zeit neu hinzutrat, nur schwache Konvenienzgründe vorbringen kann, während es nahezu unmöglich scheint, sie historisch redlich bis auf die apostolische Lehre zurückzuverfolgen.

⁴⁴ J. P. Junglas, Dogma (s. Anm. 6), 361.

Bleibt die Frage, ob die Kirche nicht doch ihren Glauben weiterentwickeln kann in einem Sinne, der über Veränderung im Verständnis, Veränderung in den Formulierungen und Veränderung in der Explizitheit hinausgeht.

4.4 Wirken des Hl. Geistes

Häufig wird zur religiösen Rechtfertigung einer Neuerung ein Wirken des Heiligen Geistes in Anspruch genommen. Nach Überzeugung des 2. Vatikanischen Konzils kann der Glaube nur durch den inneren Beistand des Heiligen Geistes vollzogen werden und dieser Geist „vervollkommenet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen“ (DV 5). Glaube ist demnach untrennbar mit dynamischen Prozessen verknüpft, in denen Gott den Gläubigen auch bei epistemischen Vorhaben wie einem vertieften Offenbarungsverständnis hilft. Dies gilt nicht nur in Bezug auf den Einzelnen und seinen Glaubensweg (dies war schon im 1. Vatikanum ausgesprochen worden, vgl. DH 3020), sondern auch in Bezug auf die Überlieferung selbst. So führt Ratzinger aus, dass der Hl. Geist bzw. das Pneuma

„gerade als je jetzt anwesendes Sorge trägt, dass die einmalige Offenbarung erhalten bleibt, die unter Umständen, eben um dieselbe zu bleiben, anders gesagt werden muss (G. Ebeling: RGG³ VI 983). Das Präsens des Pneuma gehört konstitutiv zur christl[ichen] T[radition], die sich gerade so von der bloß menschl[ichen] T[radition] u[nd] der aus ihr resultierenden Verknechtung an vergangene Geschichte unterscheidet“.⁴⁵

Auch ist es biblisch geboten, stets mit dem Wirken des Hl. Geistes zu rechnen: „Löscht den Geist nicht aus!“ (1 Thess 5,19).

Das Problem ist die Abgrenzung der Einzelfälle. Wie will man feststellen, ob eine bestimmte Entwicklung als ein Wirken des Heiligen Geistes aufgefasst werden kann oder nicht? Ohne eine allgemein akzeptierte Theorie des Handelns Gottes bleibt diese Erklärung dünn. Sie räumt die Möglichkeit nicht aus, dass ein Wirken des Hl. Geistes

⁴⁵ J. Ratzinger, Tradition (s. Anm. 35), 295f.

bloße Behauptung ist und zur ideologischen Legitimation missbraucht wird.

4.5 Kriteriologischer Ansatz

Weiterführend scheinen kriteriologische Ansätze zu sein. Der bekannteste stammt wohl von John Henry Newman. In seinem berühmten „Essay“ nennt er sieben Kriterien dafür, dass eine Weiterentwicklung des kirchlichen Dogmas der ursprünglichen Idee gegenüber *treu* ist:⁴⁶

1. *Preservation of type* – Erhaltung des Typs. Die Grundidee (*essential idea*) muss gewahrt werden, die Entwicklung muss den Gründungsabsichten entsprechen.

2. *Continuity of principles* – Kontinuität der Prinzipien. Die Entwicklung einer Idee verläuft nicht rein zufällig, sondern nach gewissen Prinzipien oder Gesetzen.

3. *Power of assimilation* – Assimilationskraft. Hat eine Idee die Kraft, konkurrierende Systeme in sich aufzunehmen (Bild des Metabolismus: Verstoffwechselung von Nahrung zu eigener Körpersubstanz)?

4. *Early anticipation* – Frühe Antizipation ihrer Zukunft. Gibt es im Frühstadium der Idee Anzeichen für die spätere Entwicklung?

5. *Logical sequence* – Logische Abfolge von Voraussetzungen zu Konklusionen.

6. *Preservative additions* – Zurückhaltende Hinzufügungen. Eine Entwicklung muss konservativ gegenüber ihrer Vorgeschichte sein. Was den vorhergehenden Entwicklungsgang umkehrt, ist eine Fehlentwicklung (*corruption*).

7. *Chronic continuance* – Zeitliche Kontinuität. Treue Entwicklungen zeichnet eine gewisse Langlebigkeit aus, sie haben eine längere Geschichte und überstehen auch Phasen leidenschaftlicher Kritik, heftiger Angriffe und wilder Kontroversen.

Newmans Kriterien sind im Einzelnen diskutierbar. So ist die Wahrung der Grundidee kaum nicht-zirkulär überprüfbar (man bräuchte direkte Einsicht in sie) und die Rede von Entwicklungsgesetzen nach

⁴⁶ J. H. Newman, *Essay* (s. Anm. 1), II, c. 5. Newman spricht von „*fidelity*“, hier wiedergegeben mit „Treue“. Vgl. auch J. Auer, *Dogmengeschichte* (s. Anm. 30), 467.

Poppers Historismus-Kritik schwer zu plausibilisieren. Eine Weiterentwicklung scheint aber lohnenswert.

5. Philosophische Einsichten für die Weiterentwicklung einer Theorie der Dogmenentwicklung

Nachdem in den vorigen Abschnitten das Problem der Dogmenentwicklung und klassische Ansätze zu seiner Lösung skizziert worden sind, sollen nun drei philosophische Einsichten dargestellt werden, die für die Weiterentwicklung einer Theorie der Dogmenentwicklung relevant sind.

5.1 Holismus und Bedeutungsrelativität

Eine wichtige philosophische Einsicht des 20. Jahrhunderts stellt die sog. „Quine-Duhem-Theorie“ dar.⁴⁷ Ihr zufolge sind unsere Überzeugungen holistisch, d. h. sie bestimmen sich in ihrer Bedeutung derart gegenseitig, dass es keinen Sinn hat, eine einzelne Überzeugung mit der Realität zu konfrontieren und auf diesem Wege nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Einsicht wurde in der historisch informierten Wissenschaftstheorie gewonnen, ist aber längst in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Erkenntnistheorie, Sprach- und Religionsphilosophie erkannt worden.⁴⁸ In der Dogmenhermeneutik hat man anfangs Ähnliches erkannt, etwa das Prinzip, dass Einzelaussagen nur im Kontext des „Gesamts des Glaubens“ zu interpretieren sind.⁴⁹

⁴⁷ W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in: ders., *From a Logical Point of View*, Cambridge 1953, 20–46; P. Duhem, *La théorie physique: son objet et sa structure*, Paris 1906, 303–328; zum Holismus Quines siehe auch C. Tapp, *Der allwissende Interpret Donald Davidsons in theologischer Perspektive*, Münster 2004.

⁴⁸ Für die Religionsphilosophie siehe insbesondere N. Strobach, *Webs of Belief*, in: *Theologische Zeitschrift* 67 (2011), 458–479; W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 123.

⁴⁹ So z. B. bei W. Kasper, *Dogma* (s. Anm. 7), 303: „Das Dogma ... muß im Zusammenhang mit der ... gesamten kirchlichen Praxis interpretiert werden.“

Eng mit dem Überzeugungsholismus zusammen hängt die sprachphilosophische Einsicht der Bedeutungsrelativität: Die Bedeutung der in einem Satz verwendeten Worte lässt sich nicht unabhängig von Hypothesen über die in diesem Satz ausgedrückten Überzeugungen ermitteln. Auch die Bedeutung theologischer Termini hängt vom Gesamtsystem der Glaubensüberzeugungen ab. Diese Einsicht ist in der Theologie noch nicht sehr verbreitet. Sie stellt gewissermaßen eine Radikalisierung der neuzeitlichen Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit von Wahrheitsansprüchen dar. Sie verlangt recht radikale Schlussfolgerungen: Nicht nur die Situation, in der eine dogmatische Aussage formuliert wurde, und mit ihr die damals verwendete Terminologie bestimmen ihren Gehalt mit, sondern letztlich die Gesamtheit der sie umgebenden Überzeugungen. Ein Beispiel: Was der Ausdruck „Person“ in der Lehre von drei innertrinitarischen Personen bedeutet, hängt davon ab, welche weiteren Überzeugungen über Personen ein Vertreter dieser Lehre hegt – ganz gleich, ob religiöse oder nicht-religiöse. Insofern greift es wesentlich zu kurz, wenn kirchenamtlich gelegentlich die Rechtgläubigkeit eines Theologen an der Verwendung der überlieferten Terminologie gemessen wird. Der modernen Sprachphilosophie zufolge wäre damit allein überhaupt nichts gewonnen, im Gegenteil: Der Theologe könnte mittels derselben Formulierungen faktisch ganz andere als die überlieferten Überzeugungen vertreten. Und er könnte umgekehrt dieselben Überzeugungen wie die Tradition vertreten, ohne auch nur einen Ausdruck wörtlich von ihr zu übernehmen. (Dies hätte natürlich den Nachteil mangelnder Erkennbarkeit dieser Identität.) Um die Identität des Glaubens festzustellen, wäre es vielmehr nötig, einen Überblick über das Gesamtmuster der verwendeten Termini und der vertretenen Überzeugungen zu erlangen, um zu sehen, wie weit sich dieses Gesamtmuster mit den überlieferten Mustern und Vorstellungen zur Deckung bringen lässt. Eine erste Spur dieser Erkenntnis finden wir schon bei Anselm von Canterbury:

„Wenn ich behaupte, die höchste Dreifaltigkeit könne drei Substanzen genannt werden, so bin ich den Griechen gefolgt, die drei Substanzen in einer Person mit demselben Glauben bekennen, wie wir drei Personen

in einer Substanz; denn sie bezeichnen in Gott das mit ‚Substanz‘, was wir mit ‚Person‘.“⁵⁰

Nach Anselm kann also mittels genau vertauschter Verwendung zweier Worte derselbe Glaube (*eadem fides*) ausgedrückt werden. Mit aller exegetischen Konsequenz formuliert Thomas Söding in Bezug auf *Dei verbum*:

„Der Kontext entscheidet über den Sinn. Zweifellos gibt es das Lexikon. Die Grundbegriffe der Theologie, die *Dei Verbum* verwendet, sind klar. Aber ihr Zusammenhang ist entscheidend. In ihm gewinnen sie eine *neue Bedeutung*.“⁵¹

Die Einsicht in die Bedeutungsrelativität hat weitreichende Auswirkungen für die Dogmatik. Sie impliziert zum Beispiel, dass Traditionenprozesse *notwendig* in der oben angesprochenen Spannung zwischen Bewahrung und Veränderung stehen. Unveränderte Glaubensformulierungen verändern in einer stetig sich wandelnden Welt nach und nach ihre Bedeutung. Schon daher kann das „archivarische“ Modell des Hütens eines fixierten *depositum* nicht funktionieren. Krampfhaftes Festhalten an Formulierungen kann dem berechtigten konservativen Anliegen genau entgegenwirken. Wer den Glauben bewahren will, muss seinen Ausdruck sich verändern lassen.

Zwar hat Ratzinger recht, dass philosophische Termini durch die Geschichte ihrer theologischen Rezeption transformiert werden, so dass am Ende die Sprache des Glaubens „die Spuren der philosophischen Herkunft an sich trägt, ohne in dieser Herkunft aufzugehen“.⁵² Doch lässt sich daraus noch nicht auf eine „Unüberholbarkeit der Grundworte“ schließen. Wenn man diese Unüberholbarkeit setzt, muss man damit leben, dass dogmatische Formulierungen im Laufe der Zeit immer sperriger, unverständlicher und fremdkörperartiger wirken (gewissermaßen zum Althochdeutschen der religiösen Sprache werden) – und gerade darin überholbar würden. Mit Walter Kern

⁵⁰ A. v. Canterbury, *Monologion*, hg. v. F. S. Schmitt, Stuttgart 1964, praef.

⁵¹ Th. Söding, *Die Zeit für Gottes Wort. Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform*, in: *Theologische Revue* 108/6 (2012), 448, eig. Herv.

⁵² J. Ratzinger, Gültigkeit (s. Anm. 9), 66.

muss man festhalten, dass die Auslegung des Glaubens „sich mit den Mitteln und auf die Weise des Denkens der Gegenwart vollziehen [und] in die Sprache, die Denkformen und Problemstellungen des zeitgenössischen Lebens eingehen [muss] – sie bliebe sonst unverständlich und unannehmbar“.⁵³ Sicher „spricht“ das Dogma, wie Ratzinger formuliert, „seine eigene Sprache“,⁵⁴ doch setzt sie wie jede Sprache voraus, dass ihre Wörter etwas bedeuten. Bedeutung aber ist eben abhängig vom Kontext, vom Netzwerk der Worte und Überzeugungen. Verschieben sich Bedeutungen, so verschiebt sich bei gleichbleibender Formel der ausgesagte Inhalt. Will man den Inhalt möglichst konstant halten, muss man ihn daher stets reformulieren (maßvoll, überlegt und kontrolliert selbstverständlich). Dies wurde von der Internationalen Theologenkommission, deren Diskussion Ratzinger kommentierte, sehr ähnlich gesehen, wenn sie daran festhielt, „daß keine Formel, so gültig und unerlässlich sie zu ihrer Zeit auch gewesen sein möge, den gemeinten Gedanken voll ausdrücken und für immer unzweideutig aussagen könne, da ja Sprache ständig in Bewegung sei und sich in ihren Bedeutungsgehalten verschiebe“.⁵⁵

5.2 Theorien personaler Identität

In der theologischen Tradition wurden viele Bilder und Analogien bemüht, um Kontinuität und Veränderung des Glaubens zusammenzudenken. Erwähnt wurde oben schon das Bild von Same und Baum: Der Same entwickelt sich aus sich selbst heraus zum ausgewachsenen Baum. Beide sind zwar offensichtlich in vielerlei Hinsicht verschieden, stehen aber dennoch in einem engen Zusammenhang kontinuierlicher Entwicklung. Der große Vorteil dieses Bildes ist, dass es das phänomenal Neue und die faktische Kontinuität bestens verbindet, dass es eine innere Dynamik zum Ausdruck bringt (der Same, der zum

⁵³ W. Kern, Bemerkungen zur Frage: Plurale Philosophie (als Medium pluraler Theologie)?, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, 208.

⁵⁴ J. Ratzinger, Gültigkeit (s. Anm. 9), 65.

⁵⁵ Ebd., 62.

Baum wachsen „will“), dass es Umwelteinflüssen auf das Wachstum des Baumes Rechnung trägt und sogar mit der Entfernung einzelner Äste kompatibel ist. Das Bild hat aber auch Grenzen. So teilen Same und Baum nicht einmal Eigenschaften, die man als konstitutiv für die Art von Gegenständen ansehen würde, zu der sie gehören (z. B. hat der Same keinen verholzten Stamm, der Baum hingegen keine Keimfähigkeit).

Ein ähnliches Bild ist die Veränderung eines Menschen im Laufe seines Lebens. Was Kind und Erwachsenen in dem Bild verbindet, ist, dieselbe Person zu sein. Von der diachronen Identität von Personen bzw. ihrer „Persistenz“ hängen viele selbstverständliche Einrichtungen unserer Lebenspraxis ab: Dass das Gericht den Täter verurteilt, obwohl dieser sich seit der Tat erheblich verändert haben kann; dass wir jemanden für etwas moralisch verantwortlich machen können, obwohl das betreffende Ereignis in der Vergangenheit liegt; dass wir heute noch über unseren Besitz verfügen können; dass unsere früheren Versprechen für uns auch heute noch Geltung besitzen; ja, dass wir überhaupt noch denselben Namen für eine Person verwenden können, wie krass auch immer sie sich inzwischen verändert haben mag.

Diachrone personale Identität ist philosophisch keineswegs trivial, denn wie alle Veränderungen scheint sie dem sog. Leibnizprinzip zu widersprechen, demzufolge nicht identisch sein kann, was gegenteilige Eigenschaften aufweist (*indiscernibilitas identicorum*). Die analytische Metaphysik hat hier in den letzten Jahren Erstaunliches geleistet und elaborierte Theorien personaler Identität erarbeitet.⁵⁶ Eine zentrale Frage ist dabei, was die Identität über die Zeit sichert. Ist es psychische oder physische Kontinuität? An den entsprechenden philosophischen Arbeiten ließe sich Einiges über Möglichkeiten und Grenzen lernen, diachrone Identität durch Kontinuität zu bestimmen.

⁵⁶ Mit theologischer Anwendung auf die Auferstehungsthematik, aber auch als Überblick über die verschiedenen Richtungen geeignet: G. Gasser (Hg.), Personal identity and resurrection, Farnham 2010.

5.3 Relativität der Prädikation „neu“

Die Analysen zum Begriff des Neuen haben gezeigt, dass „neu“ relativ zu einem Bestand ausgesagt wird. In dieser Hinsicht ließe sich die etablierte Lehre von der Explikation des implizit Mitglaubten bzw. der fortschreitenden Auseinanderlegung eines ursprünglich einheitlichen Glaubensbewusstseins weiterentwickeln. Ein im Laufe der theologischen Entwicklung neu erarbeiteter Satz kann demnach als „neu“ gelten in Bezug auf den Bestand an schon explizit gemachten Glaubenssätzen, ohne zugleich als „neu“ im Hinblick auf „den Glauben“ im Sinne des postulierten „ursprünglich einheitlichen Glaubensbewusstseins“ gelten zu müssen. In scholastischer Terminologie könnte man auch sagen: Was *quoad nos*, d.h. in Bezug auf uns als Menschen mit bestimmten Fragen und Problemen, als Glaubensgemeinschaft zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Stadium der Kultur- und Ideengeschichte und mit einem bestimmten historischen Kenntnisstand neu ist, muss nicht *per se* neu sein, d.h. nicht im Sinne einer argumentativen oder logischen Verbindungslosigkeit mit dem Alten. Mit Karl Rahner gesprochen:

„Soll ein neuer dogmatischer Satz nicht eine neue Offenbarung sein, so muß er in einer wenigstens für das kirchl[iche] Gesamtgläubensbewusstsein feststellbaren Weise mit den begrifflich formulierten Sätzen früherer Zeit in Zusammenhang stehen ..., so daß der alte Satz (im Ganzen der Offenbarung) oder die Reihe der vorausgehenden Sätze der vielphasigen Entwicklung Inhalt u[nd] Antrieb der Entwicklung der neuen Sätze in sich trägt.“⁵⁷

6. Schlussgedanken

Der Kirche kann es bei ihrem Anliegen, den Glauben weiterzugeben, den sie selbst als etwas ihr Gegebenes und ihrer Verfügung Entzogenes empfindet, nicht darum gehen, die äußereren, etwa sprachlichen, Formen dieses Glaubens uneingeschränkt und unverändert beizube-

⁵⁷ K. Rahner, Dogmenentwicklung (s. Anm. 31), 461.

halten. Denn es geht ihr um das, was geglaubt wird, nicht um seine Ausdrucksform. Hielte man um jeden Preis an der Ausdrucksform fest, so würde bei gegenwärtiger Lesart der ausgedrückte Inhalt sich verändern, bei historischer Lesart der Zugang zum Inhalt immer weiter verstellt. Sprache und Denken wandeln sich ebenso wie gesellschaftliche Verhältnisse und Lebenswirklichkeiten, alltägliche und wissenschaftliche Überzeugungssysteme.

Die Wandlungskraft des Christentums war für John Henry Newman einer der stärksten Indikatoren dafür, dass das Christentum seinen Urüberzeugungen und Urprinzipien treu geblieben ist. An der Wandlungskraft sehe man, dass das Christentum

„eine universale Religion ist, angemessen nicht schlechthin bloß einem Ort oder einer Periode, sondern allen Zeiten und Plätzen, [...] und daher] kann es nicht anders als variieren in seinen Beziehungen und Handlungsweisen gegenüber seiner Umwelt, d.h. es wird sich entwickeln“.⁵⁸

Formen sind durch den Inhalt unterbestimmt, d.h. verschiedene Formen können zu demselben Inhalt passen. Es passt aber nicht jede Form zum Inhalt. Es ist daher die kluge Abwägung im Einzelnen gefordert. Neuerungsvorschläge können niemals verantwortlich mit „Das haben wir ja noch nie so gemacht!“ abgelehnt werden. Vielmehr gilt es, Kriterien zu entwickeln und zu prüfen, die ein begründetes Urteil erlauben, ob man es mit einer positiven Fortentwicklung oder mit Verfall zu tun hat. Es scheint lohnend, Newmans Kriterien weiterzuentwickeln. Treue zur eigenen Grundidee, Festhalten an bewährten Prinzipien, Assimilationsvermögen und antizipatorische Momente können schon begleitend zu einer Entwicklung reflektiert werden. Andere Kriterien können nur in historischer Rückschau angewandt werden. Daher muss Raum für das Experiment bestehen (vgl. das Gleichnis vom Sämann, Mk 4,1–9). Ergänzt werden müsste Newmans Katalog durch stärker praxisorientierte Kriterien. Pastorale Klugheit erfordert bei manchen Veränderungen ein schrittweises und langsames Vorgehen,

⁵⁸ J. H. Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung, übers. v. T. Haeger, München 1922 (= Übers. der 1878er Ausgabe von J. H. Newman, Essay [s. Anm. 1]), 56f.

passend zu den Zeitintervallen, in denen sich das Individual- wie Kollektivbewusstsein an Dinge gewöhnt.

Die Aufgaben der Philosophie in diesen dialektischen Prozessen von Wandlungen desselben Glaubens können vielfältig sein. Die Einsicht in die Netzstruktur unserer Überzeugungen ist dabei genauso wichtig wie Reflexionen zum Wesen von Zeit und Geschichte oder Überlegungen zur geschichtlichen Bedingtheit von Geltungsansprüchen. Die Identität von etwas im Laufe seiner Wandlungen ist eines der ältesten philosophischen Themen. Wie die alte Wahrheit die neue sein kann, ist der Kern des theologischen Problems der Dogmenentwicklung. Insofern ist es vielleicht am Ende doch verzeihlich, wenn in diesem Aufsatz der Philosoph einen Ausflug in ein fremdes Gebiet unternommen hat.

Literaturverzeichnis

- Anselm von Canterbury*, Monologion, hg. v. F.S. Schmitt, Stuttgart 1964.
Auer, J., Dogmengeschichte, in: LThK² 3 (1959), 463–470.
Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22.12.2005 (VapS 172), Bonn 2005.
Blondel, M., Geschichte und Dogma, Mainz 1963.
Böttigheimer, C., Dogmenentwicklung, in: W. Beinert/B. Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. ⁶2012, 133–136.
Duhem, P., La théorie physique: son objet et sa structure, Paris 1906.
Drumm, J., Dogmenentwicklung, LThK³ 3 (1995), 295–298.
Essen, G./Pröpper, Th., Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn, Paderborn 1997, 163–178.
Gasser, G. (Hg.), Personal Identity and Resurrection, Farnham 2010.
Junglas, J. P., Art. Dogma, III. Dogmenentwicklung, in: LThK² 3 (1959), 361f.
Kasper, W., Art. Dogma/Dogmenentwicklung, NHThG 1, München 1991, 292–309.
Kern, W., Bemerkungen zur Frage: Plurale Philosophie (als Medium pluraler Theologie)?, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, 204–214.
Knapp, M., Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009.
Löffler, W., Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt: WBG 2006.

- Newman, J. H.*, An Essay on the Development of Christian Doctrine, London 1845.
Newman, J. H., Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung, übersetzt v. T. Haecker, München 1922.
Pesch, O. H., Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1: Die Geschichte der Menschheit mit Gott, Teilbd. 1: Wort Gottes und Theologie. Christologie, Ostfildern 2008.
Pröpper, T., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2000.
Quine, W., Two Dogmas of Empiricism, in: W. V. O. Quine, From a Logical Point of View, Cambridge 1953, 20–46.
Rahner, K., Art. Dogmenentwicklung, LThK² 3 (1959), 457–463.
Rahner, K./Lehmann, K., Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis, Bd. 1, Einsiedeln 1965, 727–782.
Ratzinger, J., Art. Tradition, III. Systematisch, in: LThK² 10 (1965), 293–299.
Ratzinger, J., Zur Frage der bleibenden Gültigkeit dogmatischer Formeln, Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, 61–67.
Ratzinger, J., Zur Lage des Glaubens, München 1985.
Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik [1873], 1. Buch: Theologische Erkenntnislehre (Gesammelte Schriften 3), Freiburg i. Br. 1948.
Söding, T., Die Zeit für Gottes Wort. Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform, in: Theologische Revue 108/6 (2012), 443–458.
Strobach, N., Webs of Belief, Theologische Zeitschrift 67 (2011), 458–479.
Tapp, C., Der allwissende Interpret Donald Davidsons in theologischer Perspektive, Münster 2004.