

## Mehr Spielraum als gedacht?

### Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch *Dogma im Wandel*

VON CHRISTOPH BRUNS

Die katholische Kirche befindet sich gegenwärtig in einer dramatischen Krise, die im Kern eine längst atmosphärische Glaubenskrise ist. In Europa greift diese Krise zwar nicht erst seit gestern um sich. Sie entfaltet heute jedoch in einer zuvor kaum gekannten Radikalität ihre identitätszersetzende Kraft. In dieser geschichtlichen Stunde ist die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihres Glaubens eine theologische Herausforderung allerersten Ranges. Zu ihrer Bewältigung möchte der Münsteraner Dogmatiker Michael Seewald einen Beitrag leisten mit seiner Monographie *Dogma im Wandel*, die bisher nicht nur in theologischen Fachkreisen, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit durchweg – soweit ich sehe – auf rege Zustimmung gestoßen ist.<sup>1</sup>

Ausgehend von der Diagnose, dass die „katholische Glaubenslehre unter beispiellosem Veränderungsdruck“<sup>2</sup> steht, fragt Seewald nach der Wandelbarkeit des Dogmas. Damit packt er das Problem an der Wurzel, das sämtlichen innerkirchlichen Reformdebatten von dogmatischem Gewicht zugrunde liegt. Ob es um das Priesteramt oder den Diakonat der Frau, den Eucharistieempfang wiederverheirateter Geschiedener, die Konfliktherde der Ökumene, strukturelle Fragen der Kirchenverfassung oder um die heißen Eisen der kirchlichen Sexual- und Ehemoral geht, immer steht im Hintergrund die eine, alles entscheidende Frage: In welchem Maß kann die katholische Glaubens- und Sittenlehre sich wandeln, ohne ihre Identität zu verlieren, die nach der Überzeugung der Kirche durch die Offenbarung des dreifaltigen Gottes selbst verbürgt ist? Der Schutzumschlag verspricht spannende Lektüre: Unter der in großen roten Lettern gedruckten Leitfrage „Kann die katholische Glaubenslehre sich verändern?“ wird dem interessierten Leser als Ergebnis der Untersuchung hoffnungsfroh verheißen: „Der Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche ist größer als gedacht.“<sup>3</sup>

Um diese systematische Kernthese zu rechtfertigen, skizziert Seewald in vier Kapiteln die Historie dogmatischer Entwicklungstheorien vom

<sup>1</sup> M. Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018. – Vgl. die Rezensionen von St. Orth, in: HerKorr 72 (2018) 53; J. Knop, in: ThG(B) 61 (2018) 314 f.; A. Käfer, in: ThR 83 (2018) 182–185; J.-H. Tüek, in: Christ in der Gegenwart 70 (2018) 453; St. Kiechle, in: StZ 143 (2018) 823 f.; S. Hartmann, in: FKTh 34 (2018) 312–314; N. Reck, in: Conc(D) 54 (2018) 471–474, hier 472 f.; Th. Marschler, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7. September 2018, 10; H. Zander, in: Neue Zürcher Zeitung, 12. Januar 2019 (<https://www.nzz.ch/feuilleton/stabil-ist-nur-der-wandel-ld.1450875>; letzter Zugriff: 30.11.2019).

<sup>2</sup> Seewald, *Dogma*, 270.

<sup>3</sup> Vgl. auch ebd. 20.

Altertum bis in die jüngste Vergangenheit. Sie alle, so erklärt er, suchen „die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität“<sup>4</sup> in der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre zu rechtfertigen. Neben einer Einleitung geht den vier Kapiteln je ein Abschnitt über die Geschichte des Dogmen- und Entwicklungsbegriffs sowie über die Bibel „als Resultat und Richtschnur dogmatischer Entwicklung“ voraus. Ein achttes Kapitel ist der Begründung der eigentlichen These gewidmet („Zusammenschau und Ausblick: Mehr Spielraum als gedacht“). Die Studie gliedert sich also in einen recht umfangreichen *historischen* (22–269) und einen vergleichsweise kurzen *systematischen* Teil (270–293).

Als Fachterminus, so erklärt Seewald, begegnet der Begriff „Dogma“ erst im 5. Jahrhundert bei Vinzenz von Lérins. Hier erst finde sich eine Begriffskonnotation, die der neuzeitlichen Wortbedeutung weitgehend entspreche.<sup>5</sup> Dem genuin neuzeitlichen Verständnis zufolge bezeichne der Terminus nämlich

nicht mehr nur eine einzelne Lehre (*ein* Dogma) oder die gesamte Glaubenslehre (*das* Dogma), sondern auch eine spezifische Qualität von Glaubenslehren, nämlich [...] das, was als „offizielle Lehre“ und als verbindliches „Bekenntnis“ galt [...].<sup>6</sup>

Seine endgültige lehramtliche Präzisierung habe der Dogmenbegriff schließlich unter Pius IX. gefunden.<sup>7</sup> Eine „höchst folgenreiche Ausweitung des Dogmenbegriffs“<sup>8</sup> konstatiert Seewald im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992. Danach sind Dogmen nicht mehr nur Wahrheiten, „die in der göttlichen Offenbarung enthalten sind“, sondern auch definierte Sätze, „die mit solchen Wahrheiten in einem notwendigen Zusammenhang stehen“<sup>9</sup>. Der Weltkatechismus habe „also eine neue Form des Dogmas hervorgebracht: ein Dogma [...], das der [sic!] ‚unwiderruflichen Glaubenszustimmung‘ (KKK 88) verlangt, obwohl es nicht Teil des Offenbarungsgutes ist“<sup>10</sup>.

Das geschichtliche Denken im strengen Sinn sei zwar erst „ein Kind des 19. Jahrhunderts“<sup>11</sup>, so dass sich das Problem der Dogmenentwicklung seither in einer vorher nicht gekannten Dringlichkeit stelle.<sup>12</sup> Die Frage nach der Wandelbarkeit der Glaubenslehre sei aber auch schon zuvor als Herausforderung erkannt worden.<sup>13</sup> Bereits die Bibel, in der sich diese Herausforderung etwa in 1 Tim 6,20 oder in den johanneischen Parakletsprüchen niedergeschlagen habe,<sup>14</sup> sei „selbst das Resultat dogmatischer Entwicklung *avant*

<sup>4</sup> Ebd. 19, 162, 285 u. ö.; vgl. 270.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 30.

<sup>6</sup> Ebd. 34 [Hervorhebung im Original].

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 37.

<sup>8</sup> Ebd. 45.

<sup>9</sup> KKK 88.

<sup>10</sup> *Seewald*, Dogma, 46.

<sup>11</sup> Ebd. 55.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 55–73.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 106.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 101–106.

*la lettre*<sup>15</sup>, bevor sie mit dem Abschluss der Kanonbildung selbst als Norm der weiteren Dogmenentwicklung akzeptiert worden sei. Denn die Kanonbildung sei auf der Grundlage der verbindlich anerkannten Glaubenslehre erfolgt.<sup>16</sup> Die den neutestamentlichen Schriftenbestand normierende Glaubenslehre aber sei ihrerseits entlang einer ihr vorausliegenden Richtschnur formuliert worden, der Septuagintafassung des Alten Testaments nämlich, „dessen genaue Konfiguration aber wiederum von dem Glauben abhängig war, den man in ihm zu finden meinte“<sup>17</sup>. Diese ideengeschichtliche Dialektik veranlasst Seewald zu der Schlussfolgerung: „Wer nach einem unbewegten Anfangspunkt dogmatischer Entwicklung sucht, sucht vergeblich. Er ist historisch nicht zu greifen.“<sup>18</sup> Im christologischen „Bekenntnis des Philipperhymnus, das zum ältesten Traditionsgut zählt“, findet er allerdings die „normative Grenze und die Triebfeder christlicher Dogmenentwicklung“, gleichsam ihren Gipfelpunkt:

Christlich ist diese Entwicklung dann – und nur dann – wenn sie im historischen Jesus zugleich den erniedrigten, menschengleichen und den erhöhten, gottgleichen Herrn erblickt. Dieses Bekenntnis mag sich sprachlich reformulieren lassen, der Sache nach ist es jedoch nicht mehr überbietbar und kann aus christlicher Sicht auch nicht zur Disposition gestellt werden.<sup>19</sup>

In den einzelnen Skizzen, die Seewald zu markanten Stationen der nachbiblischen Geschichte der Dogmenentwicklungstheorie präsentiert, werden aus der Antike unter anderem Basilius von Caesarea, Hieronymus, Augustinus, vor allem aber Vinzenz von Lérins behandelt. Dessen Anspruch, einen legitimen *profectus* von einer illegitimen *permutatio* der kirchlichen Glaubenslehre anhand der Kriterien *universalitas – antiquitas – consensus* unterscheiden zu können, hält Seewald für verfehlt. Die Regel des Vinzenz könne

*nach* dem Streit, wenn sich die Lage übersichtlicher gestaltet, begründen, warum der angesteuerte Hafen [sc. der Wahrheit] der richtige sein soll; kriteriologisch im Nebel des Streits den Hafen zu weisen, vermag sie nicht, weil die Kennzeichen, die Vinzenz für die Orthodoxie anführt, von der Heterodoxie in gleicher Weise in Anspruch genommen werden.<sup>20</sup>

Aus dem Mittelalter kommen zu Wort: Anselm von Canterbury und Peter Abaelard als Begründer der Lehre von der *conclusio theologica*; Anselm von Havelberg, der die bleibende Identität des Glaubens vor allem pneumatologisch begründe; Petrus von Corbeil, auf den die Unterscheidung von *fides explicita* und *fides implicita* zurückgehe; Hugo von Sankt Viktor, der zwischen dem Glauben als *affectus* und dem Glauben als *cognitio* unterscheide (und damit den Unterschied zwischen *fides qua* und *fides quae*

<sup>15</sup> Ebd. 96.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 97.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd. 85; vgl. 97, 294.

<sup>19</sup> Ebd. 100.

<sup>20</sup> Ebd. 137.

beschreibt); schließlich Thomas von Aquin, der Dogmenentwicklung gemäß antik-mittelalterlicher Tradition als Explikation verstanden und „dem Papst das Recht [...], theologische Diskussionen zu entscheiden und verbindlich zu beenden“<sup>21</sup> zugesprochen habe.

Vom Mittelalter wandert Seewald ins 19. Jahrhundert. Mit Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler geraten zunächst zwei Vertreter der katholischen Tübinger Schule in den Fokus. Charakteristisch für Dreys Beitrag sei der strenge Systemgedanke, wonach „die Dogmen ein System bilden, das von Gott konstituiert und von seinem Geist zusammengehalten wird“<sup>22</sup>, so dass die Glaubenswahrheit bei aller Dynamik der Entfaltung stets mit sich selbst identisch bleibe. Für Möhler stelle im Geiste der Patristik „der lebendige Organismus“<sup>23</sup> das Modell dar, in dem Selbigkeit und Wachstum des Dogmas zusammengedacht werden könnten. In seiner Frühzeit habe Möhler die Identität des Glaubens streng pneumatologisch begründet. Diesen Ansatz kritisiert Seewald:

Aus heutiger Sicht problematisch, aber aus seiner Sicht folgerichtig ist, dass sich für Möhler aus der exklusiven Bindung des Geistes an die Kirche auch ein ausschließlicher und damit ausschließender Erkenntnisanspruch ergibt: Die Wahrheit der kirchlichen Lehre könne nur in der Kirche wirklich verstanden werden, weil in den dogmatischen Ausprägungen [...] nur der Geist sich selbst begegne.<sup>24</sup>

Neben John Henry Newman, aus dessen Ansatz Seewald „die Möglichkeit ekklesialer Selbstkorrektur“<sup>25</sup> ableitet, kommt der Beitrag der Neuscholastik in dem Jesuiten Johann B. Franzelin sowie in den Dominikanern Reginald Schultes und Francisco Marín-Sola zu Wort. Über die Modernismuskrise im frühen 20. Jahrhundert kommt Seewald auf Karl Rahner zu sprechen, der unter dem Eindruck der Assumptadefinition stehe. „Für Rahner“, so stellt er fest, „ist eine Entwicklungstheorie nur aus der Retrospektive möglich [...], indem sie durch die Beobachtung des Gegebenen versucht, die Gesetze abzuleiten, die zur Entstehung des Bestehenden geführt haben“<sup>26</sup>. Beim frühen Ratzinger konstatiert Seewald einen weitgefassten, aktualistischen Offenbarungsbegriff, dem zufolge „Schrift und Überlieferung [...] Erkenntnis- und Materialprinzipien der Offenbarung, nicht die Offenbarung selbst“<sup>27</sup> seien. Dieses Offenbarungskonzept impliziere großen Spielraum für dogmatische Entwicklungen, so dass aus ihm auch die Ausweitung des Dogmenbegriffs im Weltkatechismus hergeleitet werden könne, an dem Ratzinger bekanntlich federführend beteiligt war.<sup>28</sup> Für den Dogmenbegriff

---

<sup>21</sup> Ebd. 171.

<sup>22</sup> Ebd. 186.

<sup>23</sup> Ebd. 188.

<sup>24</sup> Ebd. 190.

<sup>25</sup> Ebd. 205.

<sup>26</sup> Ebd. 238.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der katholischen Theologie*, Köln [u. a.] 1966, 21 (zitiert nach Seewald, *Dogma*, 254).

<sup>28</sup> Vgl. Seewald, *Dogma*, 257.

und die Entwicklungstheorie Walter Kaspers sei der ökumenische Dialog von fundamentaler Bedeutung. Deshalb unterscheide Kasper grundlegend zwischen Dogma und Evangelium, das seinerseits nie restlos im Dogma eingeholt werden könne.

Aus Seewalds Darstellung nimmt der interessierte Leser folgendes Ergebnis mit: Ungeachtet der Unterschiede im Detail sind sich alle vorgestellten Theologen darin einig, dass das der Kirche anvertraute *depositum fidei* der Erklärung und Entfaltung im Dogma bedarf, dabei jedoch – weil die Kirche durch Gott selbst vor Irrtum bewahrt wird – stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist.

Während Seewald im historischen Teil ein informativer Überblick über die in Frage stehende Problemgeschichte gelungen ist, vermag die Rechtfertigung seiner systematischen Kernthese nicht zu überzeugen. Dass der „Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche“, wie vollmundig angekündigt, „größer als gedacht“<sup>29</sup> sei, wird zwar immer wieder behauptet, aber nirgends stichhaltig begründet und „inhaltlich [...] nicht näher entfaltet“<sup>30</sup>. So heißt es etwa völlig vage:

Theologische Entwicklungstheorien bieten keine dogmatische Weltformel, haben aber die Aufgabe, den Raum des *Möglichen* gegenüber seinen Bestreitungen – dem angeblich *Unmöglichen* und dem angeblich *Notwendigen* – offenzuhalten.<sup>31</sup>

Wie denn nun dieser „Raum des Möglichen“ konkret aussehen könnte, erfährt der Leser nicht. Wer das Buch zur Hand nimmt in der Hoffnung, darin eine reflektierte Rechtfertigung seiner Sehnsucht nach konkreten innerkirchlichen Reformen zu finden, wird also enttäuscht.

Mit seiner systematischen Kernthese suggeriert Seewald von Anfang an, dass auch eine kontradiktorische Dogmenrevision möglich sei, ohne dass er dies freilich ausdrücklich sagt. Er rechnet jedenfalls mit der „Möglichkeit ekklesialer Selbstkorrektur“ auf dem Feld des eigentlichen Dogmas, wie er sie ohne zureichende Begründung bei Newman angelegt findet.<sup>32</sup> Ja, er wagt sogar die weitreichende Behauptung: „Keine einzige der skizzierten Theorien gibt konkret vor, was in einer geschichtlichen Situation unbedingt notwendig oder aber auf keinen Fall [!] möglich wäre.“<sup>33</sup> In diesem Sinn vertritt er durchweg die Ansicht, die Entscheidung über Veränderungen in dogmatischen Fragen sei eine Angelegenheit des theologischen Diskurses<sup>34</sup> „ohne Angst, Denkverbote und Scheuklappen“<sup>35</sup> „in einem offenen

<sup>29</sup> Ebd. (Schutzumschlag).

<sup>30</sup> So Hartmann, Rez. Seewald, 314.

<sup>31</sup> Seewald, Dogma, 270 [Hervorhebung im Original]; vgl. 275, 290.

<sup>32</sup> Ebd. 205; vgl. 290.

<sup>33</sup> Ebd. 270; vgl. auch 50f.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 143.

<sup>35</sup> Ebd. 294; vgl. 55, 270.

Gespräch<sup>36</sup>, als dessen verbindliche Grundlage er allein das christologische Bekenntnis ausweist.<sup>37</sup> Dabei lässt er eine Tatsache außer Acht, die für die Beantwortung seiner Leitfrage essenziell ist und über die er seine Leser im historischen Teil auch durchaus zutreffend informiert hat:<sup>38</sup> Nach der amtlichen katholischen Dogmatik und Kanonistik sind einzig und allein der Papst und die Bischöfe authentische Lehrer des Glaubens, indem sie ihr ordentliches oder außerordentliches Lehramt ausüben.<sup>39</sup> Wenn sie über eine Frage der Glaubens- und Sittenlehre urteilen, kommt ihrer Entscheidung unter bestimmten Umständen sogar Unfehlbarkeit und folglich der Charakter eines Dogmas im strengen, neuzeitlichen Sinn des Begriffs zu.<sup>40</sup> Hinter diesen Bestimmungen steht der Glaube, dass Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut hat.<sup>41</sup> Man muss diese Begründung nicht teilen und die daraus abgeleitete Dogmatik nicht gutheißen, man mag auch die Vorstellung „einer immer genau dasselbe lehrenden Kirche“ aus vielerlei Gründen als „ideologische Fiktion“ abtun.<sup>42</sup> Nur sollte man den dogmatisch-kanonistischen Befund und seine Begründung sachgerecht in Rechnung stellen, wenn man Möglichkeiten und Grenzen dogmatischer Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche ausloten will.

Um seine Kernthese zu begründen, hätte Seewald eigentlich überhaupt nicht die Geschichte dogmatischer Entwicklungstheorien „erzählen“ (Schutzumschlag) müssen. Denn die von ihm referierten Konzepte sind ja allesamt nicht aus dem für ihn selbst maßgeblichen Interesse heraus entworfen worden, Spielräume für die Befreiung von dogmatischen Fesseln auszuloten. Vielmehr verfolgen sie die konservative Absicht zu begründen, dass und warum die kirchliche Glaubenslehre durch allen notwendigen Wandel hindurch unverfälscht dieselbe geblieben ist und bleibt. Stattdessen hätte Seewald im systematischen Teil das eigentliche Hindernis in den Blick nehmen müssen, das geeignet ist, kirchliche Reformforderungen von dogmatischem Gewicht von vornherein zu blockieren – dabei aber unsichtbar bleibt, weil auf Kanzel und Katheder kaum darüber gesprochen wird. Die Rede ist von der bereits erwähnten Unfehlbarkeitsdoktrin, die Hans Küng schon seit langem als Achillesferse des kirchlichen Reformdiskurses identifiziert und einer radikalen Kritik unterzogen hat.<sup>43</sup> Möglichkeiten und Grenzen des

<sup>36</sup> Ebd. 275.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 100.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 38–51.

<sup>39</sup> Vgl. LG 25.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.; c. 749f. CIC/1983.

<sup>41</sup> Vgl. LG 21–25; DV 7; CD 2.

<sup>42</sup> M. Seewald, Todesstrafe und Tradition, in: Christ in der Gegenwart 70 (2018) 373 f., hier 374. Vgl. ders., Todesstrafe, Kirchenlehre und Dogmenentwicklung. Überlegungen zur von Papst Franziskus vorgenommenen Änderung des Katechismus, in: Conc(D) 55 (2019) 100–112, bes. 108–110.

<sup>43</sup> Vgl. H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich [u. a.] 1970; ders., Unfehlbarkeit, Freiburg

Wandels in der katholischen Glaubenslehre vermag ja allein derjenige zu bestimmen, der zuvor geklärt hat, welche Dogmen im weiteren Sinn nach katholischem Verständnis tatsächlich auch als Dogmen im engeren Sinn zu betrachten sind, als Glaubensdefinitionen also, die in ihrem Wesensgehalt nicht mehr angetastet werden können, weil sie vom kirchlichen Lehramt mit dem Anspruch auf Irrtumsfreiheit verkündet worden sind. Diese Frage streift Seewald höchstens am Rande.<sup>44</sup> Das eigentliche Problem lässt er seine Leser allenfalls erahnen, wenn er nebenbei lapidar behauptet: „Die Logik des Lehramts ist festgezurr, bietet aber dem, der ihre Finessen kennt, durchaus Luft, um Entwicklung zu denken.“<sup>45</sup>

Seewald versäumt es durchweg, die Frage zu beleuchten, welche Lehren der katholischen Glaubenstradition als unveränderlich, weil unfehlbar zu betrachten sind. Wenn er feststellt, „[e]indeutig zählbar“ als Dogmen im eigentlichen Sinn seien nur das Immaculata-, das Infallibilitäts- und das Assumptadogma,<sup>46</sup> so erweckt er seiner Kernthese entsprechend einmal mehr zu Unrecht den Eindruck, die meisten Inhalte der katholischen Glaubenslehre stünden dem diskursiven Zugriff der Theologen und der Gläubigen offen und seien auch für den Papst und die Bischöfe verhandelbar. Das kirchliche Lehramt kennt aber sehr wohl eine größere Zahl „eindeutiger“ Dogmen, an die es alle Glieder der Kirche im Glauben an die in Christus ergangene Offenbarung gebunden weiß: außer den altkirchlichen Konzilsentscheidungen zu Trinitätslehre, Christologie und Mariologie nicht zuletzt auch die Lehre über die Unmöglichkeit der Frauenordination. Dieses Dogma – das Seewald zu Unrecht als „Paradebeispiel für eine Dogmatisierungskompetenz, die die Päpste [...] erst seit dem Katechismus von 1992 auch als Dogma bezeichnen“<sup>47</sup>, betrachtet – wurde von Johannes Paul II. auf die unfehlbare Autorität des ordentlichen Lehramts zurückgeführt.<sup>48</sup> Auf dessen fundamentale dogmatische Bedeutung hat der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ladaria, im Mai 2018 noch einmal eindringlich mit den Worten hingewiesen:

Es ist wichtig zu bekräftigen, dass sich die Unfehlbarkeit nicht nur auf feierliche Erklärungen durch ein Konzil oder auf päpstliche Definitionen *ex cathedra* bezieht, sondern auch auf das ordentliche und allgemeine Lehramt der in aller Welt verstreuten Bischöfe, wenn sie in Gemeinschaft untereinander und mit dem Papst die katholische Lehre als endgültig verpflichtend vortragen. Auf diese Unfehlbarkeit bezog sich Johannes Paul II. in *Ordinatio sacerdotalis*. Er verkündete also kein neues Dogma, sondern bekräftigte, um jeden Zweifel zu beseitigen, mit der ihm als Nachfolger Petri verliehenen Autorität in einer förmlichen Erklärung, was das ordentliche und allgemeine Lehramt in der ganzen Geschichte als zum Glaubensgut gehörend vorgetragen hat.<sup>49</sup>

i. Br. [u. a.] 2016.

<sup>44</sup> Vgl. Seewald, Dogma, 217.

<sup>45</sup> Ebd. 51.

<sup>46</sup> Ebd. 273.

<sup>47</sup> Ebd. 49.

<sup>48</sup> Vgl. AAS 86 (1994) 545–548, dazu AAS 87 (1995) 1114.

<sup>49</sup> L. F. Ladaria, Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von „Ordi-

Welche weiteren Lehren als unfehlbar zu qualifizieren sind, ist eine Frage, die den Dogmenhistoriker vor nicht unerhebliche hermeneutische Probleme stellt. Für die innerkirchlichen Reformdebatten aber ist genau sie entscheidend.

Ob eine Lehre als unfehlbar zu betrachten ist, kann allerdings nach der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses ohnehin nur das Lehramt selbst entscheiden, nicht hingegen der akademische Diskurs oder die „Vernunft des Einzelnen“, wie Seewald glauben macht.<sup>50</sup> Man mag dies bedauern, muss diesem offenbarungstheologischen Modell und der daraus resultierenden Rechtslage in einer wissenschaftlichen Analyse allerdings Rechnung tragen. Dass die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen dogmatischen Wandels letztlich nicht im herrschaftsfreien Diskurs entschieden werden kann, ergibt sich aber auch zwingend aus dem Wesen dieser Frage. Zwar sind der Entwicklung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre in Schrift und Tradition Schranken vorgegeben, die verhindern, dass sie ins Beliebige abgeleitet.<sup>51</sup> Die Rechtmäßigkeit einer dogmatischen Entwicklung aber lässt sich anhand rationaler Kriterien niemals letztgültig beurteilen. Vielmehr ist die Legitimitätsfrage im Letzten selbst eine Frage des Glaubens, der sich in einer Offenbarungsreligion auf ein ihm unverfügbares Offenbarungsgeschehen bezieht. Der Historiker kann immer nur den faktischen Verlauf der Dogmengeschichte *sine ira et studio* auf der Grundlage seiner Quellen zu rekonstruieren versuchen.<sup>52</sup> Eine dogmatische „Stunde null“ oder ein theologisches Wahrheitskriterium ist für ihn aus seiner Perspektive in der Tat nicht zu greifen.

Deshalb gilt: Dass die Kirche bei allen Entscheidungen, die ihre Identität und damit die Substanz des christlichen Glaubens und der christlichen Moral betreffen, bisher nicht geirrt hat und auch künftig nicht irren wird – wie Seewald selbst dies jedenfalls ausdrücklich für das christologische Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Gottmenschen annimmt –,<sup>53</sup> lässt sich überhaupt nur im Glauben bejahen, nach katholischer Überzeugung im Glauben daran, dass Gott selbst die von ihm bevollmächtigten Lehrer seiner Kirche und durch sie und mit ihnen alle Gläubigen in der Wahrheit gehalten hat und hält.<sup>54</sup> Dies gilt folglich auch für die Ausweitung des Dogmenbegriffs im Weltkatechismus.

---

natio Sacerdotalis“ ([http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20180529\\_caratteredefinitivo-ordinatiosacerdotalis\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatiosacerdotalis_ge.html); letzter Zugriff: 30.11.2019).

<sup>50</sup> Vgl. Seewald, Dogma, 142f., 279 sowie 50: Kritik an *Ordatio Sacerdotalis*.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 65.

<sup>52</sup> Vgl. ebd. 54.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 100.

<sup>54</sup> Vgl. LG 12.

Diese ist im Übrigen keineswegs so „höchst folgenreich“<sup>55</sup> und revolutionär<sup>56</sup>, wie Seewald behauptet. Denn zum einen erstreckt sich der Dogmenbegriff des Weltkatechismus ja nicht auf alle möglichen Wahrheiten, sondern nur auf solche, die mit der Offenbarung „in einem notwendigen [!] Zusammenhang stehen“<sup>57</sup>. Es ist bemerkenswert, dass Seewald in seinen Paraphrasen dieses Katechismuszitats das entscheidende Adjektiv „notwendig“ stets unterschlägt.<sup>58</sup> Zum anderen greift der Weltkatechismus nur auf eine These zurück, die sich schon im ersten Entwurf der Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanums findet, wo es in Canon IX heißt:

Wenn jemand sagen sollte, dass die Unfehlbarkeit der Kirche sich nur auf das beschränkt, was in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, und nicht sich auch auf andere Wahrheiten erstreckt, die notwendig gefordert werden, damit das Offenbarungsgut unversehrt bewahrt wird, so sei über ihn das Anathem verhängt.<sup>59</sup>

Der Sache nach wurde diese These, die durchaus der theologischen Tradition entspricht,<sup>60</sup> schließlich auch in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils übernommen, wo das „divinae revelationis depositum“ als „sancte custodiendum et fideliter exponendum“ bezeichnet wird.<sup>61</sup> Zu der an 1 Tim 6,20 (Vg) angelehnten Formulierung „sancte custodiendum“ bemerkt Karl Rahner im Blick auf die unfehlbare Lehrautorität des mit dem Papst vereinten Gesamtepiskopats:

Dadurch [...] werden auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen, die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositum gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind [...].<sup>62</sup>

Die Kritik, die Seewald am frühen Möhler übt, ist somit unberechtigt: Natürlich kann die „Wahrheit der kirchlichen Lehre nur in der Kirche wirklich

<sup>55</sup> Seewald, Dogma, 45.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 45 f.

<sup>57</sup> KKK 88.

<sup>58</sup> Vgl. Seewald, Dogma, 258, 261.

<sup>59</sup> Primum schema constitutionis De Ecclesia Christi cum animadversionibus in illud a patribus scripto exhibitis, in: Mansi 51 (1926) 539–638, hier 552 (cap. XV, can. IX): „Si quis dixerit, ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi, quae divina revelatione continentur, nec ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur, ut revelationis depositum integrum custodiatur; anathema sit“ (Übersetzung: Ch. B.). Vgl. ebd. 543 (cap. IX): „Obiectum igitur infallibilitatis tantum patere docemus, quantum fidei patet depositum, et eius custodiendi officium postulat; adeoque praerogativam infallibilitatis, qua Christi ecclesia pollet, ambitu suo complecti tum univrsum Dei verbum revelatum, tum id omne, quod licet in se revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine quo illud tuto conservari, certo ac definitive ad credendum proponi et explicari, aut contra errores hominum ac falsi nominis scientiae oppositiones valide asseri defendique non possit“. Vgl. dazu F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil, Paderborn 1963, 276–279, 282–287.

<sup>60</sup> Vgl. van der Horst, Schema über die Kirche, 268 f. (mit Verweis auf Thomas von Aquin, S.th. II-II 11,2 in Anm. 54: „Ad quam [sc. fidem] aliquid pertinet dupliciter [...]: uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus [negatis] sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides“).

<sup>61</sup> LG 25. Vgl. auch c. 747 § 1, 750 § 2 CIC/1983; c. 1322 § 1 CIC/1917.

<sup>62</sup> K. Rahner, Kommentar zum Dritten Kapitel [von Lumen Gentium], Artikel 18 bis 27, in: LThK 12 (1966) 210–245, hier 238.

verstanden werden<sup>63</sup>, woraus allerdings nicht schlechthin folgt, dass „der Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen über den Glauben [...] nicht möglich“<sup>64</sup> ist. Und wenn Seewald Vinzenz von Lérins vorwirft, seine Kriterien könnten die Rechtmäßigkeit einer dogmatischen Entwicklung nur retrospektiv erweisen, so scheint er von einer Dogmenentwicklungstheorie Unmögliches zu erwarten, wiewohl er andernorts doch selbst behauptet, eine „dogmatische Weltformel“ könne es nicht geben.<sup>65</sup> In der Perspektive des Glaubens – und nur in ihr! – gilt nämlich die Einsicht Karl Rahners: „Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses.“<sup>66</sup>

Halten wir fest: Es gelingt Seewald nicht, seinem systematischen Kernanliegen entsprechend den Nachweis zu erbringen, dass der „Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche [...] größer als gedacht“ ist. Gewiss spricht aus jeder Zeile seines Buches die Überzeugung, dass dieser Spielraum größer *werden* muss, soll die katholische Kirche den Herausforderungen der Evangeliumsverkündigung in der Welt von heute gerecht werden können. Dazu müsste die Kirche allerdings grundlegende Prinzipien ihrer amtlichen Dogmatik aufgeben, insbesondere „die Doktrin von der Unfehlbarkeit des Lehramts“, die, wie Küng zuletzt noch einmal betont hat, der „entscheidende Grund für die Reformunfähigkeit“<sup>67</sup> der katholischen Kirche ist.

Und so stehen am Ende Fragen von eminentem Gewicht: Muss die Kirche diesen Weg gehen? Ist sie ihn möglicherweise *de facto* schon gegangen? Ist vielleicht die Absage an die sogenannte „Substitutionstheorie“<sup>68</sup> auf dem Zweiten Vatikanum<sup>69</sup> das beste Beispiel dafür, dass das kirchliche Lehramt eine bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert und damit seiner Unfehlbarkeitsdoktrin – die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts betreffend<sup>70</sup> – längst selbst widersprochen hat?<sup>71</sup> Andererseits: Kann und darf die Kirche, die nach 1 Tim 3,15 „die Säule

<sup>63</sup> Seewald, Dogma, 190.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Ebd. 270; vgl. 290f.

<sup>66</sup> K. Rahner, Die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Ergänzungen von 1959, in: *ders.*, Sämtliche Werke; Band 9: Maria, Mutter des Herrn, bearbeitet von R. P. Meyer, Freiburg i. Br. 2004, 21 (zitiert nach Seewald, Dogma, 239).

<sup>67</sup> H. Küng, Der Fehler der Unfehlbarkeit, in: *Süddeutsche Zeitung*, 8. März 2016 (<http://www.sueddeutsche.de/politik/aussenansicht-der-fehler-der-unfehlbarkeit-1.2897409>; letzter Zugriff: 13.11.2019).

<sup>68</sup> Zur Problematik dieses Begriffs vgl. neuerdings J. Ratzinger (*Benedikt XVI.*), Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: *IKaZ* 47 (2018) 387–406. Ratzinger kritisiert die Statik des Substitutionsbegriffs. „An die Stelle der statischen Sicht der Substitution oder Nicht-Substitution“ müsse „die dynamische Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte, die in Christus ihre ἀνακεφαλαιώσις (vgl. Eph 1,10) findet“, treten (394).

<sup>69</sup> Vgl. NA 4.

<sup>70</sup> Vgl. LG 12, 25; c. 749 § 2 CIC/1983.

<sup>71</sup> Vgl. J. Negel, „... quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“ Die Fraglichkeit des Traditionsarguments. Erwägungen zu möglichen lehramtlichen Entwicklungen

und das Fundament der Wahrheit“ ist, auf einen Unfehlbarkeitsanspruch verzichten? Welche Gewissheiten würden bleiben, wenn prinzipiell alles in Frage stünde? Was aber ist der unverhandelbare, mithin *unfehlbare* Kern des Glaubens, was der Maßstab wahrer christlicher Reform? Und: Wer ist befugt, darüber zu entscheiden? Was bleibt am Ende von der Treue zum Ursprung, der Treue zum fleischgewordenen Wort Gottes „voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14)?

In aller Radikalität stellt sich also nichts weniger als die Frage nach der Wahrheit: der Wahrheit der Offenbarung, der Wahrheit des Glaubens, der Wahrheit der Kirche.<sup>72</sup> Und so zeigt sich: Die theologischen Probleme, die mit dem heute allerorten geäußerten Wunsch nach Veränderungen *in rebus fidei et morum* einhergehen, sind weit gravierender und fundamentaler, als Seewald seine Leser glauben macht.

### Summary

In his book *Dogma im Wandel* Michael Seewald takes the view that the dogmatic frame for reforms and changes within the Catholic Church is larger than generally assumed. Here we challenge this thesis and its argument. The result is: Seewald's thesis is not compatible with the principles of official Catholic dogma, in particular with the doctrine of the infallibility of the ecclesiastical magisterium, to which he does not pay enough attention. Wherever the discussion about reforms within the Church refers to matters connected with the identity and faith in the Church, the question of infallibility is the theologically crucial point.

---

am Beispiel der Konzilserklärung „Nostra aetate“, in: *Ders.*, Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie, Münster 2013, 331–352, bes. 331–334, 342, 346, 351 f.

<sup>72</sup> Wie jedes Reformanliegen von dogmatischem Gewicht steht auch der ökumenische Dialog im Zeichen der Unfehlbarkeits- und damit der Wahrheitsfrage, an der eine Überwindung der Kirchenspaltung bis zur Stunde gescheitert ist. Vgl. *Cb. Bruns*, Wahrheit? Zur grundsätzlichen Problematik des ökumenischen Dialogs angesichts der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ThPh* 94 (2019) 1–27.