

# Zur Kritik von Christoph Bruns an *Dogma im Wandel*

VON MICHAEL SEEWALD

## 1. Einleitung

Die Schriftleitung von *Theologie und Philosophie* hat mich gefragt, ob ich eine Replik auf die in diesem Heft von Christoph Bruns geäußerten Gedanken zu meinem Buch *Dogma im Wandel* verfassen würde. Ich komme dieser Anregung gerne nach, weil Bruns in Auseinandersetzung mit diesem Buch ein Bild von Theologie und Glaube entwirft, dem ich mich nicht anschließen kann.

Aus welcher verfallstheoretischen Perspektive Bruns schreibt, macht er zu Beginn seines Beitrags deutlich. Er sieht die katholische Kirche Europas in einer Krise, die heute „in einer zuvor kaum gekannten Radikalität ihre identitätszersetzende Kraft“<sup>1</sup> entfalte. Angesichts dieser von ihm als bedrohlich wahrgenommenen „geschichtlichen Stunde“ hält er ein Buch über das „Wesen der Kirche und ihres Glaubens“ für „eine theologische Herausforderung allerersten Ranges“.<sup>2</sup> Was das Letztgenannte betrifft, stimme ich zu. Auch ich würde gern ein gutes Buch über das „Wesen der Kirche und ihres Glaubens“ lesen, weil dies eines jener Themen ist, über die ich lieber lernen als lehren möchte. Selbst geschrieben habe ich ein solches Buch nicht. *Dogma im Wandel* behauptet an keiner Stelle, ein Werk über das Wesen der Kirche zu sein. Dass es das nicht ist, hat zwei Gründe. Erstens gehört zur Kirche mehr als ihr Dogma. Ein Buch ausschließlich über Dogmenentwicklung, das beanspruchen würde, das Wesen der Kirche zu erfassen, müsste von vornherein scheitern. Zweitens gehe ich mit dem Begriff des Wesens vorsichtig um. Ich halte ihn für unentbehrlich, aber auch für sehr anspruchsvoll, weshalb man zurückhaltender mit ihm verfahren sollte, als Bruns es in der Absicht tut, der „identitätszersetzende[n] Kraft“<sup>3</sup> der Gegenwart, wie er sie festzustellen glaubt, etwas Stabilisierendes entgegenzusetzen.

## 2. Das Lehramt in der Gemeinschaft der Kirche

In den Dienst dieser Stabilisierung stellt Bruns vor allem das dem Papst und dem Bischofskollegium zukommende Lehramt. Dabei ist sein Text von einer Spannung durchzogen: In formaler Hinsicht richtet er das Lehramt als

---

<sup>1</sup> *Cb. Bruns*, Mehr Spielraum als gedacht? Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch *Dogma im Wandel*, in: ThPh 95 (2020) 72–82, hier 72. Der genannte Aufsatz befasst sich mit *M. Seewald*, *Dogma im Wandel*. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018.

<sup>2</sup> *Bruns*, Spielraum, 72.

<sup>3</sup> Ebd.

Schutzwall gegen die von ihm diagnostizierte Krise auf, interessiert sich in materialer Hinsicht jedoch nur oberflächlich für das, was das Lehramt – vor allem im Kontext des Zweiten Vaticanums – genau sagt. Wenn Bruns unter Verweis auf dieses Konzil behauptet, es sei der Glaube der Kirche, „dass Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut hat“<sup>4</sup>, ist das in dieser Pauschalität sachlich falsch und an den von Bruns genannten Belegstellen (LG 21–25, DV 7, CD 2) nicht zu finden. Stattdessen lehrt die Kirchenkonstitution:

Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft tut sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.<sup>5</sup>

Alle Getauften haben Anteil am *munus propheticum*, dem Lehramt Christi. Der Gesamtheit der Gläubigen kommt jene *indefectibilitas* zu, die die Grundlage der „unter Leitung des heiligen Lehramtes“<sup>6</sup> der Kirche anvertrauten *infallibilitas* ist. Davon, dass – wie Bruns behauptet – die Weitergabe und Auslegung des *depositum fidei* „allein den Aposteln und ihren Nachfolgern“ anvertraut sei, kann mit Blick auf das Konzil keine Rede sein. Dem Lehramt kommt eine unentbehrliche Funktion bei der Tradierung und Interpretation des Glaubens zu, aber das Lehramt ist nicht die alleinige Tradierungs- und Interpretationsinstanz dieses Glaubens, dessen Weitergabe und angemessene Auslegung Sache des gesamten Gottesvolkes bleibt, dem der Papst und das Bischofskollegium angehören.

Die Theologie als kirchlich gebundene Wissenschaft ist daher nicht nur eine lehramtliche Entscheidungen apologetisch kommentierende Disziplin, sondern sie findet ihren Gegenstand in der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition bezeugt wird. Die Offenbarung als Gegenstand der Theologie ist selbstverständlich eine in der Gemeinschaft der Kirche bereits interpretierte und dort fortwährend zu interpretierende Größe, weshalb ein Offenbarungszugriff, der völlig an der Kirche vorbeiginge, nicht sinnvoll erscheint. Deshalb hat sich die Theologie auch mit lehramtlich Vorgelegtem zu beschäftigen. Da kirchliches Leben als Resonanzraum der Offenbarung jedoch mehr ist als das Lehramt, muss diese Beschäftigung, bei aller Affirmation des Kirchlichen, auch kritisch sein. Ohne jede positive Bezugnahme auf das Lehramt wäre Theologie nicht mehr katholische Theologie. Umgekehrt wird die Theologie ihrem kirchlichen Auftrag jedoch gerade dann gerecht,

<sup>4</sup> Ebd. 77.

<sup>5</sup> LG 12.

<sup>6</sup> Ebd.

wenn sie kritisch auch gegenüber lehramtlichem Handeln bleibt. An dieser Dialektik zeigt Bruns keinerlei Interesse. Er begreift den Glauben der Kirche und die auf ihn reflektierende Theologie als eine vornehmlich durch lehramtliche Selbstbeschreibungen geformte Größe. Wie hoch der Verbindlichkeitsgrad einer Entscheidung anzusetzen sei, könne „nach der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses ohnehin nur das Lehramt selbst entscheiden, nicht hingegen der akademische Diskurs oder die ‚Vernunft des Einzelnen‘“<sup>7</sup>. Die „Legitimitätsfrage“ dieser Selbstbeschreibung und der aus ihr hervorgehenden, materialen Resultate betrachtet Bruns kurzerhand „als eine Frage des Glaubens“<sup>8</sup>, nämlich des Glaubens 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>9</sup>. Wer sich also kritisch zum Lehramt positioniert, zweifelt an der Treue Gottes zu seiner Kirche, da Gott als Bürge für das mit der Lehre der Kirche identifizierte Handeln des Lehramtes betrachtet wird. Was daraus für das Problem der Dogmenentwicklung folgt, verdeutlicht Bruns anhand eines aus dem Zusammenhang gerissenen Wortes Karl Rahners: „Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses.“<sup>10</sup> Anders gesagt: Das Lehramt geht in Vorlage, indem es kraft seiner Autorität und aus einem Regelkodex heraus, der sich der theologischen Kritik entzieht, Dinge definiert, denen die Theologie dann dergestalt hinterherzudenken hat, dass sie die passenden Begründungen nachliefert. Eine solche Konzeption fußt nicht nur auf einem verfehlten Verständnis des Lehramtes, sondern auch auf einem problematischen Dogmenbegriff.

### 3. Der Sekundärbereich des Dogmas

Bruns ist der Meinung, das Lehramt kenne „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“<sup>11</sup>. Daran, dass es Lehren gibt, an die Christen im Glauben gebunden bleiben, zweifle ich nicht. Die Aufzählung, die Bruns nennt, offenbart jedoch dogmatische Maßlosigkeit. Ganz gleich, wie man zu *Ordinatio sacerdotalis* stehen mag – das Nein zur Frauenordination in seiner lehramtlichen Verbindlichkeit und seiner theologischen Wertigkeit auf eine Stufe mit der Trinitätslehre und den christologischen Lehrentscheidungen der altkirchlichen Konzilien zu stellen, ist haarsträubend. Die Folge wäre, dass Kritiker von *Ordinatio sacerdotalis* als

<sup>7</sup> Bruns, Spielraum, 79.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd. 81.

<sup>11</sup> Ebd. 78.

Häretiker auf eine Stufe zu stellen wären mit den Arianern der Alten Kirche. So undifferenziert wie Bruns agiert das von ihm in Anspruch genommene Lehramt bei weitem nicht. Das Lehramt unterscheidet, so erläuterte Joseph Ratzinger, präzise zwischen dem Primärbereich der *fides credenda*, der sich auf die Offenbarung bezieht, und dem Sekundärbereich der *fides tenenda*, „der zweiten Ebene des Bekenntnisses, den definitiv festzuhaltenden, aber nicht mit eigentlich theologalem Glauben aufzunehmenden Wahrheiten“<sup>12</sup>. Demnach gelten für den Sekundärbereich, obwohl dieser seit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 unter den Begriff des Dogmas fällt<sup>13</sup>, andere Regeln als für den Primärbereich. Wer eine geoffenbarte Wahrheit aus dem Primärbereich leugnet (hier wären Christologie und Trinitätslehre einzuordnen), begeht nach kirchlichem Gesetzbuch ein Delikt „gegen die Religion“<sup>14</sup>. Wer hingegen eine Lehre aus dem Sekundärbereich verneint (zu dem *Ordinatio sacerdotalis* gehört), begeht ein Delikt „gegen die kirchlichen auctoritates“<sup>15</sup>. Diese Differenzierung ist für Bruns vernachlässigbar, weil er göttliche und kirchliche Autorität, *fides divina* und *fides catholica*, nicht präzise unterscheidet. Gott verbürgt seiner Argumentation nach vielmehr, dass das Lehramt in seiner Selbstbeschreibung nicht irregehe.

Aufgrund dieser Prämisse entzieht sich für Bruns die Ausweitung des Dogmenbegriffs, wie ihn der Katechismus vollzieht, jeder theologischen Kritik. Dass das Lehramt in für die Kirche identitätsrelevanten Fragen „bisher nicht geirrt hat und auch künftig nicht irren wird“<sup>16</sup>, lasse sich, so Bruns, „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. Dies gilt folglich auch für die Ausweitung des Dogmenbegriffs im Weltkatechismus“<sup>17</sup>. blieb das Dogma auf dem Ersten Vatikanischen Konzil noch dergestalt auf die Offenbarung bezogen, dass nur das zum Dogma werden konnte, was durch das Lehramt explizit „als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“<sup>18</sup>, weitete der *Katechismus der Katholischen Kirche* den Begriff des Dogmas auf den Sekundärbereich aus, so dass das Dogma nun auch jene Lehren zu umfassen vermag, die mit geoffenbarten Wahrheiten „in einem notwendigen Zusammenhang stehen“<sup>19</sup>, ohne selbst geoffenbart zu sein. Papst Johannes Paul II. unterschied zwei Arten, nach denen solch ein notwendiger Zusammenhang gegeben sein könne: „historica ratione sive

<sup>12</sup> J. Ratzinger, Stellungnahme, in: StZ 217 (1999) 169–171, hier 169.

<sup>13</sup> KKK 88.

<sup>14</sup> c. 1364 in Teil 2, Titel 1 des 6. Buches, CIC/1983: „De delictis contra religionem et ecclesiae unitatem“.

<sup>15</sup> c. 1371, 1<sup>o</sup>, in Teil 2, Titel 2 des 6. Buches, CIC/1983: „De delictis contra ecclesiasticas auctoritates et ecclesiae libertatem“.

<sup>16</sup> Bruns, Spielraum, 79.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> DH 3011.

<sup>19</sup> KKK 88.

logica consecutione“<sup>20</sup>. Dass eine notwendige Schlussfolgerung ebenso als wahr anerkannt werden muss wie ihre als wahr angenommenen Prämissen, dürfte unstrittig sein. Kontrovers bleiben jedoch jene Lehren, die „nach Art der Geschichte“ notwendig mit der Offenbarung zusammenhängen sollen, aber selbst nicht geoffenbart sind. Bei ihrer theologischen Ausdeutung eröffnet sich ein breiter Spielraum des Diskutablen, den der Katechismus magisterial normieren will, indem er auch jene Lehren, die *historica ratione* als mit der Offenbarung notwendig verbunden vorgelegt werden, unter dem Begriff des Dogmas zusammenfasst. Damit wird der Sekundärbereich als durch die kirchliche Autorität zu regelnder in seiner Wertigkeit zwar nicht auf eine Stufe mit dem Primärbereich der göttlichen Offenbarung gestellt, weshalb die von Bruns eröffnete Reihung von Trinität, Christologie und Frauenordination auch aus lehramtlicher Logik problematisch erscheint; es findet aber sehr wohl eine lehramtliche Kompetenzausweitung statt, die deshalb kontrovers bleibt, weil ein Katechismus nicht kurzerhand die Festlegungen zweier Konzilien korrigieren kann.

Da dies auch Bruns klar ist, versucht er, den Dogmenbegriff des Katechismus auf das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil rückzudatieren. Er beruft sich dazu auf ein Anathem, das in einem den Vätern des Ersten Vaticanums vorgelegten Entwurf enthalten war und das denjenigen in den Bann stellt, der die Unfehlbarkeit der Kirche auf die Offenbarung beschränke und leugne, dass diese Unfehlbarkeit auch jene Wahrheiten umfasse, die zur integren Bewahrung des Geoffenbarten nötig seien, ohne selbst geoffenbart zu sein.<sup>21</sup> Dabei übergeht Bruns, dass ausgerechnet dieser Bannspruch und das mit ihm verbundene Anliegen keinen Eingang in die Dogmatische Konstitution *Dei filius* gefunden haben, da es, wie Klaus Schatz bemerkt, bei „der Bestimmung des sekundären Gegenstandes der Unfehlbarkeit [...] eine große Bandbreite von Auffassungen“<sup>22</sup> gegeben habe, die derart kontroverse Diskussionen hervorriefen, dass die beiden Dogmatischen Konstitutionen des Konzils die Streitfrage mindestens offen ließen, wenn nicht gar negativ beantworteten. *Dei filius* etwa lehrt ausdrücklich, ein Dogma könne nur jene Dinge umfassen, die „tamquam divinitus revelata“<sup>23</sup> vorgelegt werden. Diese in ihrer Klarheit nichts zu wünschen übriglassende Aussage besitzt Geltung, nicht hingegen das von Bruns angeführte, aber vom Konzil verworfene Anathem aus einem, anachronistisch würde man sagen, unverbindlichen Arbeitspapier.

Auch mit Blick auf das Zweite Vaticanum vermag die von Bruns vorgebrachte Argumentation nicht zu überzeugen. Man braucht viel Fantasie, um

<sup>20</sup> DH 5066.

<sup>21</sup> Vgl. Mansi 51, 552 A.

<sup>22</sup> K. Schatz, *Vaticanum I. 1869–1870*; Band 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „*Dei Filius*“, Paderborn [u. a.] 1993, 128.

<sup>23</sup> DH 3011.

aus folgendem Satz eine Ausdehnung der Unfehlbarkeit auf den Sekundärbereich herauszulesen:

Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung es erfordert, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muss [*sancte custodiendum et fideliter exponendum*].<sup>24</sup>

Bruns beruft sich mit seiner gewagten These, dass die der „theologischen Tradition“ entsprechende Erstreckung der Unfehlbarkeit auf den Sekundärbereich „schließlich auch in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils übernommen“<sup>25</sup> worden sei, auf Karl Rahner. Der große Jesuit taugt jedoch nur begrenzt als Kronzeuge. Rahner war, zumindest in seiner mittleren Schaffensperiode, der Position zugeneigt, dass die Unfehlbarkeit der Kirche auf die sogenannten *facta dogmatica* auszudehnen sei, wie er in dem 1962, also noch vor Beginn des Konzils, in der Festschrift für den Juristen Erik Wolf erschienenen Aufsatz zum *ius divinum* andeutete.<sup>26</sup> Bei näherem Hinsehen argumentiert Rahner in seiner Auslegung von LG 25 jedoch deutlich differenzierter, als Bruns es darstellt, der ihn nur verkürzt zitiert. Rahner gibt zu bedenken, dass „der dritte Abschnitt des Artikels 25“, um den es hier geht, „in seinem Aufbau nicht sehr durchsichtig“<sup>27</sup> sei. Er interpretiert zwar die Wendung *sancte custodiendum* mit Blick auf die Unfehlbarkeit der Kirche dergestalt, dass „auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen [werden], die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind“; Rahner fügt jedoch sogleich an: „falls es solche Wahrheiten gibt, d. h. es eine *fides mere ecclesiastica* wirklich gibt und sie ein eigenes Objekt wirklich hat, worüber bei den Theologen keine Einhelligkeit besteht“<sup>28</sup>. Der Status des Sekundärbereichs ist also theologisch nicht geklärt und erfährt auch durch das Zweite Vatikanische Konzil keine abschließende Klärung, weshalb Rahner seine Deutung des *sancte custodiendum* äußerst vorsichtig *sub conditione* formuliert – eine Nuanciertheit, von der Bruns sich in seinem Streben nach dogmatischer Eindeutigkeit nicht beirren lässt.

So gerät die Frage, ob eine Interpretation des *sancte custodiendum* im Sinne einer Ausdehnung der Unfehlbarkeit in den Sekundärbereich eine Überstra-

<sup>24</sup> LG 25.

<sup>25</sup> Bruns, Spielraum, 80.

<sup>26</sup> Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des „ius divinum“ im katholischen Verständnis, in: *Ders., Sämtliche Werke*; Band 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, bearbeitet von J. Heislbeitz und A. Raffelt, Freiburg i. Br. 2003, 605–625, hier 624f.

<sup>27</sup> K. Rahner, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Drittes Kapitel. Kommentar zu Artikel 18 bis 27, in: *Ders., Sämtliche Werke*; Band 21/2: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation, bearbeitet von G. Wassilowsky, Freiburg i. Br. 2013, 734–768, hier 761.

<sup>28</sup> Ebd. 762.

pazierung des Konzilstextes sein könnte, gar nicht erst in den Blick. LG 25 ließe sich nämlich auch in die entgegengesetzte Richtung deuten. Die Unfehlbarkeit der Kirche reicht so weit, wie das *depositum revelationis* geht, und damit nicht über die *revelatio* hinaus. Die Verbindung der Begriffe *depositum* und *custodire* bildet schlicht einen Verweis auf 1 Tim 6,20: „Bewahre das dir anvertraute Gut“ – *depositum custodi*. Aus dieser Aufforderung des in der Autorität des Paulus verfassten Briefes eine Ausdehnung kirchlicher Unfehlbarkeit in den Sekundärbereich des Nichtgeoffenbarten, aber mit der Offenbarung notwendig Verbundenen herauszulesen, wäre – zurückhaltend formuliert – ein gewagtes Unterfangen.

#### 4. Brunsens Verständnis einer homogenen Dogmenentwicklung und seine Anfragen gegenüber dem Lehramt

Das Verständnis des *depositum fidei* könne in Gestalt des Dogmas weiterentwickelt werden, allerdings nur derart, dass das *depositum*, so Bruns, „stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist“<sup>29</sup>. Ich bin ebenfalls der Meinung, dass es Marksteine christlicher Lehrentwicklung gibt, die irreversibel und unhintergebar sind. In der von Bruns vertretenen Statik und in der maximalen Ausdehnung des von ihm zugrunde gelegten Dogmenbegriffs erscheint mir das Verständnis einer homogenen Entwicklung lehramtlichen Handelns jedoch unhaltbar.

Gerade der Sekundärbereich des Nichtgeoffenbarten, aber mit der Offenbarung als notwendig zusammenhängend Gedachten ist bei näherem Hinsehen Schwankungen unterworfen, weil das, was zu einer bestimmten Zeit lehramtlich als notwendig mit der Offenbarung verknüpft betrachtet wurde, in einem anderen Kontext ein lehramtlich zu beseitigendes Hindernis zum Verständnis der Offenbarung darstellte. Pius XII. etwa lehrte in seiner Enzyklika *Humani generis* noch im Jahr 1950, dass der Monogenismus (die biologische Abstammung aller Menschen von dem ersten Elternpaar, den historischen Persönlichkeiten Adam und Eva) notwendig mit der geoffenbarten Wahrheit der Erbsünde verbunden sei. Da alle Menschen – bis auf die Gottesmutter Maria und den uns in allem, „außer der Sünde“ (Hebr 4,15) gleichen Jesus – von der Erbsünde betroffen seien, die Erbsünde aber durch Fortpflanzung übertragen werde, müssten alle Menschen von den ersten Sündern, Adam und Eva, abstammen.<sup>30</sup> Bereits Paul VI. hat diese Lehre, an deren Verbindlichkeit Pius XII. keinen Zweifel ließ, nicht mehr vertreten und sie damit stillschweigend aus dem Sekundärbereich des Dogmas ent-

<sup>29</sup> Bruns, Spielraum, 76.

<sup>30</sup> DH 3896–3899. Vgl. H. J. Pottmeyer, Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: StZ 217 (1999) 233–242, hier 240.



lassen.<sup>31</sup> Im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 kommt sie überhaupt nicht mehr vor. Es ist also durchaus möglich, dass es Verschiebungen im Sekundärbereich gibt, den Bruns undifferenziert in eine Reihe mit der christologischen Lehrentwicklung der Alten Kirche unter dem Begriff des Dogmas einordnet, und dass diese Verschiebungen nicht bloß homogene Vertiefungen, sondern auch kontradiktorische Revisionen darstellen. Man sollte also das Lehramt in seiner Möglichkeit zur Korrektur, sei sie explizit geäußert oder stillschweigend vollzogen, nicht unterschätzen und Rechtgläubigkeit nicht exklusiv an einen allzu statisch gefassten Dogmenbegriff binden. Walter Kasper formuliert gar in einer über den Sekundärbereich hinausgehenden Stoßrichtung:

Das Dogma, das an sich der ekklesialen Liebe dienen müsste, kann aufgrund der Sündigkeit der konkreten Kirche auch einmal gegen die Liebe verstoßen, indem es hart, abstoßend, frostig abweisend, unverständlich für das wirkliche Anliegen des Anderen formuliert ist, indem es rechthaberisch und voreilig abgefasst ist. Um der wahren Funktion des Dogmas willen müsste die Kirche dann, wenn sie diese Mängel einsieht, ihr aktuelles Bekenntnis neu formulieren.<sup>32</sup>

Da solche Aussagen, folgt man Bruns, illegitim sein müssen, sieht sich das Lehramt vor eine Paradoxie gestellt: Auf der einen Seite darf es sich unter göttlichem Beistand in einer der theologischen Kritik entzogenen Weise selbst definieren. Auf der anderen Seite wird der Spielraum lehramtlichen Handelns von Bruns so eng gezogen, dass man sich fragen kann, ob das Lehramt überhaupt noch den verschärften Bedingungen, die Bruns ihm auferlegt – von welchem Standpunkt aus eigentlich, da das Lehramt doch „selbst entscheiden“<sup>33</sup> kann, wofür es in welcher Weise zuständig ist? –, gerecht zu werden vermag. Bruns illustriert die Folgen seiner Argumentation anhand eines verhängnisvollen Beispiels.

Die katholische Kirche müsse, wenn sie sich das mir von Bruns unterstellte Verständnis der Dogmenentwicklung zu eigen mache, „grundlegende Prinzipien ihrer amtlichen Dogmatik aufgeben“, insbesondere „die Doktrin von der Unfehlbarkeit des Lehramts“<sup>34</sup>. Bruns schließt dieser vermeintlichen Feststellung eine Reihe von Fragen an, die nicht mehr an mich gerichtet zu sein scheinen, sondern die man nur noch als Anfragen an das Lehramt verstehen kann:

<sup>31</sup> So auch der spätere *K. Rahner*, *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, in: *Ders., Sämtliche Werke*; Band 30: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, bearbeitet von *K. Kreuzer* und *A. Raffelt*, Freiburg i. Br. 2009, 399–432, hier 420.

<sup>32</sup> *W. Kasper*, *Dogma unter dem Wort Gottes*, in: *Ders., Gesammelte Schriften*; Band 7: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2015, 43–150, hier 146f. Eine ähnliche Aufzählung möglicher Mängel des Dogmas findet sich auch bei *K. Rahner*, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in: *Ders., Sämtliche Werke*; Band 12: *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, bearbeitet von *H. Vorgrimler*, Freiburg i. Br. 2005, 150–170, hier 153.

<sup>33</sup> *Bruns*, *Spielraum*, 79.

<sup>34</sup> Ebd. 81.



Muss die Kirche diesen Weg [sc. der Aufgabe ihrer Unfehlbarkeit] gehen? Ist sie ihn möglicherweise *de facto* schon gegangen? Ist vielleicht die Absage an die sogenannte „Substitutionstheorie“ auf dem Zweiten Vatikanum 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 – längst selbst widersprochen hat? Andererseits: Kann und darf die Kirche, die nach 1 Tim 3,15 „die Säule und das Fundament der Wahrheit“ ist, auf einen Unfehlbarkeitsanspruch verzichten? Welche Gewissheiten würden bleiben, wenn prinzipiell alles in Frage stünde?<sup>35</sup>

Intoniert Bruns hier eine Kritik an der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in *Nostra aetate* vorgenommenen Neubestimmung des Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum? In NA 4, das er als mögliches Beispiel einer Selbstaufgabe kirchlichen Unfehlbarkeitsanspruchs anführt, heißt es: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.“ Stört Bruns sich ernsthaft an solchen Lehraussagen? Dass es sich dabei, wie der von Bruns in diesem Zusammenhang zitierte Joachim Negel zutreffend interpretiert, um eine „revolutionäre Überwindung der alten ekklesiologischen Substitutionstheologie“<sup>36</sup> handelt, scheint Bruns zu missfallen. Bruns insinuiert, dass *Nostra aetate* eine „bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert“<sup>37</sup> und sich damit in Widerspruch zum ordentlichen, von den Bischöfen auf dem gesamten Erdkreis zu allen Zeiten übereinstimmend ausgeübten Lehramt begeben haben könnte. Was aber wäre die Alternative zur Position des Konzils? Soll wirklich wieder eine Theologie vertreten werden, die der Sache nach einer Substitutionstheorie entspreche? Brunsens Gedankenspiele zeigen, dass dogmatische Spekulationen schnell gefährlich konkret werden können. Sein ungeschichtliches Dogmenverständnis bleibt anscheinend immun gegenüber jenen geschichtlichen Lernprozessen, zu denen sich die Kirche in den letzten Jahrzehnten nach Erfahrungen bitteren Leids durchgerungen hat.

## 5. Ausblick

In seinem Bemühen, die Kirche als die „Säule und das Fundament der Wahrheit“ auszuweisen, die „Gewissheiten“ sichert, damit nicht der Eindruck entsteht, dass „prinzipiell alles in Frage stünde“<sup>38</sup>, zwingt Bruns die Kirche in ein Korsett, das deutlich enger ist, als es dogmatisch sein müsste. Dem Lehramt kommt darin vordergründig eine herausgehobene Stellung zu. Bei näherer Betrachtung rezipiert Bruns lehramtliche Dokumente jedoch

<sup>35</sup> Ebd. 81 f.

<sup>36</sup> J. Negel, *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 346.

<sup>37</sup> Bruns, *Spielraum*, 81.

<sup>38</sup> Ebd. 81 f.

selektiv in einer Weise, die ihm zupass kommt. Er ordnet dem Lehramt die Funktion zu, sein Sicherheitsbedürfnis angesichts einer „atmosphärische[n] Glaubenskrisen“, die heute „in einer zuvor kaum gekannten Radikalität ihre identitätszersetzende Kraft“<sup>39</sup> entfalte, zu befriedigen. Wo das Lehramt dieser Aufgabe aus seiner Sicht nicht nachkommt, kritisiert er es viel fundamentaler, als ich es in *Dogma im Wandel* getan habe. Dass er mit seiner Argumentation mein „systematische[s] Kernanliegen“<sup>40</sup>, das Bruns offenbar deutlich genauer vor Augen steht als mir, als gescheitert entlarvt hätte, kann ich nicht erkennen.

### Summary

This article is a response to Christoph Bruns’s criticism of the book *Dogma im Wandel: Wie Glaubenslehren sich entwickeln* (Freiburg 2018) by Michael Seewald. The article addresses three issues discussed by Bruns: the role of the magisterium of the pope and the college of bishops, the controversial question of the level of what is binding in the secondary realm of doctrine, and Bruns’s conception of a homogeneous development of doctrine.

---

<sup>39</sup> Ebd. 72.

<sup>40</sup> Ebd. 81.